SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2 e 3, Roma/Aut N. 83/2009 - tassa pagata - taxe percue

Rivista semestrale
ANNO VII - N°2 - 2015

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA
VII (2015-2)

EDITORIALE pag. 133

SAGGI

Piero Coda
"Partire dall'unità": impulsi di Klaus Hemmerle per un nuovo "stile di pensiero" pag. 135

Gianluca Falconi
Essere in gioco. Identità e trascendenza nelle "Tesi di ontologia trinitaria" di Klaus Hemmerle pag. 143

Gonzalo Zarazaga, SJ.
Temi e prospettive della teologia trinitaria contemporanea pag. 158

Donald W. Mitchell
On the Frontier of the Buddhist-Christian Dialogue pag. 179

Giampietro Parolin
Deliberare: uno sguardo economico sulle scelte collegiali pag. 193

FORUM
LOPPIANO: DISEGNO E PROFEZIA A PARTIRE DAI TESTI FONDATIVI pag. 201

Marco Luppi
Introduzione al forum:
Alle origini della 'profezia' di Loppiano: tra fondazione e fedeltà all'intuizione carismatica pag. 202

Piero Coda
Una luce per far risperare il mondo pag. 207

Bernhard Callebaut
L'idea di città in Chiara Lubich pag. 215

Lida Ciccarelli
Lo sviluppo di Loppiano nella fedeltà al disegno originario pag. 222

LABORATORIO

Andrea Cardinali
Sul dono di scrivere tra limite e mistero. In dia-logo con Flannery O'Connor pag. 232

INDICI pag. 253

EDITORIALE



Il presente numero della Rivista Sophia è articolato in tre parti: *Saggi*, *Forum* e *Laboratorio*.

Nella sezione *Saggi* si propongono alcuni articoli in cui, oltre ai preziosi contenuti, emerge il metodo inter- e trans- disciplinare che caratterizza la ricerca dell'Istituto Universitario Sophia.

Il primo articolo è il frutto di una relazione che Piero Coda ha tenuto al Seminario Internazionale G*edanken-Gänge. Klaus Hemmerle Theologie als Projekt beweglichen Denkens* (Katolische Akademie - Schwerte, 12-13 febbraio 2015). In esso si delineano gli snodi fondamentali del pensiero di Hemmerle a partire dalla sua ultima opera *Leben aus der Einheit* (*Partire dall'unità*), dove si sottolinea che è nell'abitare lo spazio trinitario, dischiuso dall'evento cristologico, che scaturisce un nuovo stile di pensare: ciascuno infatti riconosce il proprio *io* come un *tu*, interlocutore e destinatario dell'amore di Dio cui è chiamato con il suo stesso esserci a rispondere. Tale consapevolezza ha una valenza antropologica "orizzontale", in quanto porta a riconoscere anche gli altri *io* come dei *tu*, recettori dello stesso amore e chiamati a risponderGli. Qui il pensare diventa comunitario: i singoli *io*, riconosciuti tutti *tu*, ciascuno *altro* dagli altri, divengono dinamicamente e liberamente *uno* tra loro.

Il secondo saggio, di Gianluca Falconi, docente a Sophia e all'Institut Catholique di Parigi, presenta il contributo offerto dall'autore a un Seminario tenutosi nella capitale francese in occasione della traduzione delle *Thesen zur einen trinitarischen Ontologie* di Klaus Hemmerle. Vi si approfondisce, a partire dalla rilettura del concetto di *interesse* nell'orizzonte dell'ontologia trinitaria, il tema della struttura del gioco come struttura dell'essere. Il tema viene articolato attraverso lo sviluppo del pensiero del vescovo di Aquisgrana documentato in tre sue opere: *Preludio alla teologia*, *Tesi di ontologia trinitaria* e *L'Uno distintivo*.

Il terzo articolo è di Gonzalo Zarazaga sj, professore di teologia trinitaria e cristologia alla Facoltà Teologica San Miguel di Buenos Aires, in Argentina. È la pubblicazione di una lezione che egli ha tenuto il 14 maggio 2015 all'Istituto Universitario Sophia, in occasione di un Seminario organizzato dal Dipartimento di Ontologia Trinitaria. Partendo dalle esigenze del pensiero contemporaneo, egli traccia nella storia della riflessione trinitaria il passaggio teologico e ontologico da un paradigma all'altro, mettendo in luce di ciascuno tanto gli snodi teoretici fondamentali, quanto le aporie. Dal paradigma della sostanza – tipico della riflessione patristica e medievale – che si è concentrato in particolare sull'unità, si è passati,

attraverso la "svolta al soggetto" nel pensiero moderno, al paradigma della intersoggettività, che ha recuperato nell'unità il valore della distinzione. Quest'ultimo paradigma, tuttavia, non sembra ancora articolare in modo dinamico la relazione tra unità e distinzione, come invece avviene con il paradigma della comunione. Questa sempre nuova e profonda penetrazione della vita trinitaria è fonte anche di un nuovo modo di comprendere le relazioni sul piano antropologico, che ritrovano nella dinamica fra le tre Persone divine la loro condizione di possibilità.

Segue il contributo del prof. Donald W. Mitchell, professore emerito di Filosofia asiatica e comparata della Purdue University (Indiana - USA) e professore invitato all'Istituto Universitario Sophia. Egli illustra, alla luce della sua esperienza in Giappone e della sua competenza in materia, un possibile modo di abitare la relazione tra Buddisti e Cristiani, e il ruolo particolare che in questo dialogo interreligioso ha svolto, e continua a svolgere attraverso il Movimento dei Focolari, la figura carismatica di Chiara Lubich. Vengono inoltre evidenziati alcuni temi centrali della riflessione buddista messi in relazione a determinati aspetti del carisma dell'unità.

Il 28 marzo 2015 si è svolto all'Istituto Universitario Sophia il Seminario d'Istituto, intitolato: *Pensare le relazioni economiche. Spunti per un dialogo interdisciplinare*. Si è trattato di un evento a carattere inter- e trans- disciplinare, aperto agli studenti e ai docenti. Uno dei contributi offerti dal Dipartimento di Economia dello IUS, qui pubblicato, è quello di Giampietro Parolin, docente del corso *Strategie aziendali* all'Istituto Universitario Sophia, che ha messo in luce, grazie a un confronto con la filosofia politica, il valore che possono assumere le decisioni collegiali nell'ambito della scienza economica come possibilità concreta di transitare da un modello di competitività a uno di cooperazione.

Nella seconda parte della Rivista, il *Forum* raccoglie quattro interventi tenuti al Seminario svoltosi a Loppiano il 30 maggio 2015, in occasione del 50° anniversario dalla fondazione della prima Cittadella internazionale del Movimento dei Focolari: "Loppiano: disegno e profezia, a partire da alcuni testi fondativi". Il primo è dello storico Marco Luppi, *Alle origini della "profezia" di Loppiano: tra fondazione e fedeltà all'intuizione carismatica*; il secondo, del teologo Piero Coda, *Una Luce per far risperare il mondo*; il terzo, del sociologo Bernhard Callebaut, *L'idea di città in Chiara Lubich*; e infine, il quarto, della storica Lida Ciccarelli, *Lo sviluppo di Loppiano nella fedeltà al disegno originario*.

La rubrica *Laboratorio* (a conclusione del presente fascicolo) accoglie un articolo di Andrea Cardinali, che esprime in modo sintetico i risultati della sua tesi di Laurea Magistrale, discussa il 6 febbraio scorso: *Sul dono di scrivere tra limite e mistero. In dia-logo con Flannery O' Connor*. Le parti che ritmano l'articolo rispecchiano i tre capitoli della tesi. Nella prima, l'attenzione è rivolta alla crisi che ha investito tutte le realtà dell'umano, anche il mondo della letteratura. Nella seconda, si entra nel "mestiere dello scrittore" in dialogo con la scrittrice statunitense Flannery O' Connor, sottolineando appunto la relazione tra dono, limite e mistero. Nella terza parte si presenta, a partire dalla testimonianza letteraria della O'Connor, la figura dell'"uomo-mondo" (così lo definisce Chiara Lubich) come risposta profetica alla crisi antropologica attuale.

A. C.

"PARTIRE DALL'UNITÀ": IMPULSI DI KLAUS HEMMERLE PER UN NUOVO "STILE DI PENSIERO"*



Living and together thinking from Unity: this is the mature message developed by Hemmerle in his final, posthumously published book, Leben aus der Einheit*. What strikes us most forcefully in examining the picture that Hemmerle paints for us, with rapid but precise brushstrokes of watercolor – his favorite painting technique –, are not so much the nouns nor even the verbs. Rather what strikes are the prepositions and adverbs, those determinations of the noun and the verb that delineate the style, direction, breath and movement. The synthesis of Hemmerle's message in the first chapter of* Leben aus der Einheit *pivots around a preposition: "from" (*aus*) and an adverb: "together reciprocally" (*Miteinander*). These focus our attention upon the center that gives rise to and nurtures the thought and life that Hemmerle qualifies as "trinitarian".* Aus *refers to the starting point of a journey (*Weg*) and to the space (*Raum*) in which it resides: such that the journey is also a dwelling and the time of the journey pulsating from within that space.* Miteinander *refers to the relational quality of the life and thought that occurs there and provides the rhythm of its timing. The* aus *thus recalls the theological precedence of the event with respect to the time and space that are derived from it; the* miteinander *describes the personal and inter-personal dynamics of the relations that mark its rhythm and space.*

di
PIERO CODA

* *Trinitarisches Denken benötigt trinitarisch geteiltes Leben*, relazione al Seminario Internazionale "Gedanken-Gänge. Klaus Hemmerle Theologie als Projekt beweglichen Denkens", Katolische Akademie - Schwerte, 12-13 febbraio 2015.

1. *Leben* e insieme – indissolubilmente – *Denken aus der Einheit*: vivere e pensare dall'unità. Questo il messaggio maturo che Hemmerle ci regala nel suo ultimo libro, edito postumo, che porta appunto questo titolo[1].

Leben e Denken aus der Einheit disegnano infatti un *Leben* - e un *Denk-stil* capaci di accreditarsi, a giudizio di Hemmerle, come nuovo inizio – del pensare e del vivere: non in senso assoluto, è ovvio, ma come un *Geschehen* che germoglia dalla libertà, nell'oggi della storia e della coscienza, in presa diretta – per il soffio sempre nuovo e attuale dello Spirito – dal Vangelo di Gesù.

Di che cosa si tratta? È sufficiente rileggere e meditare con attenzione il primo capitolo di quest'ultimo regalo di Hemmerle (poche pagine, in verità, ma suggestive e dense) per gustare il sapore di questa novità, per scoprire che ne siamo già – in qualche modo – presi dentro e forse anche per farci trasformare, cuore e mente, nel vedere ciò che diventiamo capaci di vedere, più da vicino, lasciandoci introdurre con Hemmerle in questa novità.

Cerchiamo di rileggere queste pagine, dunque, sul filo dell'esperienza e dell'intuizione che Hemmerle vuole comunicarci, spingendoci così anche al di là di quanto esplicitamente dice: per guardare, con lui, per quanto ci è dato, nella direzione verso cui il suo "dito indice" indirizza, con argomentata convinzione, il nostro sguardo.

Ciò che egli propone, infatti, non è un discorso compiuto e definitivo: sono degli stimoli, quasi delle provocazioni, ma ben mirati, coerenti e pertinenti. Si tratta, a ben vedere, – com'egli stesso ebbe a dire in altra occasione, parlando di *unitas quaerens intellectum*[2] –, di un cercare appassionato e lucido la consapevolezza e l'orientamento pratico di ciò che pensiamo e di ciò che viviamo quando entriamo in quell'evento di unità trinitaria che Gesù ha chiesto come dono al Padre per noi: «che tutti siano uno come Io e Te siamo uno» (Gv 17,21).

2. La prima cosa che colpisce, nel quadro che Hemmerle dipinge con rapide ma precise pennellate di acquerello – la tecnica di pittura da lui prediletta –, non sono questa volta i sostantivi e neppure i verbi di cui egli fa uso. Il primato del verbo sul sostantivo – come forse si ricorderà – egli l'aveva magistralmente teorizzato nella *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*[3], opera che senza dubbio disegna un arco ideale di ricerca e sperimentazione che giunge a compiersi in *Leben aus der Einheit*.

No. In quest'ultimo scritto, il primato – in certo modo – è della preposizione e dell'avverbio, e cioè di quelle determinazioni del sostantivo e del verbo che, appunto, ne sbozzano lo stile, la direzione, il movimento, il soffio.

1) K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*, Herausgegeben von Peter Blättler, Herder Verlag, Breiburg-Basel-Wien 1995; tr. it., *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, (CdT, 24) Città Nuova, Roma 1998.

2) Cfr. K. Hemmerle, *Das unterscheidende Eine. Bemerkungen zum christlichen Vertändnis von Einheit*, Herder Verlag, Freiburg 1994.

3) K. Hemmerle, *Das neue Hauptwort: das Verb*, in Id., *Thesen zu einer trinitarischen ontologie*, in Id., *Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Beiträge zu Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie*, 2 (Ausgewählte Schriften, Band 2), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1996, pp. 124-161, qui pp. 141-142.

Nel primo capitolo di *Leben aus der Einheit* la sintesi del messaggio che Hemmerle propone gravita infatti attorno a una preposizione: "da" (*aus*), e a un avverbio: "interrelazione reciproca" (*Miteinander*)[4]. Essi orientano lo sguardo al centro da cui germogliano e a cui si alimentano quel pensare e quel vivere che Hemmerle qualifica con l'aggettivo "trinitario".

Aus rimanda al punto d'avvio di un cammino (*Weg*) e allo spazio (*Raum*) entro il quale si prende dimora; così che il camminare sia anche un dimorare e che il tempo del cammino pulsi entro il luogo ove si abita.

Miteinander rimanda alla qualità relazionale della vita e del pensiero che accade in questo luogo e ne ritma il tempo, nell'atto stesso in cui dischiude il luogo e dinamizza il tempo.

L'*aus* richiama, dunque, la precedenza teologica e teologale dell'evento rispetto al luogo e al tempo che da esso prendono principio; il *Miteinander* descrive la dinamica personale e inter-personale delle relazioni che ne segnano il ritmo e lo spazio.

3. Se l'*aus* e il *miteinander* – insieme – delineano la cornice del quadro che così è circoscritto, l'incisione (*Reißen*) e il taglio (*Schneise*) indicano la via d'accesso a partire dalla quale il soggetto dell'acquerello comincia a prendere forma e colore davanti ai nostri occhi.

È chiaro infatti che, trattandosi di un vivere e pensare "trinitario", lo spazio e il tempo che lo descrivono sono quelli aperti – nel qui e nell'ora della storia e della coscienza – da quell'evento nello Spirito, dato una volta per tutte ma sempre nuovo, che è il Vangelo di Gesù: evento che, per ciò che è, si dà in modo tale che in esso e nella sua originalità si entra solo nel qui e nell'ora della storia e della coscienza.

L'evento del Vangelo di Gesù nel suo accadere – spiega Hemmerle – «non cade semplicemente dal cielo a risolvere tutti i problemi»[5]. Ma segna, piuttosto, la traccia (*Spur*) e offre i segni (*Zeichen der Zeit*) dell'esperienza che da esso germoglia nella storia in cui noi siamo e nella coscienza che noi siamo. È qui e ora che l'evento interpella e invita a diventarne gli attori.

Solo da qui e da ora, da questa "incisione", da questo "taglio", in definitiva da questa "ferita", si può «squarciare l'orizzonte (*den Horizont aufzureißen*)», solo da qui e da ora si può «aprire un varco» (*eine Schneise zu schlagen*).

4. Occorre, dunque, non fuggire (dove poi?), ma abitare la ferita della storia e della coscienza, qui ed ora, per scoprire – non al di sopra o al di là o accanto – ma proprio *in* essa il luogo e il tempo del nuovo inizio.

Questa ferita – affidata alla libertà come la chance di un nuovo accesso – è la ferita incisa nella nostra carne dalla crisi del principio su cui, nel pensiero e nella

4) K. Hemmerle, *Die Frage nach Einheit – Zeichen unserer Zeit Eine christliche Alternative: Erweiterung des neuzeitlichen "Ich denke"*, in Id., *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*, cit., pp. 15-32; tr. it., *La tensione all'unità – un segno dei tempi*, in Id., *Partire dall'unità*, cit., pp. 17-30.

5) K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, cit., tr. it., p. 21; Id., *Leben aus der Einheit*, cit., p. 20: «*nicht einfach vom Himmel fällt und alle Problem löst*».

vita, si è fondata la costruzione del mondo nella modernità: in forma emblematica, l'"Io penso" di Immanuel Kant. «Ciò che mi accade – così lo illustra Hemmerle –, può penetrare in me, può determinare conseguenze in me, può divenire forma e pensiero, può diventare conoscenza solo se lo posso accompagnare con la rappresentazione "io penso"»[6].

Ebbene, questa rappresentazione dell'"io" – scrive Paul Ricoeur – è oggi irrimediabilmente e definitivamente *blessée*, ferita. È questa la cifra radicale della dopo-modernità, nelle molteplici espressioni che riveste.

Hemmerle non denuncia "l'io penso", non lo decostruisce, non lo accantona. Scorge e riconosce, piuttosto, con l'intelligenza dell'amore, nella ferita – anche tragica – che lo segna nel qui e nell'ora della storia e della coscienza, l'incisione e il taglio che aprono al luogo e al cammino.

Possiamo intuire che, per Hemmerle, la ferita non è solo quella che – dall'esterno – piaga "l'io penso" a fronte delle sconfitte in cui si è imbattuto nella modernità lungo il suo cammino, ma anche quella che – dall'interno – nella dopo-modernità lo spossessa della sua assolutezza e centralità e lo apre all'altro, in tutta la variegata e rischiosa gamma delle sue epifanie.

5. «Questo è vero – riconosce Hemmerle –, ed è anche giusto che l'accompagnamento di ogni rappresentazione mediante l'io penso debba darsi in genere come presupposto del pensiero. Ma l'"io penso" è tutto? Davvero è soltanto l'"io penso" che viene presupposto formalmente e con cui diviene possibile la conoscenza? non include esso materialmente qualcosa di più, qualcosa di diverso?»[7].

«*Qualcosa di più, qualcosa di diverso*». Questo è il punto.

L'"io penso" – il nostro "io penso" – è accolto e raccolto da Hemmerle nella grandezza e nella miseria che ha sperimentato e sperimenta e, d'*emblée*, è introdotto nello spazio e nel tempo di quel vivere e pensare trinitario (*trinitarischen Denk- e Leben-stil*) che lo raggiunge e lo trasforma gratuitamente, a partire dall'evento di Gesù Cristo.

Si tratta di pensare (e vivere) l'"io penso" nella fedeltà fenomenologica al suo stesso darsi e prodursi a partire dalla ferita che lo incide: per sperimentare in ciò la luce e la vita che si sprigionano gratuitamente dall'esperienza – nel qui e nell'ora della storia e della coscienza – della fede cristiana. Poiché essa, per sua natura e per vocazione, da sotto e da dentro s'inserisce e s'innesta nel movimento stesso di questo pensare e di questo vivere, offrendogli il soffio della novità.

6) K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, cit., tr. it., p. 27; Id., *Leben aus der Einheit*, cit., p. 28: «*Das, was mir widerfährt kann nur in mich eindringen, kann nur in mir Folgen haben, kann nur Gestalt und Gedanke werden und kann nur Erkenntnis werden, wenn ich es mit der Vorstellung "ich denke" begleiten kann*».

7) *Ibid.*: «*Das ist Wahr und es stimmt, daß es die Begleitung aller Vorstellung durch das "Ich denke" als Voraussetzung des Denkens überhaupt geben muß*». «*Aber* – si domanda – *ist das "Ich denke" alles? Ist es wirklich nur das "Ich denke", das alles begleiten können muß? Umfaßst jenes "Ich denke", das formal vorausgesetzt ist, damit Erkenntnis möglich wird, nicht material noch mehr, noch anderes?*».

Se, infatti, «divento consapevole del mio "io penso" (*Rechenschaft über mein "Ich denke"*)» ascoltando il grido della sua ferita, allora «che cosa accade? (*was geschieht?*)».

Hemmerle risponde con quattro pennellate che sbozzano il soggetto dell'acquerello che sta disegnando per noi: il mio "io penso", dalla ferita, si apre in un "pensiero memore" (*An-denken*), in un "pensiero che ricorda" (*Ge-denken*), in un "pensiero rivolto a qualcuno" (*Zu-denken*) e in un "pensiero comunitario" (*Mit-denken*)[8].

Primo. L'*io penso* si apre in un "pensiero memore" (*An-denken*) quando ricorda che, prima d'essere un "io", è un "tu": prima di declinarsi al nominativo ("io") si declina al dativo ("a me") e all'accusativo ("me") o, meglio ancora, quando ricorda che si declina al nominativo perché è già declinato al dativo e all'accusativo. La fede cristiana attesta: "Io sono amato (*Ich bin geliebt*)". Io sono il "tu" oggetto e destinatario del dono di Dio che mi fa "io". È questo il "ricordo" da cui prende origine e a cui si alimentano un vivere e un pensare «*qualcosa di più, qualcosa di diverso*».

Secondo. L'*io penso* si apre in un "pensiero che ricorda" (*Ge-denken*) quando scopro che nell'amore di Dio, che mi dona a me stesso come "io", mi è destinata una chiamata personale e che, dunque, il mio "io" è sé, essendo risposta e responsabilità. L'io – attesta la fede cristiana – è l'io del F/figlio che risponde in libertà all'amore gratuito dell'Abbà. Per questo, l'io pensa e vive come vocazione e obbedienza all'amore nell'amore.

Terzo. L'*io penso* si apre in un "pensiero rivolto a qualcuno" (*Zu-denken*) quando scopre che l'altro è "io" *come* lo sono io. Il che significa almeno due cose.

Significa che l'io – nel suo pensare e vivere – è tale in quanto pensa e vive in relazione all'altro nella coscienza che anch'egli è un "tu" che – come me – è raggiunto, anzi è voluto e posto come "io" dal sì incondizionato e personale dell'amore di Dio che lo chiama all'amore.

Di conseguenza, significa che «posso concepire il mio pensiero solo in maniera tale che esso sia anche una parola per te»[9]: la mia responsabilità nei confronti dell'amore di Dio che mi dona a me stesso e che mi chiama è, in concreto, responsabilità nei confronti del mio prossimo.

Quarto. Con tutto ciò, il *Denken*, in quanto *An-denken* e *Ge-denken*, non si apre solo in un *Zu-denken*: ma anche in un *Mit-denken*.

Quale la differenza, che a tutta prima può sembrare tanto sottile da sfuggire alla coscienza, ma invece – rimarca Hemmerle – è senz'altro "*entscheidend*"?

Il fatto è questo: in quel *Mit-denken* che corrisponde al *neues Denken* aperto nella ferita dell'io, «non solo io penso all'altro, penso rivolto verso l'altro, ma nel pensiero c'è una sorta di comprensione comunitaria»[10]. Per Hemmerle – è chiaro – la parola *Einverständnis* non ha qui, semplicemente, il significato usuale

8) K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, cit., tr. it., p. 29; Id., *Leben aus der Einheit*, cit., p. 31.
9) K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, cit., tr. it., pp. 28-29; Id., *Leben aus der Einheit*, cit., p. 30: «*Ich kann meinen Gedanken nur so fassen, daß er auch ein Wort für dich ist*».
10) *Ibid.*: «*Ich denke nicht nur dem anderen und den anderen zu, sondern im Denken ist etwas wie ein Einverständnis*».

di "accordo" o di "intesa": dice qualcosa di più profondo e originario, che va interpretato nello spazio di luce disegnato dai precedenti tre punti che illustrano il *trinitarischen Denken*.

Nel *Mit-denken*, in verità, si ha a che fare con il centro in cui io, tu, noi, siamo uno: essendo ciascuno l'altro dell'altro, essendo cioè ciascuno se stesso, "io", nel nostro personalissimo *An-denken*, *Ge-denken*, *Zu-denken*, ma, appunto, con, per, nell'altro. Il fatto è che nell'atto stesso del *Denken* «c'è una specie di parola unica che ci lega e ci è sempre comune»[11], una parola che – spiega Hemmerle – «è veramente la stessa luce in te e in me», così che «c'è davvero qualcosa che avviene nell'unico e identico centro di questo noi»[12].

Il linguaggio di Hemmerle assume qui una tonalità quasi mistica. In realtà[13], egli vuol dischiudere fenomenologicamente – nell'esperienza che tutti facciamo – il messaggio del prologo del quarto vangelo: «In principio era la Parola e la Parola era presso Dio e la Parola era Dio. Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste. In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini; (...) E la Parola carne si è fatto ed è venuto ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,1-4.14).

Il *Mit-denken* è l'espressione esistenziale di questo evento di grazia – ne è la trascrizione nella carne del nostro pensiero e della nostra vita. Significa riconoscere nella Parola che carne si è fatta e che vive in mezzo a noi l'unica Parola che, dall'Abbà, dice "Amore" negli infiniti toni che noi siamo (e con noi tutte le creature): ciascuno essendo e divenendo se stesso, in relazione all'altro, nell'esser uno nell'unica Parola che dice Dio dicendo Amore.

Non afferma proprio questo l'attestazione biblica dell'evento di Gesù? Non è proprio questo la Chiesa di Gesù? «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno (ἷς) in Cristo Gesù» (Gal 3,28). E Gesù è nel Padre e, dunque, noi – in Gesù – viviamo, pensiamo e conosciamo nel Padre, spinti e ispirati dal soffio dello Spirito (cfr. Gv 17,21-23).

Ecco disegnato, in pochi magistrali tratti di pennello, l'acquerello di un *trinitarischen Denk-* e *Lebenstil*.

7. Sin qui, però, non abbiamo ancora detto nulla, di esplicito e di specifico, a proposito del rapporto tra il *Denkstil* e il *Lebenstil*, entrambi da Hemmerle connotati con la qualifica di trinitario. Anche perché Hemmerle stesso – in questo primo capitolo di *Leben aus der Einheit* – non affronta di petto la questione.

È sintomatico, però, che sia all'inizio del percorso che viene a proporre nel capitolo, sia alla conclusione del breve ma intenso percorso, egli ripeta la stessa convinzione e lo stesso invito, e che lo faccia quasi con le medesime parole: «Solo se ci confrontiamo gli uni con gli altri esponendoci al cambiamento nel pensiero e nella vita personale, diventa possibile un cammino interiore ed esteriore che ci

11) *Ibid.*: «*ist etwas wie ein Wort, das uns verbindet und uns je gemeinsam ist*».
12) *Ibid.*: «*Da ist wirklich dasselbe Licht in dir und in mir. Da ist wirklich etwas da, das auf die eine und selbe Mitte dieses Wir zugeht*».
13) Come si desume, in particolare, dal capitolo secondo di *Leben aus der Einheit*.

tocca fino al punto che per questo diventa diverso anche il nostro modo di parlare, di ascoltare, di pensare e di vivere»[14].

Lo stesso invito a «*sich hin aussetzen*» (esporsi a) ritorna nell'ultima pagina del capitolo. Con ciò, l'invito di Hemmerle tocca due atteggiamenti e due movimenti: quello di esporsi e quello di entrare.

Se non ci si espone, non si entra. Entrambi gli atteggiamenti coinvolgono il tutto del mio "io": non è possibile che mi esponga con la vita e resti fuori col pensiero, o che mi esponga nel pensiero ma tenga fuori la vita. Ciò sarebbe, forse, anche possibile in un diverso stile di vita e di pensiero. Ma un *trinitarischen Denkstil* – come Hemmerle ha mostrato disegnandone l'acquerello – per sé implica un *trinitarischen Lebenstil* e viceversa.

L'uno non si dà senza l'altro. L'uno nell'altro s'invera. L'uno dell'altro è radice e frutto.

L'*aus der Einheit* e il *miteinander* che Hemmerle propone dicono anche questo: l'unità nella distinzione di vita e pensiero. Non solo nel senso che, per entrare occorre esporsi in quell'esposizione in cui il pensiero e la vita sono uno nell'atto stesso dell'esporsi, ma anche nel senso che il cammino (*Weg*), che parte da questo spazio (*Raum*) nuovo in cui si entra, è segnato dall'intima tensione polare e sempre di nuovo arricchente – anche se non facile e mai del tutto e definitivamente conquistata – tra *Denkstil* e *Lebenstil*.

8. Una parola per concludere.

Che la proposta e la testimonianza di Hemmerle – perché il suo originale *Denkstil* è stato al tempo stesso, con fedeltà, semplicità e creatività, un originale *Lebenstil* – siano tutt'altro che astratti e definitivi, ma che si accreditino piuttosto come uno stimolo da accogliere e un talento da trafficare, lo sottolinea una parola che torna più volte, quasi a sfumare il paesaggio dell'acquerello che egli disegna. Questa parola è: *Weg*; che è un sostantivo, certo, ma racchiude tutta la dinamicità del verbo, poiché il cammino dice l'atto del camminare che muovendo *aus* procede *miteinander*.

«Se il nostro pensiero e la nostra vita si dilatano in questa maniera, allora abbiamo la condizione fondamentale di come la Chiesa oggi e l'umanità oggi vadano avanti in quest'unico mondo»[15].

Così Hemmerle appone la sua firma all'acquerello che ha dipinto per noi.

L'acquerello è, per eccellenza, la tecnica di chi dipinge viaggiando e all'aria aperta. E in questo acquerello, che ha per soggetto il *trinitarischen Leben-* e *Denkstil*, si tratta proprio di un *gehen* e di un *Weg*.

14) K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, cit., tr. it., p. 18; Id., *Leben aus der Einheit*, cit., p. 16: «*Nur wenn wir uns einander im eigenen Denken und im eigenen Leben auf Veränderung hin aussetzen, wird innerlich und äußerlich ein Weg möglich, der uns so angeht, daß dadurch die Weise zu sprechen, zu hören, zu denken und zu leben eine andere wird*».

15) K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, cit., tr. it., p. 30; Id., *Leben aus der Einheit*, cit., p. 32: «*Wenn unser Denken und Leben sich so erweitert, dann haben wir eine Grundlage, wie Kirche heute und wie Menschsein heute in der einen Welt gehen*».

Ciò chiede entusiasmo e decisione, certo, per esporsi e per intraprendere il cammino. Ma chiede poi anche, di concerto, pazienza e scuola.

Una scuola del cammino, una scuola del *beweglichen Denken*, il pensiero in cammino: ecco, forse, il messaggio che Klaus Hemmerle oggi c'indirizza. Con sguardo sereno, amico e convinto.

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org

ESSERE IN GIOCO. IDENTITÀ E TRASCENDENZA nelle "Tesi di ontologia trinitaria"* di Klaus Hemmerle.



In 1976 Klaus Hemmerle published "Thesen zu einer trinitarischen Ontologie" as a kind of manifesto for thought drawing on Christian faith. In this work various elements of the thinkers who had accompanied the author's formation are given a first systematization. This paper intends to read a key moment of the Thesen (§§ 22-23) in which the structure of games is presented as a structure of being, in order to highlight, firstly, the legacy of his master B. Welte, from which Hemmerle inherits the notion of 'interest', and secondly the consequences of a philosophy that starts with the verb, consequences that are only mentioned in the Thesen and which call for further development. In this sense, the work will be read as a moment of arrival but also of passage towards Hemmerle's more mature thought.

di
GIANLUCA FALCONI

* K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1976; trad. it. *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996. Il presente saggio è stato redatto per una giornata di studio dedicata al pensiero di Klaus Hemmerle, organizzata dall'Institut Catholique de Paris il 7 aprile 2015.

1. Introduzione

La struttura del gioco, come modo di presentare la drammatica dell'essere, sarà il filo conduttore del presente lavoro. All'espressione "essere in gioco", che abbiamo scelto come titolo, possiamo dare diversi significati: essa può indicare il "mettersi in gioco", nel senso di iniziare a giocare, ma anche nel senso di mettere in gioco la propria vita. Leggeremo soprattutto i §§ 22-23 delle *Tesi di ontologia trinitaria* di Klaus Hemmerle[1], pubblicate nel 1976 e dedicate a Hans Urs von Balthasar, dove il gioco è presentato come struttura dell'essere. Le Tesi saranno lette come il punto di arrivo di un percorso che ha la sua origine nella frequentazione di Bernhard Welte, maestro di Hemmerle, e come il primo abbozzo di una nuova prospettiva che, negli anni successivi, prenderà forma. In questo senso la proposta ardita di un'ontologia trinitaria rappresenta una sorta di momento di transizione nel pensiero di Hemmerle. I due paragrafi che prenderemo in considerazione aiutano a mostrare al tempo stesso l'eredità weltiana e la svolta in direzione di un pensiero più personale.

Negli anni in cui Hemmerle scrisse le *Tesi*, era ormai maturo un atteggiamento del suo modo di pensare ereditato da Welte. Bernhard Casper, collega e amico di Hemmerle ed egli stesso allievo di Welte, lo esprime in questi termini: l'intenzione fondamentale di Welte era quella di "promuovere una scuola del vedere… È necessario restare fedeli a ciò che abbiamo visto e corrispondergli con attenzione"[2] per rispettare – con le parole di Hemmerle – "il diritto che ha la realtà di essere percepita da noi senza pregiudizi"[3]. Il corso dedicato a Bonaventura del 1974 e pubblicato nel 1975 con il titolo *Theologie als Nachfolge*[4] (*Teologia come sequela*) è la testimonianza di questo atteggiamento fondamentale del pensiero e le *Tesi* possono essere lette come un modo di rispondere a quest'esigenza. Si tratta, d'altra parte, di un tratto fondamentale del carattere di Hemmerle, un suo atteggiamento di vita. Wielfried Hagemann (autore di una dettagliata biografia di Hemmerle) lo rileva, parlando di un atteggiamento all'ascolto e al dialogo che egli viveva nella chiesa cattolica e tra le chiese, ma anche in un dialogo costante con la società, come atteggiamento per leggere le questioni centrali che il suo tempo gli poneva dinanzi[5]. Le *Tesi* devono essere lette alla luce di quest'atteggiamento che Hemmerle chiama – con Bonaventura – "*pietas* del pensiero"[6]. Nelle *Tesi*, tuttavia, non si tratta semplicemente di un atteggiamento o di un metodo di ricerca. Ciò che l'ontologia trinitaria propone è soprattutto un luogo del vedere che si costituisce nel vedere stesso – sarà ciò che

1) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano,* op. cit., pp. 56-60.
2) B. Casper, «*Verhaltenheit- Zum Stil des Denkens Bernhard Welte*», L. Wenzler (ed.), *Mut zum Denken, Mut zum Glauben*, Herder Verlag, Freiburg - Basel - Wien 1994, p. 153.
3) K. Hemmerle, «*Weite des Denkens im Glaube – Weite des Glaubens im Denkens*», L. Wenzler (ed.), *Mut zum Denken, Mut zum Glauben*, Herder Verlag, Freiburg – Basel - Wien 1994, p. 224.
4) K. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura - ein Weg für heute*, Herder Verlag, Freiburg – Basel - Wien 1975.
5) W. Hagemann, *Klaus Hemmerle. Innamorato della Parola di Dio*, Città Nuova, Roma 2013, pp. rispettivamente 57 e 63.
6) K. Hemmerle, «*Weite des Denkens im Glaube – Weite des Glaubens im Denkens*», op. cit., p. 235.

vorremmo mettere in evidenza nel presente lavoro. Ora, precisamente per rispondere a questa esigenza, il § 22 delle *Tesi* presenta la struttura del gioco come "ciò che rende giustizia ai fenomeni"[7].

Negli stessi anni, Hemmerle tenne un corso all'università di Friburgo in Brisgovia (dove era stato invitato a prendere la cattedra di *Filosofia della religione* che era stata di Welte – Hemmerle aveva seguito i corsi di Welte fin dal 1947), corso che venne trascritto dai suoi allievi e pubblicato anch'esso nel 1976 con il titolo *Vorspiel vor Theologie*[8] (*Preludio alla teologia*). Si tratta di una filosofia della religione, pensata come introduzione alla teologia, e il termine tedesco *Vorspiel* (*preludio*, letteralmente *prima del gioco*) annuncia lo sviluppo dell'opera, scritta tutta a partire dalla metafora del gioco. *Das Spiel*, *das Spielen*, indicano il gioco, il giocare. Nel giocare i giocatori, le regole del gioco, la posta in gioco per la quale i giocatori mettono in gioco loro stessi, si attuano. E se quest'opera mostra una grande consonanza con la filosofia della religione di Welte, le *Tesi*, nelle quali la metafora del gioco è presentata come struttura dell'essere, rappresentano sì un manifesto[9] e la proposta di un progetto di ricerca, ma anche il punto di arrivo e di sintesi di un percorso di studio durato anni.

Nel presente saggio vorremmo focalizzare l'attenzione su un aspetto di questo percorso e in particolare sulla nozione di esistenza presentata da Welte, che costituisce una sorta di sostrato nascosto delle Tesi e della struttura dell'essere come gioco. Per questo motivo, la prima parte di *Preludio alla teologia* ci offrirà importanti punti di riferimento. In seguito vorremmo mostrare come Hemmerle sviluppi la struttura del gioco a partire dalla nozione di interesse e in stretta connessione con la dottrina dei trascendentali dell'essere, per proporre – e sarà l'ultima parte del saggio – una lettura dell'*analogia entis* nel quadro dell'ontologia trinitaria, come Hemmerle la schizza in un articolo degli anni '90, *Das unterscheidend Eine*[10] (e dunque dopo alcuni anni di riflessione), con un importante gesto teoretico che metteremo in evidenza in conclusione.

2. La nozione di esistenza nella filosofia della religione di Bernhard Welte

Nel § 22 delle Tesi, intitolato *La struttura del gioco: identità come elevazione*[11], il gioco è presentato come *un* esempio tra gli altri, per illustrare il concetto di identi-

7) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 56.
8) K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie*, Herder Verlag, Freiburg - Basel - Wien 1976; trad. it. K. Hemmerle, *Preludio alla teologia*, Città Nuova, Roma 2003.
9) Come l'edizione francese del testo titola, cfr. K. Hemmerle, *Thèses pour une ontologie trinitaire. Un manifeste*, Ad Solem Editions SA, Paris 2014.
10) K. Hemmerle, «*Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*», *Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Beiträge zur Religionphilosophie und Fundamentaltheologie* 2, Herder Verlag, Freiburg - Basel - Wien 1994, pp. 333-353; trad. it. «L'uno distintivo. Note sull'interpretazione cristiana dell'unità», *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 81-110.
11) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 64.

tà. Ciò che qui è uno degli esempi proposti, costituisce, al contrario, il contrappunto costante di *Preludio alla teologia*. L'inizio dell'opera è segnato da una domanda centrale: "è tutto un gioco?"[12]. La mia esistenza, la libertà, il mondo, le relazioni con gli altri, la vita, la riflessione, gli studi, la teologia… Tutto questo è un gioco? Da questa domanda prende il via la riflessione di Hemmerle. L'esistenza, con tutto ciò che essa implica, è descritta a partire da questa domanda di senso che la realtà ci pone. La struttura del gioco, lungi dal voler cominciare la riflessione in modo semplicistico, vuole, al contrario, porre l'attenzione sul senso al quale l'esistenza chiama: alla questione del gioco è legata la questione del perché qualche cosa interessa colui che pone la questione. Qui Hemmerle, senza farvi riferimento, assume e propone il risultato di un percorso che era stato di Welte e che Welte stesso proporrà due anni più tardi in *Religionphilosophie*[13]. Nella seconda parte dell'opera Welte abbozza una descrizione dell'esistenza come esistenza nel mondo – l'eredità è evidentemente heideggeriana[14]. Ora, il proprio dell'esistenza è che il mondo, nel quale ciascuno di noi vive, è *il proprio mondo* e, in quando tale, spazio di apertura e di esperienza: esso non è mai neutro[15].

A partire da questa constatazione iniziale, Welte assume il dato di fatto che "noi non siamo né esistiti sempre, né esisteremo per sempre"[16]. Questo dato di fatto pone l'esistenza dinanzi al nulla *prima di noi e dopo noi*: è il nome della *non-esistenza determinata* in quanto nostra. Questo nulla non è neutro, perché esso è il nulla *prima* e *dopo* la nostra esistenza e esso si rende presente a partire dall'essere proprio dell'uomo nel mondo. Il *mio* mondo e la *mia* esistenza sono, in un certo modo, avvolti da questo nulla determinato e non si tratta di una semplice deduzione che dovrebbe riferirsi a un'esistenza generica, ma di una vera e propria esperienza: se l'esperienza del mondo dell'esistenza non è neutra, nemmeno l'esperienza del nulla lo è. Essa è la mia esperienza e di nessun altro. I problemi metafisici fondamentali, quindi, sono sempre e in primo luogo questioni che mi toccano in prima persona, che toccano il mio esistere e il nulla che si determina sullo sfondo del mio essere. E tuttavia, anche se non si tratta di un nulla vuoto (*nichtiges Nichts*[17]), questo nulla in sé non si presenta: nulla ci dice con quale tipo di esperienza abbiamo a che fare. È l'esperienza di qualcosa di assoluto che non si lascia determinare e che si caratterizza per un'ambiguità fondamentale che ci rigetta sempre indietro, in direzione della nostra esistenza positiva, abituale, verso i nostri progetti, verso il nostro futuro inteso come qualcosa di gestibile e governabile. Non è l'esperienza di un oggetto, perché questo nulla è senza limiti (difatti, tutto ciò che

12) K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie*, op. cit., p. 11.
13) B. Welte, *Religionsphilosophie*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1978; trad. it. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, Marietti 1820, Brescia 1985 (citeremo dall'edizione italiana).
14) Invece di utilizzare l'espressione *In-der-Welt-Sein*, Welte preferisce l'espressione *Weltdasein* (cfr. al riguardo O. Tolone, *Bernhard Welt. Filosofia della religione per non-credenti*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 19s).
15) Dire «i satelliti di Giove esistono» o dire «io esisto» – è Welte stesso che propone l'esempio – non è affatto la stessa cosa (cfr. B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, op. cit., p. 42).
16) *Ibid*.
17) *Ibid*., p. 46.

sprofonda in esso, lo fa per sempre, uscendo dalla mia esistenza) e incondizionato (perché nulla può essere strappato al suo potere di nientificazione). La sua ambiguità consiste in questo, nel fatto che, pur trattandosi di un'esperienza, non sarà mai possibile definire se ciò di cui facciamo esperienza è qualche cosa (o qualcuno) che costantemente si sottrae, si nasconde e che resterà sempre inafferrabile, o un puro nulla. Anche se l'esperienza in sé non è mai vuota, poiché essa è un'esperienza che si fa a partire dalla mia esistenza, questo nulla del quale faccio esperienza non si lascia mai determinare. Il nulla è quindi l'altro dell'esistenza, ma esso non esprime semplicemente i limiti di essa: esso è precisamente il nulla "dell'esistenza", il nulla sperimentato "nell'esistenza": "l'esistenza stessa si presenta come il luogo dell'esperienza del nulla … Esistenza e nulla non possono quindi essere pensati come due domini giustapposti, ma come due spazi che si compenetrano"[18].

Ora, da queste riflessioni sull'esistenza, Welte introduce la questione del senso dell'essere. Ciò che definisce l'esistenza e che resta ineliminabile in ogni ermeneutica dell'esistenza è che "l'apertura a diverse esperienze possibili… fa parte dell'esistenza umana nel mondo"[19]. Se esistere è l'atto originario a partire dal quale l'umano è nel mondo e questa apertura si caratterizza come apertura possibile della *mia* esistenza, "il problema del senso non è soltanto un problema astratto e teorico. In esso si radica l'*interesse* vivente per la nostra esistenza… Nell'atto stesso d'agire noi presupponiamo ogni volta il senso che giustifichi tutto"[20], perché esistere, per l'uomo, non può ridursi alla semplice presenza[21]. La questione dell'interesse è, dunque, la medesima questione del senso dell'essere[22]. Ma, dinanzi alla questione del senso dell'essere interpretata come interesse, il problema dell'ambiguità del nulla si scava ulteriormente, perché essa può prendere, per così dire, un doppio volto: essa potrebbe rappresentare sia l'esperienza della possibilità di un nulla che potrebbe aprirsi come una presenza nascosta, ma che, in ogni modo, "preserva il senso del tutto e che dona senso a tutto"[23], sia come "forza di annientamento che distrugge… ogni postulato di senso"[24] e che tocca nel più profondo l'intimo dell'esistenza.

3. Il gioco dell'esistenza nel pensiero di Hemmerle e i trascendentali dell'essere

Queste riflessioni stanno sullo sfondo delle pagine di Hemmerle, che propongono la struttura del gioco come gioco dell'esistenza e dunque come gioco dell'es-

18) *Ibid*., p. 50.
19) *Ibid*., p. 41.
20) *Ibid*., p. 50.
21) Cfr. *Ibid*., p. 42.
22) Come sottolinea Tolone, commentando Welte, il *Weltdasein* "è essenzialmente vivente in un mondo con il quale è sempre *in relazione*" (O. Tolone, *Bernhard Welt. Filosofia della religione per non-credenti*, op. cit., p. 19). Postulato di senso e relazione al mondo esprimono, nella prospettiva di Welte, una sola e unica dimensione essenziale dell'esistenza.
23) B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto*, op. cit., p. 57.
24) *Ibid*., p. 56.

sere: "*una* cosa sola è in gioco: ciò che mi interessa"[25]. Proprio a causa dell'interesse la mia esistenza non è semplicemente una parte del mondo, ma centro del mondo nel quale "l'ego entra in gioco completamente"[26]. L'interesse, come questione fondamentale del senso dell'essere, è dunque il luogo dell'identità che si mette in gioco. Grazie ad essa tutto l'essere si mette in gioco: "la posta in gioco è l'esistenza stessa"[27]. In che modo, dunque, Hemmerle presenta la struttura del gioco? "Sono senz'altro *io* il protagonista del gioco, ma il risultato del gioco mi sorprende, mi colloca in una nuova situazione alla quale reagisco. Nel gioco ricevo un nuovo me stesso"[28]. Non solo: a causa del mio giocare e nel mio gioco, gli altri giocatori, lo stesso gioco con le sue regole e il campo di gioco, accadono e il gioco si struttura come crocevia di origini diverse e molteplici, ciascuna indispensabile.

Se nelle *Tesi* la struttura del gioco è proposta assieme ad altri esempi, quali quelli della vita (del *Leben*, del *vivere*), del linguaggio e del tempo, *Preludio alla teologia* presenta il gioco come una specie di chiave di lettura attraverso la quale Hemmerle legge l'*interesse*, l'*esistenza* e il *linguaggio*. Essi sono visti come tre giochi fondamentali, ovvero come tre punti di vista sull'essere a partire dall'ego, che non possono essere cancellati senza cancellare l'essere stesso. Hemmerle li presenta, dunque, esattamente come la tradizione scolastica presentava i trascendentali dell'essere e rilegge *bonum*, *ens* e *verum*, rispettivamente come *interesse*, *esistenza* e *linguaggio*. Vale la pena rileggere brevemente quelle pagine, per comprendere l'articolazione della struttura del gioco nel discorso sul senso dell'essere.

L'interesse come questione del senso dell'essere-nel-mondo non è semplicemente il senso che io do, a partire da me, all'esistenza che io conduco: esso è anche risposta dell'esistenza a ciò che m'interpella. L'interesse è tensione vivente che mira a un fine. Esso è ciò che la scolastica chiamava *appetitus*, come ciò che chiama l'esistenza fuori di sé. Nell'interesse, una finalità che dona senso all'azione si annuncia. Reciprocamente, questa finalità, proprio in quanto chiamata fuori di sé, non può essere pensata come ciò che è al limite dell'esistenza, come una sorta di suo confine, perché, donandole senso, essa si pone al centro dell'esistenza: "a partire … dalla finalità che alimenta e risveglia l'interesse, la forma si determina"[29]. In questo modo, nell'interesse, si annunciano tre poli: *ciò che si offre* all'*appetitus* come sua finalità e che chiama, *colui* che è chiamato, e l'*appetitus* stesso, come relazione tra i primi due, come "ciò che realizza e fa crescere l'uno e l'altro"[30].

Il secondo gioco è quello dell'esistenza, nel quale tutto il gioco si svolge – si tratta, a nostro avviso, delle pagine più interessanti di *Preludio alla teologia*[31]. L'influenza del pensiero di Welte, in queste pagine, è evidente. Il punto di partenza è l'esistenza dell'ego, come "evento", per mezzo del quale "io realizzo il mio essere". La mia esistenza è *actus*, *Wirklichkeit*, "realtà evenemenziale… che contiene

25) K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie*, op. cit., p. 14.
26) *Ibid*., p. 13.
27) *Ibid*., p. 66.
28) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 57.
29) K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie*, op. cit., pp. 27-28.
30) *Ibid*., pp. 26-27.
31) Cfr. *Ibid*., pp. 37-48.

il mio essere"[32], sorgente e origine della mia esistenza come essere-nel-mondo. Ma al tempo stesso, la mia esistenza scopre se stessa come *già* esistente – e dunque come qualche cosa di ricevuto (anche se in me l'esistere si attualizza in modo nuovo) e come *ancora* esistente, come progetto che deve confrontarsi con la possibilità del nulla che lo avvolge, come tempo futuro che scorre nella mia esistenza senza che io possa pienamente governarlo. *Già* e *ancora* mostrano la temporalità essenziale dell'esistenza e tra il *già* e l'*ancora* si gioca la *debolezza* dell'esistenza, in quanto ricevuta, e la *forza* dell'esistenza come direzione di senso *che può ancora*. Questa forza non è nient'altro che confronto diretto con il nulla determinato che *ancora non è*: essa è forza incrementale, in direzione di ciò che possiede ancora più forza e potere e che si confronta con il mondo intero dell'esistenza. Essa è *Welt-macht*, secondo l'espressione di Welte, come "libertà cosciente di potere"[33]. Ora, è precisamente il modo di pensare questo potere che determina i *significati* dell'essere in generale. La storia della filosofia ne ha proposte numerose interpretazioni e Hemmerle propone alcuni esempi tratti dalla tradizione (che legge ora l'essere come sostanza, ora come oggetto; ora come soggetto che pensa l'essere, ora come ciò che nessun linguaggio può significare, sempre eccedente riguardo alle sue determinazioni e che si oppone ad ogni possibile operazione del pensiero; o anche come il processo che torna a se stesso per dedurre a partire da sé tutta la realtà). Le differenti prospettive non sono analizzate, ma un'osservazione di Hemmerle mostra già una postura del pensiero che sarà sviluppata negli anni seguenti: "il tutto può essere pensato e possiamo riflettere riguardo al tutto a partire da differenti punti di vista, perché il tutto si stabilisce come tale precisamente *grazie alle differenti prospettive*"[34]. Potremmo dire, in questo senso, che Hemmerle, qui, esce da una prospettiva metafisica che vorrebbe definire una sola prospettiva come la sola vera, per dirigersi verso una prospettiva che legge l'essere come evento di relazione tra *già* e *ancora*, tra *debolezza del riceversi* e *potere della forza*. L'evento dell'essere è dunque relazione come "struttura che permette ai diversi giochi di mettersi in gioco"[35] e che li determina l'uno in relazione all'altro e li mette in comunicazione. Ma il luogo di questo gioco fondamentale è l'ego come luogo d'incontro, come evento nel quale debolezza e potere dell'esistenza diventano luminose e si mostrano, senza essere ridotte l'una all'altra – qui, certamente, il pensiero di Balthasar gioca un ruolo importante per ciò che riguarda l'esigenza di evitare ogni forma di riduzionismo[36]. In questa relazione tra debolezza e forza l'evento della relazione dell'essere si realizza come dono-di-sé, come esistenza che si mette in gioco. Grazie al gioco dell'esistenza, il gioco intero si dona e ci chiama a metterci in gioco.

Un ultimo gioco, anch'esso fondamentale, è il linguaggio. Hemmerle lo presenta come ciò in cui il gioco dell'essere viene alla luce per mezzo dell'espressione. Secondo una dinamica che sarà centrale nelle *Tesi*, il linguaggio è al tempo stesso

32) *Ibid*., p. 38.
33) O. Tolone, *Bernhard Welt. Filosofia della religione per non-credenti*, op. cit., p. 16.
34) K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie*, op. cit., p. 47.
35) *Ibid*.
36) Cfr. H.U. Von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1963.

il luogo della concrezione[37] dell'essere, ma anche il luogo della sua elevazione per mezzo della parola, perché grazie al linguaggio l'essere diviene evidente: nel linguaggio la concrezione dell'evento della relazione si eleva; mentre "l'essere s'abbassa nel linguaggio, nel linguaggio l'essere aumenta"[38], perché nel linguaggio l'essere si determina, si differenzia e sfugge al nulla vuoto indifferenziato[39]. E poiché l'essere in quanto relazione si dà in parole, nello stesso evento, colui che parla si dà fuori di sé: egli si offre nello spazio che è il linguaggio stesso. Qui l'oratore, il recettore, la libertà dell'espressione e la possibilità di ricevere il messaggio, s'incrociano nel tempo del discorso, costituito dal passato della lingua e dal presente dell'evento. E, ancora, proprio poiché la parola significa le cose e nella parola le cose si danno in una figura (*Gestalt*), l'evento della relazione dell'essere prende una forma e si differenzia nelle diverse formulazioni: "senza una forma, nessuna sorgente originaria si dà; nella forma, la sorgente originaria, che è innanzitutto identità con se stessa, diviene al tempo stesso altro da se stessa, in una sorta di estraneità a sé"[40]. La parola porta in evidenza, dunque, una tensione tra il detto e l'indicibile e vive di questa tensione. Il presente della parola detta diviene *il luogo del verbo*, come "realtà pregna"[41] del linguaggio.

Ma nessuna parola si dà se essa non è al tempo stesso indirizzata a qualcuno. Nel gioco del linguaggio, le molteplici origini, come ciò che si dice e ciò che è detto, l'indicibile e la sua forma, devono completarsi grazie agli interlocutori che prendono parte al dialogo. Per il linguaggio, il gioco dell'esistenza, oltre che *già* e *ancora*, diviene esistenza *con gli altri* e il gioco dell'interesse diviene incontro di interessi molteplici. Nel linguaggio, il senso della parola *adaequatio* che la tradizione utilizzava per indicare la verità è, al tempo stesso, *adaequatio ad rem et ad alium*[42]. Nel linguaggio si rende evidente la compenetrazione reciproca dei trascendentali *bonum*, *ens* e *verum*; solamente grazie al linguaggio, infine, nel gioco si mostra il trascendentale *pulchrum* come manifestazione dell'essere, nel quale anche l'*unum* (come essere se stessi) e l'*aliud* (come essere-altro-da-sé) trovano la loro propria dinamica.

A partire dai trascendentali riletti nei termini appena espressi, l'esempio della musica, proposto da Hemmerle nelle *Tesi* come una forma del gioco, è pienamente comprensibile. Nella musica si svela al tempo stesso e in modo del tutto particolare la dimensione temporale dell'essere legata al verbo. Nella musica, tutte le origini sono ben presenti: il compositore, il musicista, le regole dell'armonia, i

37) Cfr. K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie*, op. cit., p. 98.
38) *Ibid*., p. 50.
39) Anche se Hemmerle non vi fa riferimento, per le riflessioni sul linguaggio è probabile che egli sia debitore a Balthasar, o almeno che debba essere messa in evidenza una profonda sintonia tra i due autori. (cfr. H.U. Von Balthasar, *Wharheit. Bd. I: Wahrheit der Welt*, Benzinger, Einsiedeln 1947 e H.U. Von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. *Bd. I: Schau der Gestalt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1961).
40) K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie*, op. cit., p. 59.
41) *Ibid*., p. 67.
42) Negli anni '70, a nostro avviso, Hemmerle non aveva ancora misurato la portata della struttura delle origini molteplici che il gioco apriva. *Das unterscheidend Eins* (del 1994) mostrerà ulteriormente la ricchezza di questa prospettiva. Diremo qualcosa al riguardo nelle nostre conclusioni.

materiali di cui gli strumenti sono fatti, il luogo dove la musica è suonata[43], il brano eseguito, che non è sullo spartito, ma solo nell'atto del suonare che gli dona una nuova esistenza. E nell'evento della musica il tempo che entra in gioco non è solo il tempo dell'esecuzione, ma anche l'arco del tempo passato tra il tempo dell'autore e il tempo dell'interprete. Nella musica, insomma, gli elementi dei trascendentali dell'essere e le origini molteplici sono tutti particolarmente evidenti.

4. Pensare nel verbo: il limite come universale

Pensare l'identità come atto nel quale le origini molteplici si realizzano, significa pensare la realtà come processo, nel quale il rischio sarebbe quello di interpretare ogni determinazione solo nel quadro di questo processo e in funzione di esso e di pensare l'ontologia trinitaria come una sorta di ontologia hegeliana camuffata. Hemmerle è cosciente del rischio e più volte traccia delle piste di riflessione per non cadere nella trappola di una totalità prigioniera di se stessa nella struttura del soggetto (che risulterebbe essere, dunque, la sola vera origine che condurrebbe *a posteriori* tutto il processo). Nelle *Tesi* Hemmerle formula l'obiezione in questi termini: se il verbo è la nuova parola chiave dell'ontologia, che cosa ne è del sostantivo[44]? Se il gioco si gioca come trascendenza, elevazione e trasformazione, per mezzo delle quali l'identità si determina, in che cosa consiste precisamente questa determinazione? In che modo le origini differenti si articolano nel gioco, per mezzo del quale queste stesse origini si mettono in gioco? Dopo aver letto i trascendentali come tensione drammatica tra *ciò che si offre all'interesse* e *colui che è interessato* (*bonum*), tra debolezza dell'*essere già* e forza dell'*essere ancora* (*ens*), tra l'*indicibile* e la *forma* nella quale ogni volta l'indicibile si mostra (*verum*), mettendo l'accento sull'*interesse*, la *relazione* e il *verbo* nel quale le origini molteplici si esprimono, l'intenzione di Hemmerle è quella di recuperare, a partire dal verbo, i poli in tensione reciproca. L'accusa di hegelismo, che Hemmerle anticipa, è centrale, perché, se una legge qualsiasi governasse la tensione, questa stessa legge si mostrerebbe alla fine come la sola e vera origine del tutto (che si tratti di un'origine personale o impersonale, razionale, irrazionale o sovrarazionale, qui non ha importanza) e il sostantivo, ovvero ogni determinazione, non avrebbe alcuna identità in se stessa e, in fin dei conti, non sarebbe possibile nessuna reale possibilità di uscire da sé. È la struttura stessa del gioco che qui è in questione: una sorta di statuto dell'identità è necessaria nel processo, perché la consistenza del reale non si dissolva.

Nel § 23 delle *Tesi* la risposta alla possibilità di un'interpretazione idealistica dell'ontologia trinitaria è schizzata in tre momenti che conducono a una definizione dell'*analogia entis* nel quadro dell'ontologia trinitaria. Il primo momento è l'implicazione del pensiero nel gioco: i diversi momenti del gioco diverrebbero elementi costitutivi di un sistema se "il pensiero restasse confinato alla distanza

43) Nella lingua tedesca il verbo *spielen* indica sia il giocare, sia il suonare uno strumento.
44) Cfr. K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 58.

della mera contemplazione, se il compimento concettuale complessivo si obliasse nel gioco dei concetti, invece di *darsi nell'accadere del dar-si*"[45]. È evidente che qui Hemmerle fa riferimento all'*Introduzione* della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, là dove la coscienza guarda a distanza, per così dire, le proprie esperienze a partire dalla verità pensata come risultato[46]. Il fatto che il pensiero sia implicato nell'evento del gioco dell'essere, fa sì che l'ontologia trinitaria non si elevi a una sorta di sguardo neutro, a una sorta di fondamento dei fondamenti, che dovrebbe proporre finalmente *la* verità riguardo al reale. Hemmerle lo sottolinea negli anni '70 e ancora più decisamente negli anni '90[47]. Il proprio di un'ontologia trinitaria è che il pensiero è implicato esso stesso nel gioco concettuale[48] nel quale essa si lascia condurre e determinare nell'atto del gioco e si riceve esso stesso nel processo della realtà che avviene. Sempre implicato, il pensiero non sta mai a distanza. È in questo senso che una logica, che volesse svilupparsi da un'ontologia trinitaria (possiamo evidentemente farvi solo un breve accenno, perché l'argomento meriterebbe d'essere indagato), può essere considerata come trascendentale, ma non nel senso kantiano del termine, perché essa non sarà una dottrina delle categorie, dei concetti puri dell'intelletto, che dovrebbe dirigere la conoscenza e costituire la realtà. Per una logica trascendentale il mondo non può essere pensato e guardato come già dato: la realtà e il senso dell'esperienza si costituiscono nell'esperienza stessa. Le modalità, per così dire, della relazione *noesi-noema*, si instaurano nel processo del gioco e dell'identità come trascendenza. E dunque, se il senso è la realtà che si dona nel gioco, ma un mondo in sé non si dà, allora la realtà non trova nel *cogito* che la pensa il suo punto di vista neutro, come propone Hegel. Nella relazione delle origini molteplici, delle quali il *cogito* fa parte, il fondamento della realtà si sposta dalla sostanza e dal soggetto, in fin dei conti, alla realtà stessa *che è il gioco dell'essere*. E qui diviene finalmente chiaro come Hemmerle, grazie all'ontologia trinitaria, vuole rispondere all'esigenza centrale della sua ricerca, che abbiamo richiamato all'inizio del presente lavoro, ovvero all'esigenza di un'aderenza al reale di ogni possibile riflessione.

Il secondo momento del percorso di recupero del sostantivo è dato dalla descrizione di ciò che i giocatori mettono in gioco nel gioco dell'essere. L'essere è qui in gioco solamente perché, ogni volta, *l'essere in gioco dei giocatori* significa *mettere in gioco se stessi*. La posta in gioco è "il dono di sé. Solo nella serietà di un tale impegno la realtà entra realmente in gioco"[49]. Come il *vivere* si realizza *vivendo*, il *gioco giocando*, il proprio del *dono* è che esso *dona* e comprende solo ciò che dona. È dal dono-di-sé che Hemmerle riconduce le origini molteplici all'univocità

45) *Ibid*.
46) Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1996, *Prefazione* § 20 e *Introduzione* § 13.
47) Cfr. K. Hemmerle, «*Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*», op. cit., p. 344.
48) Cfr. K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 58.
49) *Ibid*.

dell'amore – qui Hemmerle legge, con Balthasar, Siewerth[50]. La drammatica dell'elevazione implica il mettersi in gioco di tutta l'esistenza in modo sempre nuovo ed è "così che si costituiscono la sostanza, l'essere-se-stessi e le distinzioni"[51]. La determinazione dunque – ed è il terzo momento – non si definisce come essere determinato in se stesso, ma piuttosto come la "pelle"[52] per la quale ogni origine può toccare ed essere toccata: "il corpo vivente (*Leib*) che una vita si forma, la figura (*Gestalt*) nella quale un processo si sviluppa, sono la manifestazione nella quale l'interno si conserva e si salvaguarda e nel quale, al tempo stesso, si apre e si annuncia"[53].

Le *Tesi* non sviluppano questo tema del limite come luogo della differenziazione. Questo stesso tema, tuttavia, sarà centrale nell'articolo pubblicato postumo nel 1994 (*Das unterscheidend Eine*, da noi già citato), che sembra mettere l'attenzione precisamente – anche se non vi si fa direttamente riferimento – a questo terzo momento della ripresa del sostantivo a partire dal verbo. Come nel caso delle *Tesi*, dedicate a Hans Urs von Balthasar, il testo venne scritto in occasione di un altro anniversario. Il destinatario era Peter Hünermann, collega di studio e di lavoro di Hemmerle. Si tratta di un commento a una citazione di Hünermann[54], a partire dalla quale Hemmerle rilegge la questione tradizionale dell'uno e dei molti. Diversamente da *Preludio alla teologia*, il punto di partenza non è più *una delle possibili origini* del gioco (l'uomo come apertura all'essere), ma l'Uno e l'Unico, Dio che si rivela[55], dal quale la realtà è vista. Si potrebbe dire, in questo senso, che nell'articolo del 1994, Hemmerle lascia emergere il *proprium* cristiano per tentare di presentare alcune categorie tipiche di un pensiero che pensa alla luce della rivelazione di Dio come l'Unico, in Gesù Cristo per mezzo dello Spirito. Guardando, dunque, alla struttura del gioco, le regole del gioco sono date dal ritmo trinitario[56].

Ora, nelle *Tesi*, l'analogia dell'essere è presentata come "l'essere l'uno nell'altro e l'uno fuori dell'altro dell'essere, il cui significato profondo si rivela l'es-

50) Sull'amore come "trascendentale assoluto" cfr. G. Siewerth, *Metaphysik der Kindheit*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1957, p. 63.
51) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 59.
52) *Ibid*.
53) *Ibid*., p. 60.
54) "La rivelazione del sacro come evento della storia non si manifesterà pertanto nell'annuncio di una struttura di uomo e umanità, mondo e mondi. Le diverse testimonianze avranno piuttosto strutture diverse, ma proprio in questo modo dimostreranno che la comunità sa di essere inviata in tutti i mondi e in tutti i tempi all'umanità intera, non per cambiare questi mondi e uomini – essi infatti *sono*, devono e possono essere; essi sono i tempi e gli uomini che il sacro vuole – ma per chiamare gli uomini nei loro mondi con nome nuovo" (P. Hünermann, *Der Durchbrich geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf York von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie*, Herder Verlag, Freibur-Basel-Wien 1967, p. 407).
55) Cfr. K. Hemmerle, «*Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*», op. cit., p. 336.
56) Cfr. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, p. 559 e K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., pp. 65-67.

sere-uno-per-l'altro"[57]. L'analogia si gioca, dunque, esattamente al limite, per così dire, là dove la relazione tra gli esseri si pone. E proprio il limite è presentato come "il comune", come l'"universale"[58] tra gli esistenti. È dunque il limite il luogo dell'analogia. *L'Uno distintivo* rappresenta allora il tentativo di descrivere il limite, il comune dell'essere, come luogo del gioco e, nella descrizione del limite, il ritmo trinitario offre alcune chiavi di lettura che potrebbero essere viste come una sorta di categorie, in quanto descrivono la struttura dell'essere.

5. Intellectus unitatis

Unitas quaerens intellectum è il titolo dell'ultima parte dell'articolo del 1994 e, secondo le esigenze di un pensiero che si lascia determinare dall'evento trinitario (come le *Tesi* avevano proposto), Hemmerle cerca di presentare brevemente alcune categorie specifiche, che dovrebbero descrivere il ritmo dell'analogia, per mettere in evidenza ciò che vi è di *comune*, di *universale*, nell'unità delle origini molteplici. Ne propone quattro. La prima di esse, l'*essere in relazione*, riprende i risultati delle riflessioni degli anni '70 e sintetizza le acquisizioni delle *Tesi*: l'unità delle origini per mezzo della relazione non significa una deduzione a partire da un principio, né la cancellazione delle differenze e neppure una sorta di accordo reciproco che lascerebbe i poli nella loro indifferenza reciproca. Essa è implicazione immediata e reciproca dei poli nella relazione, che s'istituisce essa stessa come tale grazie a questa implicazione nel gioco dell'essere[59]. Essa è, per utilizzare le parole delle *Tesi*, "movimento… ritmo del donare che dona se stesso, *agape*"[60]. La seconda categoria deriva dalla prima, come sviluppo della struttura del gioco, per il fatto che i poli si contengono gli uni gli altri reciprocamente nell'evento della relazione. Così il limite acquisisce un carattere *pericoretico*: "ogni polo è il tutto e porta in sé l'altro"[61]. A partire dalla relazione e dalla pericoresi, la terza categoria annuncia il prezzo del gioco, la *chenosi*: "essere nell'altro come in se stesso è possibile solo uscendo da sé, abbandonandosi, spogliandosi di sé"[62]. Hemmerle fa qui riferimento, evidentemente, alla *Lettera ai Filippesi*[63], per interpretare la spogliazione di Cristo non come rinuncia alla sua divinità, ma come la sua più alta

57) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., pp. 61-62.
58) *Ibid*., p. 61.
59) K. Hemmerle, «*Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*», op. cit., pp. 347-348.
60) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 50.
61) K. Hemmerle, «*Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*», op. cit., p. 348.
62) *Ibid*., p. 349.
63) «Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2, 6-8).

rivelazione. Nel carattere chenotico, che si mostra nel limite della relazione, l'identità si mostra quindi propriamente come trascendenza: non si tratta dunque di perdere la propria identità per entrare in relazione, ma di affermare la *spogliazione nella relazione come identità*[64] e dunque presentare radicalmente l'ontologia trinitaria come "ontologia dell'amore"[65] e del dono di sé. L'ultima categoria è data dal carattere storico e sempre evenemenziale della relazione. L'unità delle origini molteplici non è mai data una volta per tutte: essa non sarà mai "trascorsa"[66], anche se sempre fondata nella relazione stessa.

6. Conclusione

Per concludere vorremmo proporre due annotazioni, che imporranno a loro volta nuove questioni, la prima riguardo alla nozione di chenosi e la seconda riguardo all'ontologia trinitaria come disciplina.

Un'ontologia trinitaria pensata sotto il segno del gioco non può non confrontarsi con ciò che vi è di tragico nell'esistenza – non fosse altro che per ottenere credibilità[67]. Al riguardo, il carattere chenotico dell'ontologia di Hemmerle mostra uno spostamento concettuale significativo rispetto alla filosofia della religione di Welte. Descrivendo il trascendentale *ens*, *Preludio alla teologia* aveva presentato l'esistenza come tensione tra *debolezza* (che caratterizza il *già* dell'esistenza) e *forza* (che doveva confrontarsi con la resistenza del nulla che avvolge l'esistenza vista come possibilità). Il cammino che le *Tesi* aprono verso la chenosi (il dono-di-sé) come categoria ontologica percorre un'altra via per intendere questa forza. Dove Welte aveva visto una tensione indefinita in direzione del mondo, come libertà cosciente di potere (*Welt-macht*), Hemmerle vede una forza di tutt'altro genere, concepita come forza del *lasciar-essere-l'altro*, e vede in questo *lasciar-essere* una determinazione essenziale dell'essere in generale. La riflessione degli anni '90 approfondisce questa dimensione e possiamo evidenziare che, tra *Preludio alla teologia*, le *Tesi* e *L'Uno distintivo*, la concezione di questa forza ereditata da Welte è mutata: nel *Preludio*, la forza è ciò a partire dal quale "io attualizzo me stesso"[68]; nelle *Tesi* diviene, partecipando alla trasformazione drammatica del gioco, *essere-se-stesso* nel *dono-di-sé* fino a *lasciar-essere* anche ciò che sembra contraddire la realtà del gioco ("la colpa, la solitudine, il dolore per la caducità dell'uomo, l'impossibilità a raggiungere il fine prefissato"[69]) e che viene assunto dalla chenosi del Figlio; ne *L'Uno distintivo*, infine, la chenosi esce da un quadro, per così dire, regionale, per divenire un'effettiva categoria dell'essere in generale,

64) Cfr. K. Hemmerle, «*Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*», op. cit., p. 349.
65) *Ibid.*
66) *Ibid.*
67) Hemmerle stesso anticipa l'obiezione (cfr. K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 68).
68) K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie,* op. cit., p. 43.
69) K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, op. cit., p. 68.

che impregna la realtà tutta intera. In questo senso, l'ontologia trinitaria dovrebbe potersi confrontare – sarebbe una pista di ricerca – con ciò che vorrebbe contraddire l'ontologia stessa (della sostanza, dello spirito o del gioco, poco importa). In che modo, quindi, l'ontologia trinitaria si lascia interrogare, per esempio, dal nichilismo? E, riguardo al vuoto nulla, che cancellerebbe ogni senso dell'esistenza, quale ampiezza possiede il carattere chenotico della relazione?

L'ontologia trinitaria nasce e si sviluppa essa stessa grazie al gioco e nel gioco delle origini molteplici, a partire dalla parola chiave che è il verbo, nel processo dell'uscita e della ripresa di sé. Essa vuole essere il luogo della *pietas* del pensiero come sguardo coinvolto nel mondo e che resta sempre aperto, senza livellare i propri contenuti in se stessa[70], ma che si realizza, si costituisce e si riceve nell'atto stesso che il fenomeno inaugura. L'ontologia trinitaria, dunque, struttura se stessa come elevazione, come identità nella trascendenza: in questo senso essa resta nel verbo, per rispondere all'esigenza che Hemmerle aveva ereditato da Welte d'una *adaequatio* al reale che non si riducesse alla semplice astrazione. Ma il termine "elevazione" che Hemmerle utilizza per indicare l'atto della realtà, non può indicare, guardando all'ontologia trinitaria come scienza, un livello superiore, più fondamentale, che stabilirebbe una sorta di gerarchia dei contenuti e delle discipline, come se l'ontologia trinitaria, insomma, volesse considerarsi una nuova filosofia prima. Per l'ontologia trinitaria stessa, elevazione significa "atto": essa, come disciplina, come spazio di ricerca, come luogo del pensare, vive dello stesso gioco e della stessa *trasformazione drammatica*[71] che essa propone per avvicinarsi alla realtà. In questo senso, l'ontologia trinitaria non è innanzitutto una nuova ontologia che dovrebbe accordare realtà a domini del pensiero tra di loro eterogenei, o incompatibili, perché la finalità non è quella di armonizzare contenuti già dati; non si tratta nemmeno dunque di un luogo di dialogo tra filosofia e teologia; allo stesso modo, essa non fonda una nuova logica o una nuova struttura formale. Queste conseguenze accennate, mentre escludono possibili interpretazioni della proposta di Hemmerle, spingono a un dominio del "filosofico" che non potrà essere solo quello della pura riflessione, ma che dovrà aprirsi a una implicazione dell'etico nel teoretico[72]. In che modo, dunque, i domini dell'etica e del puro pensiero si fecondano reciprocamente? Non solo: in questa trasformazione drammatica della disciplina, come può l'ontologia confrontarsi con altre discipline, in un'apertura che non dovrebbe cedere in nulla quanto al rigore scientifico, ma che dovrebbe ciononostante fare in modo che l'ontologia sia realmente coinvolta nel processo?

Nel mese di novembre del 1993, Hemmerle offrì, come una sorta d'introduzione ad un convegno di vescovi, una sua testimonianza. Il 24 gennaio successivo sarebbe morto. In essa, con lo stile che gli era proprio, ritroviamo molti dei temi che abbiamo toccato nel presente lavoro, e in particolare un atteggiamento di contemplazione della realtà, che cerca fino in fondo di rendere giustizia a ciò che

70) Cfr. *Ibid*., pp. 53s.
71) Cfr. *Ibid*., p. 56.
72) Sembrano andare in questa direzione, ad esempio, le proposte di Fabris (cfr. A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010) e di Coda (cfr. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, op. cit. e P. Coda, *L'ontologia trinitaria. Che cos'è*, in «Sophia», 2012, n° 2, pp. 159-170).

si mostra, un atteggiamento che aveva caratterizzato tutta la sua vita. Egli racconta di una passeggiata in montagna nel Vallese, in Svizzera. Con questo brano, trascritto conservando lo stile dell'italiano di Hemmerle, vorrei concludere.

> "Queste passeggiate … si facevano sempre lungo una strada che circondava una cima, sempre alla stessa altezza di 1250 metri… Io… mi fermavo ogni dieci metri per stampare nella mia anima una situazione, una bella veduta. E dopo cinque metri il panorama era totalmente cambiato e mai nella mia vita avevo visto con che rapidità cambiano le prospettive, e non avrei potuto dire quale prospettiva fosse la più bella: ogni combinazione, ogni costellazione era un avvenimento e una sorpresa totalmente nuova. E cosi ho visto il mondo in una maniera nuova… Perché ho capito che quelle relazioni, quel comportarsi dell'uno all'altro, questi tagli nei quali le linee si tagliano e si incrociano, sono veramente una pienezza infinita di possibilità dell'incontro della stessa realtà: questo monte, questo monte, questo monte, questa valle; ma in prospettive sempre nuove, e io non posso dire: questa è la vista giusta e l'altra no; ma io devo camminare e devo far incontrare queste diverse prospettive, queste diverse linee. E così devo vedere che in quel Dio al quale crediamo, tutte le realtà create, tutte le persone create, tutto è contenuto per un incontro e un incrocio sempre nuovo; per un'infinità di bellezze che non si escludono, ma che si includono e che sono un unico incanto e un unico canto della bellezza. … [Sulla terra] io devo lasciare una vista per averne un'altra; in Dio lascio una vista ed essa rimane. È una contemporaneità che non mi opprime, come universalità, ma è un'unica danza, un unico incontro, un unico gioco, il cantico nuovo"[73].

GIANLUCA FALCONI
Professore incaricato del corso Lineamenti di fenomenologia presso l'Istituto Universitario Sophia
gianluca.falconi@iu-sophia.org

73) K. Hemmerle, *Convegno ecumenico dei vescovi amici del Movimento dei focolari. Ultime esperienze spirituali*, Castelgandolfo, Inedito, 1993. L'intervento di Hemmerle (del 14 novembre), in lingua italiana, era improvvisato. Abbiamo mantenuto i termini con i quali egli si é espresso, permettendoci di rivedere solo i tempi verbali quando questi erano manifestamente errati.



TEMI E PROSPETTIVE DELLA TEOLOGIA TRINITARIA CONTEMPORANEA*

di
GONZALO ZARAZAGA, SJ.

Theology, as the search for an intellectual explanation of faith, has always been nourished and expressed using concepts and models of understanding that would enable it to deepen faith and transmit it in a manner appropriate and accessible in new cultural and historical contexts. An analysis of the historical development of the treatise on God and the Trinity can show how theology was first built on the premises of the paradigm of substance and only later from the paradigm of subject. Today, changes brought about by science - such as the theory of relativity, quantum field theory, and other theories such as the Big Bang and the slow process of the formation of the universe - together with our experience of living in a tightly structured and binding world of interconnections, point in the direction of a new communicative and relational paradigm that allow us to rethink the triune God as a perichoretical communion of love.

* Presentiamo, in maniera più breve e riassuntiva, le proposte pubblicate da G. Zarazaga in *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca 2004, pp. 249-320.

1. Dal paradigma della sostanza al paradigma del soggetto

Chiunque cerchi di studiare la dottrina della Chiesa su Dio si accorgerà, prima o dopo, che la grande sfida della teologia trinitaria risiede nel riuscire ad articolare concettualmente il paradosso che la fede confessa[1]: Dio è uno ed è, allo stesso tempo, Padre, Figlio e Spirito Santo. Fin dagli inizi della sua predicazione, la rivelazione cristiana ha dovuto muoversi nel contesto di un incontro fra due culture diverse: da un lato la cultura greca, e dall'altro il giudaismo. Possiamo dire che il cristianesimo è stato chiamato a realizzare la sintesi fra queste due matrici culturali. Tale sintesi è la culla dove si è formato il pensiero occidentale. In questo scenario, l'evangelizzazione cristiana ha dovuto porre un'attenzione particolare perché la fede trinitaria non fosse interpretata come un politeismo mitologico e pagano. Era dunque imprescindibile lasciare intatto il carattere monoteista della fede in Gesù Cristo. Nel contesto dell'incontro con la cultura greca, la preoccupazione di mantenere la fede in un unico Dio ha condotto ad affermare con forza l'unità divina accanto alla consolidata struttura concettuale greca; tale prospettiva ha portato a designare l'aspetto unitario con l'aiuto di concetti come natura, essenza e sostanza. La diversità di Padre, Figlio e Spirito Santo, dal suo canto, fu trasmessa attraverso termini tecnici come *ipostasis*, *prosopon*, persona.

Tuttavia, l'unità e la diversità di Dio, espressi per mezzo di questa serie di concetti, non sono sufficientemente articolati, poiché potrebbero essere interpretati come momenti giustapposti, come elementi messi uno accanto all'altro e che, o vengono sommati e producono una totalità del composto (incorrendo nell'idea di una quaternità divina) o sono assorbiti uno nell'altro, giungendo, a mio avviso, a una sorta di modalismo (se si lasciano sparire le differenze personali) o a un triteismo (se si dimentica la costitutiva unità delle persone). Dinanzi a questi pericoli c'era bisogno di ricordare che Dio è una realtà assolutamente semplice. Non è affatto la *somma* di *una* essenza e *tre* persone. Non deve nemmeno esserci l'idea di una dissoluzione dell'unità o della differenza. In Dio non c'è una priorità dell'unità che conduce all'eliminazione della distinzione tra le persone e nemmeno una priorità della differenza tale da concepire l'unità come il risultato *a posteriori* dell'azione delle persone. Unità e differenza in Dio dovrebbero essere pensate in assoluta simultaneità.

In questa ricerca di equilibrio ed articolazione, fu San Tommaso a raggiungere l'elaborazione sistematica più riuscita, curata e completa. Approfondendo le idee dei Cappadoci e di Agostino, egli giunse a concepire le persone divine come *relazioni sussistenti*. In questo modo tentò di articolare la distinzione senza confusione con l'essenza divina. Le persone non sono individui separati, totalmente autonomi e indipendenti l'uno dall'altro, bensì sono distinte in quanto realizzano relazionalmente l'unica divinità. San Tommaso preferirà parlare di una essenza *in* tre persone e tre persone in una stessa essenza, anziché parlare di tre persone *del-*

1) Questa idea di "paradosso" come una chiave importante per la teologia trinitaria è centrale nell'opera di R. Ferrara, *El misterio de Dios. Correpondencias y paradojas*, Sígueme, Salamanca 2005.

la stessa essenza, perché le persone non derivano da una essenza che è qualcosa di distinto o previo rispetto a loro[2].

Con questo non si sono date soluzioni definitive a tutti i problemi al riguardo; mancava precisare ancora di più cosa si intendesse con essenza. San Tommaso aveva cercato di definire l'essere di Dio come *Ipsum esse per se subsistens*. Ma non si parlava ancora delle persone e con ciò rimaneva una certa ambiguità in ordine alla comprensione di un "Dio Uno", sussistente in se stesso come tale e, dunque, che esiste come una sostanza unica, non personale.

Proprio per questo Riccardo di San Vittore affermava che Dio non può essere definito propriamente come *sub-stantia* nel senso di una identità chiusa in se stessa. Dio non ha bisogno di nessuna infrastruttura, nessun *sub-jectum* o *substrato* dove fondare la sua realtà[3]. Anzi, Dio possiede piuttosto una essenza sopra-sostanziale[4].

In realtà lo stesso Aquinate cercava di dimostrare come quell'unità sostanziale non consiste in una sostanza distinta dalle persone, ma si radica proprio nelle stesse persone. Per questo, non si deve partire da una sostanza, ma dalla persona concreta del Padre che la comunica eternamente al Figlio per consegnarla, con lui, allo Spirito Santo.

Tuttavia neanche con questo tentativo si sono risolti definitivamente i problemi. La domanda che sorgerà è, se il Padre deve essere pensato come il vero portatore iniziale della natura divina per antonomasia[5], sussistente per se stesso, e dunque con una certa anteriorità (sebbene sia solo logica e non cronologica) rispetto al Figlio e allo Spirito Santo; ovvero come se il Padre fosse una persona assoluta, in se stessa e per se stessa, e non tanto in-relazione, come il Figlio e lo Spirito Santo, loro sì costituiti in virtù del rapporto trinitario[6]. Tutta questa problematica si rimette in questione con particolare acutezza nella teologia con la modernità, i suoi nuovi concetti e le sue prospettive, di cui espressione peculiare è l'importanza assunta dalla categoria del soggetto. Infatti, nella modernità la filosofia non muove dall'ente oggettivo colto alla luce dell'idea di sostanza, ma assume come aspetto prioritario la ragione umana e la sua capacità d'interrogarsi, di conoscere e ordinare la realtà. Si ergerà, così, un nuovo principio ontologico: la verità si trova nella ragione e non negli oggetti materiali. Descartes, Kant e Hegel possono essere considerati come i tre grandi pensatori che segnano lo sviluppo di questa nuova comprensione della realtà. Il soggetto è la misura di tutte le cose. Costui è colui che costruisce le scienze, il luogo dove risiede il sapere, l'essere che definisce la coscienza etica, la coscienza sociale. L'Io di Descartes si trasforma in Hegel nel soggetto che non può svilupparsi né farsi cosciente di sé senza il Tu e senza il noi della società umana.

Questa svolta antropologica della filosofia del soggetto ha introdotto, così, una nuova prospettiva nel modo di concepire la persona: essa non è più pensata

2) Cfr. L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, San Paolo, Torino 2012, p. 293 nota 1.
3) Cfr. Riccardo di San Vittore, *De Trinitate* II, 22.
4) Cfr. A. Ganoczy, *Il creatore trinitario*, Queriniana, Brescia 2003, p. 77.
5) In altri testi, invece, Tommaso sembra assumere la priorità, nel pensiero, delle persone già costituite rispetto alle relazioni fra loro. Cfr. L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, p. 294.
6) Qualcosa di questa comprensione appare nel Concilio di Firenze (*DzH* 1331).

come il sostrato individuale e sostanziale portatore di una essenza razionale, ma è definita dalla sua ragione e autoconoscenza, come libertà e autonomia, come soggetto di azioni e diritti. Questa nuova visione, allora, implicava il ritorno alla domanda circa la validità della sua applicazione nel contesto della teologia trinitaria. C'è un Dio che è tre soggetti? O bisogna pensare che Dio, la sua unica realtà sostanziale esiste come un soggetto unico? Come evitare, dunque, di distruggere l'unità o la distinzione?[7]

Non è casuale che dalla filosofia di Hegel in poi comincerà un processo intenso di rinnovamento e dibattito intorno alla teologia trinitaria.

Karl Barth († 1968), il grande teologo luterano, ha cercato di rispondere *teologicamente*, in maniera profonda e sistematica, a queste domande. Secondo il teologo, questo nuovo concetto di persona applicato alla realtà divina porterebbe ad un pensiero triteista. Se Dio è uno non può avere in Lui tre centri di coscienza, tre libertà, tre volontà o soggetti diversi di azione. Perciò, è più consono parlare di tre "modi di essere" anziché di tre persone. Barth sviluppa questa proposta mostrando come l'unico soggetto divino è quello che rivela, il soggetto rivelato e la rivelazione stessa. Padre, Figlio e Spirito Santo sono i modi in cui questa triplice realtà dell'unico Dio si dice a se stessa in una triplice forma di ripetizione. Ma non si tratta di tre Io, di tre personalità, bensì di un unico io che si dice eternamente in tre modi realmente diversi. È questo ciò che diciamo quando parliamo della Trinità.

Karl Rahner ha proseguito su questa strada. Anche se lui non arriva ad affermare la necessità di mettere da parte il termine persona, ormai consacrato nell'evoluzione dogmatica della teologia, propone che questo termine sia emendato dalla nozione introdotta con la filosofia moderna, perché non è appropriata alla realtà divina. Rahner, coerente con il suo metodo antropologico, mostra che Dio, se si rivela all'uomo creato come essere dotato di conoscenza e volontà, deve farlo in linea con queste due dimensioni. Dio è libero di comunicarsi all'uomo, ma se lo fa, deve farlo in modo tale che le strutture conoscitive dell'uomo possano riceverlo e accettarlo. Ora le strutture dell'uomo coincidono con l'essere di Dio, perché fu da Lui creato come il destinatario della sua auto-comunicazione. Dio non viene soltanto per rivelarsi ma soprattutto per darsi, per donare se stesso. La rivelazione è auto-comunicazione, auto-donazione. Per questo Dio si manifesta nella verità, realmente situando se stesso nella storia come Parola definitivamente detta, che si dona nell'amore che si consegna, ed è accettato e accolto nel proprio essere. Figlio e Spirito Santo sono e realizzano questa consegna e accettazione definitiva di Dio Padre all'uomo e nell'uomo. Rahner, ricorrendo alla definizione di Tommaso, designerà le persone in Dio come "modi diversi di sussistenza". Partendo da questa formula affermerà che "l'auto-comunicazione unica dal Dio unico avviene in tre modi diversi, nei quali si dà in se stesso il Dio unico e identico… senza svolgersi modalisticamente"[8]. Dio si dà com'è in se stesso, non nel senso che le opere di Dio *ad extra* nella storia della salvezza non permettano di sapere come sono le persone in se stesse. All'opposto, ogni persona si consegna nella storia della salvezza secondo il proprio ed irrepetibile modo d'essere. In questa maniera Rahner

7) Cfr. L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, pp. 235-245.
8) Citato in L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, p. 243.

arriva a stabilire il suo assioma fondamentale: "La Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa"[9].

Certamente, né Barth né Rahner possono essere accusati di modalismo. Se loro preferiscono parlare di *modi* e non di *persone* è perché entrambi pensano alla Trinità come realtà permanente del Dio immanente e non come un qualcosa che riguarda soltanto la sua manifestazione economica. I modi di auto-comunicazione di Dio *ad extra* corrispondono ai modi di sussistere in se stesso. Tuttavia rimane la domanda critica se davvero con queste articolazioni si arriva a rispondere alle domande che ci siamo posti. Sia Rahner sia Barth vogliono lasciare da parte le speculazioni astratte della filosofia e iniziare la loro riflessione dall'economia salvifica. Non vogliono partire da un'essenza o sostanza divina unica, ma dal Dio Padre, Figlio e Spirito Santo che si sono consegnati realmente nella storia. La domanda è, se parlando di tre *modi diversi di sussistenza* si è fedeli a quell'esigenza presentata dall'assioma fondamentale. Nell'economia della salvezza abbiamo a che fare con la persona concreta del Figlio che si relaziona con il Padre come un Tu autenticamente distinto e personale, che vuole inviare lo Spirito Santo come Altro Paraclito, ma non, semplicemente, con modi distinti di esistere di un unico soggetto personale divino. D'altro canto, il concetto di persona della filosofia moderna non soltanto dice autocoscienza, autonomia ed egoità, ma anche rapporto con il tu, comunicazione, linguaggio, costitutiva apertura all'alterità, intrinseco legame della realtà. Barth e Rahner, in linea con ciò che già accadeva con l'analogia psicologica, tendono a concepire Dio come un unico soggetto divino. Dio è per Barth il soggetto della auto-rivelazione e per Rahner il soggetto della auto-comunicazione. Così, pensato come un unico soggetto, è logico che il Dio uno tenda ad essere identificato con la persona del Padre. Il Figlio e Spirito Santo allora non possono essere pensati come veri "soggetti", come autentiche persone, ma anzi come i modi in cui si dona l'amore del Padre.

Il pensiero moderno ragiona a partire da una realtà relazionale, plurale e comunicativa. Non pensa ad una categoria della sostanza se non in chiave fenomenologica, esistenziale e relazionale. Il mistero di Dio è pensabile soltanto muovendo dalla sua relazione con l'uomo, in virtù della Sua auto-comunicazione come relazione d'amore ed espressione della sua volontà salvifica universale. È dunque questa nuova prospettiva che richiede un ripensamento di alcuni aspetti centrali del linguaggio trinitario in chiave relazionale e comunicativa.

2. Verso un nuovo paradigma intersoggettivo

Hans Urs von Balthasar è stato uno degli autori che di più ha contribuito a pensare Dio alla luce dei rapporti d'amore interpersonali[10]. La sua teologia trinitaria parte da un punto di vista assai diverso. Egli non vuole pensare a partire da mo-

9) Cfr. K. Rahner, "Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza", in *Mysterium Salutis III*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 402-438.
10) Cfr. "Mysterium paschal", in *Mysterium Salutis VI*, Queriniana, Brescia 1980 pp. 171-404.

delli cosmologici (sostanza) e nemmeno da modelli antropologici (soggetto). Per lui la storia della salvezza dovrebbe essere compresa a partire dagli stessi rapporti d'amore intra-trinitari. La croce e la resurrezione, dunque, tutto il triduo pasquale stesso, sono la realizzazione, nelle coordinate spazio-temporali, del dramma dei rapporti interpersonali nel seno stesso della Trinità immanente. L'amore divino è l'espressione più radicale dell'unione come consegna personale di sé che implica assoluto svuotamento. Dunque è una donazione assoluta che realizza la massima unità nel dolore dell'infinita distanza e distinzione. Per questo, non muoverà da un'essenza divina astratta. Il Padre è colui che inizia questo movimento kenotico di auto-svuotamento, consegnandosi senza riserve al Figlio e comunicandogli tutto il potere e la gloria. Ma, nonostante questo, rispettando ancora di più la realtà interpersonale della Trinità, nonostante una comprensione delle persone divine a partire dalla loro infinita kenotica consegna reciproca, nonostante questa consegna di mutuo amore si realizzi soltanto nell'unità, conservando e abbracciando la maggiore differenza, tutto il movimento sembra partire nuovamente troppo esclusivamente dalla persona del Padre. Egli è compreso come Colui che consegna tutta la *sua divinità*, svuotandosi di sé, senza riserva *trasproprиandosi* nel Figlio. Il Padre "perde", in questa maniera, qualcosa del suo carattere relativo, in quanto omette di far presente che è proprio in virtù del suo svuotamento che si rivela come Dio e come Padre, dunque, grazie alla peculiare e personale consegna di sé al Figlio. Questo essere costituito dalla pluralità delle persone che sono in virtù delle altre, fa sì che sia dubbio l'uso del concetto di kenosi come fondamento della concezione di persona[11]. Inoltre, dalla concezione drammatica dell'evento pasquale, ovvero dalla presentazione storica ed economica del dramma intratrinitario, von Balthasar tende a concepire queste relazioni interpersonali a partire da due dislocamenti successivi: primo, il dramma della storia e il dolore – che è conseguenza del peccato come rifiuto dell'offerta di comunione – è stato dislocato sul piano dei rapporti trinitari immanenti. Secondo, partendo da questo, la massima positività dell'essere personale, ciò che lo costituisce come tale – che è questo mutuo riferirsi comunionalmente uno all'altro – è dislocato nella negatività dello svuotamento e della kenosi. Il momento negativo è il momento della positività massima dell'essere personale. Il dolore e la separazione sono ontologizzati e messi al centro stesso della realtà dell'amore e della comunione[12]. Tale enfasi sul tragico e tale accento sulla negatività della differenza non suppone una preminenza dell'unità, come se la differenza fosse ciò che è doloroso e negativo, mentre l'unità il positivo?

Un altro teologo del XX secolo, Jürgen Moltmann, cercò di pensare la Trinità con una forma maggiormente intersoggettiva e "sociale". Moltmann mette

11) Cfr. L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, p. 386 nota 72 e la bibliografia indicata. Vedere G. Marchesi, *La Cristologia trinitaria di Han Urs von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997, e la sua breve recensione: J. Dupuis, in «Gregorianum» 79 (1998), p. 397.

12) Se si ammette che Dio veramente si compromette con il mondo e nel mondo, allora non è necessario continuare a sostenere la teoria dell'impassibilità divina. Il problema di Balthasar, dunque, non è introdurre il dolore in Dio, ma è collocarlo da sempre nel seno della Trinità immanente come intrinsecamente appartenente al dramma della relazione Padre-Figlio e non come conseguenza del peccato, come rifiuto precisamente di quella comunione.

in luce come il partire da un'essenza divina unica finisca per tradire una teologia autenticamente trinitaria. Questa posizione non ripara dal triteismo e, inoltre, nasconde un rigido monoteismo modalistico o subordinazionistico. Infatti, nozioni come quella della sostanza e dell'essenza non sono bibliche. Ci fanno concepire Dio come qualcosa di neutro e astratto, e non come il Vivente biblico personale. Il Dio personale dei cristiani ci ha manifestato la sua intrinseca intersoggettività come Padre, Figlio e Spirito Santo. Dunque, la sua unità non è diversa dall'unità reale di queste persone, è un'unità mediata da loro, Dio è così un Dio unito, unificato attraverso le persone divine[13].

Il rifiuto del termine persona si ha quando si parte da un concetto individualistico che comprende la relazione come qualcosa di secondario rispetto all'essere personale, come se fosse un'azione posteriore alla costituzione delle persone in quanto soggetti. Ma la realtà non è così. L'Io non si costituisce senza il Tu. Le persone divine non si distinguono soltanto l'una dall'altra ma sono persone in virtù della loro relazione, perché sono sempre una nell'altra. L'unità non è allora altro che questa vita relazionale delle persone divine e, dunque, la pericoresi. Persona e relazione sono nella Trinità nozioni e realtà ugualmente originarie. La relazione suppone le persone, però le persone non esistono se non nella relazione. Questa unità relazionale è l'unità alla quale sono chiamati gli uomini. La pericoresi mostra che la Trinità è il vero modello sociale dell'umanità.

La proposta sociale di Moltmann, oltre ad acute osservazioni e apporti importanti, ha ricevuto anche critiche severe: l'unità divina sembra, in alcuni momenti, essere il risultato della relazione fra le persone. Arriva, dunque, troppo in ritardo. Se qualcuno dei modelli precedenti sembravano partire da un unico soggetto divino che finisce mostrandosi trino, qua sembra il contrario: tre soggetti divini, tre persone autonomamente costituite, entrano in relazione e costituiscono, quasi in un secondo momento, un'unità pericoretica[14]. Il pericolo che si riscontrava nella posizione di Gioacchino da Fiore ritorna a manifestarsi nella comprensione dell'unità divina proposta da Moltmann.

Anche Pannenberg vuole partire dalla rivelazione di Dio nella storia e da lì scoprire la verità del Dio trino attraverso le sue azioni. Pannemberg propone, per questo, di non comprendere le persone come "relazioni di origine". Questo suppone una certa unidirezionalità di stile passivo che non permette di comprenderle a partire dalla loro attività e reciprocità relativa. Le persone si costituiscono a partire dai loro atti d'auto-distinzione delle loro "relazioni attive"[15]. Persona e relazione attiva divengono termini coinvolti l'uno nell'altro. L'attività amorosa e la persona si coinvolgono e si richiedono mutuamente.

Da questa chiave dinamica, Pannenberg vuole pensare a Dio non come amore statico, né come puro amore di sé, ma come il dinamismo delle relazioni attive, come pericoresi. La Trinità rimane allora compresa attraverso l'amore che costituisce "il campo dinamico" in cui accade l'eterna attività pericoretica. Le persone

13) J. Moltmann, *Trinità e regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983, p. 171. Cfr. il commento in G. Zarazaga, *Dios es Comunión*, pp. 286-329, e quanto propone Ladaria a proposito di Moltmann, in *Il Dio vivo e vero*, p. 346.
14) Cfr. la citazione di Moltmann in L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, p. 348.
15) W. Pannenberg, *Teologia Sistematica* I, Queriniana, Brescia 1990, p. 359.

sarebbero i poli di concentrazione che in questo campo dinamico si attuano come punti di applicazione e impulso per mezzo di una azione amorosa di relazione e auto-distinzione[16]. Precisamente lo Spirito Santo è concepito come la persona-luogo di quel dinamismo. Quella che apre il campo e sostiene nell'unità e nella differenza la stessa pericoresi.

Pannenberg non rischia di cadere nella concezione di Dio come sostanza e nella sua conseguente rappresentazione oggettivante che impedisce, da un lato, di pensare la diversità personale e, dall'altro, di mantenere l'unità. Certamente, l'applicazione di questo modello più moderno, preso dalla fisica dei campi di Faraday e dal modello atomico, permette di pensare le cose in un modo meno rigido.

Ma, anche qua, rimane la domanda se viene superato veramente lo schema precedente. In fondo, esso sembrerebbe incapace di esprimere adeguatamente la realtà del mondo materiale degli enti concreti per proporre il modello, anch'esso materiale, delle strutture atomiche. Con questo si ritorna ad incorrere in due ambiguità: dato che il concetto di persona rimane non chiaro, come pensare soggetto e relazione in assoluta simultaneità? La concezione di persona come s*oggetto di relazioni attive di autodistinzione* continua a costringere il pensiero ad ipotizzare un qualche tipo di realtà previa, un centro che è il soggetto di azioni. Non si tratta del duro *sub-stratum* aristotelico, ma di un certo nucleo di sostegno (i "punti di applicazioni") che danno impulso all'azione (campo dinamico). Con questo si introduce la seconda ambiguità: quella che ruota attorno alla relazione tra essenza e persona e che ci porta al pensiero della quaternità.

> «Se per un verso Spirito e amore costituiscono la comune essenza della divinità, per un altro, nello Spirito Santo si presentano come ipostasi autonoma... Sia il Padre che lo Spirito rappresentano, ciascuno a suo modo, la divinità nella sua interezza»[17].

Per questo l'unità non è nella pericoresi e nel dinamismo delle relazioni attive, mutue e simultanee, che era ciò che voleva proporre Pannenberg. Quest'ultimo ha fatto "traslocare", potremmo dire, l'unità verso "qualcosa" di anteriore, il campo dinamico, che viene a sostituire, senza i vantaggi che prometteva, il vecchio concetto di essenza o sostanza. Per evitare questo nuovo dualismo fra persona ed essenza, fra campo dinamico e i suoi punti di applicazione, Pannenberg finisce per identificare il campo dinamico con lo Spirito Santo, che, a sua volta, finisce per essere una nuova persona assoluta; il campo dinamico è condizione di possibilità di tutto il dinamismo e dei suoi punti di applicazione. L'origine unitaria e fontale della Trinità ricompare nella persona dello Spirito Santo. La primazia dell'essenza e la primazia del Padre si traslocano in un modello e in una persona (lo Spirito Santo) per rimanere, infine, inalterate.

16) *Ibid*., pp. 432-440.
17) W. Pannenberg, *Teologia Sistematica* I, p. 482.

3. Il paradigma della comunione

3.1. Unità e pericoresi

Dopo aver dato uno sguardo molto rapido ad alcuni dei principali apporti della teologia del XX secolo, possiamo concludere che le vecchie problematiche trinitarie continuano a restare in vigore, anche se espresse in una maniera molto più attinente e precisa rispetto alle esigenze del pensiero contemporaneo. Dunque, possiamo oggi continuare a parlare di un Dio come unico soggetto? Parlare di tre soggetti in Dio, non implicherebbe cadere in una qualche forma di triteismo? Come evitare i pericoli di un rigido "monosoggettivismo" o di un modello sociale per pensare Dio?

Ci troviamo nuovamente di fronte al problema del linguaggio e alla comprensione precisa dei concetti. Ovvero, una cosa sembra rimanere chiara: sebbene sia vero che Dio non possa essere pensato come tre individui autonomamente diversi, questo non implica il pensarlo come assenza totale di alterità e intersoggettività. Per questo Ladaria afferma: "... se certamente non possiamo pensare che in Dio ci siano tre autocoscienze diverse, non ne segue necessariamente che si debbano negare tre centri di coscienza e di azione, tre «agenti»"[18] né rinunciare all'alterità e alla intersoggettività. Egli cita B. Lonergan quando sostiene che "ci sono tre soggetti reciprocamente coscienti per mezzo di una sola coscienza che è posseduta in modo diverso da ciascuno dei tre"[19]. Per questo, W. Kasper segnala che, se le persone divine dialogano fra di loro, è perché loro stesse sono quel dialogo[20]. Ha approfondito questa linea, apportando significativi contributi, F. Bourassa[21] il quale afferma che non ci sono in Dio tre coscienze indipendenti e distinte, se non in una perfetta unità dei tre come un unico Dio, un unico amore e un'unica coscienza. Tuttavia questa coscienza è sempre *personale*, poiché non esiste la coscienza al di fuori della persona. Non si tratta, allora, di *una* coscienza *distinta* o esteriore alle persone, ma la coscienza di ciascuna come coscienza d'essere tutte uno stesso e unico Dio, in comunione con le altre e mai senza esse. La coscienza divina è la coscienza della comunione interpersonale che Dio stesso è. Le persone e la loro stessa coscienza si costituiscono in questo dialogo in cui si comunicano reciprocamente l'infinitezza dell'amore divino. In Dio ci sono tre coscienze o una sola autocoscienza? Resta, dunque, da domandarsi se le persone non possiedono, a loro volta, ognuna una qualche forma di *auto*coscienza della propria identità che è sempre personale e distinta dalle altre. In ogni caso, a mio avviso, non sembra fecondo abbandonare il fondamento dell'unità divina come unica essenza o sostanza e pensarla, invece, come unità di coscienza. L'unità divina è una unità nell'amore interpersonale.

Per questo sembra molto più fecondo indirizzare queste riflessioni muovendo non tanto dalla nozione di soggetto e autocoscienza ma più concretamente,

18) Cfr. L. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, p. 245.
19) *Ibid*.
20) *Ibid*.
21) *Ibid*., p. 351.

come ha fatto Riccardo di San Vittore, dall'esperienza personale dell'amore. Nelle persone divine, la loro relazione di consegna personale e amorosa assoluta coincide con l'infinitezza dell'amore divino stesso. Se Dio è uno è perché "Dio è amore". Dio è l'amore infinito. Le persone divine sono precisamente coloro che realizzano quell'amore nell'unico modo in cui l'amore può esistere e realizzarsi: nei rapporti personali d'amore, come consegna e accettazione.

L'unità delle persone divine si realizza in quanto esse non sono solo una di fronte all'altra o con le altre ma, molto più profondamente, nelle altre. Esse sono in quanto sono una nell'altra, e non possono essere se non in virtù delle altre. Dunque, relazioni intra-divine non sono soltanto un "*esse ad*" ma, allo stesso tempo, un "*esse in*" e un "*esse cum*". È precisamente questa realtà alla quale fa riferimento il termine pericoresi applicato alla teologia trinitaria da Giovanni Damasceno. Il termine latino equivalente è circumincessio, oppure circuminsessio o circumsessio. Il concilio di Firenze lo utilizza per rendere conto dell'unità dell'essenza. "Per questa unità il Padre è tutto nel Figlio, tutto nello Spirito Santo; il Figlio tutto nel Padre, tutto nello Spirito Santo; lo Spirito Santo tutto nel Padre, tutto nel Figlio" (DzH 1331).

La pericoresi è un modo profondo e dinamico di rendere conto dell'infinitezza dell'unità divina che risiede nelle stesse persone e non in una sostanza o essenza statica e diversa da loro. La pericoresi ha il vantaggio di far comprendere l'unità divina non come un'unità lontana dalle relazioni personali, ma come unità dinamica dell'amore. Allora l'amore è una realtà dinamica che esiste solo nella concretezza delle relazioni fra le persone. Unità e pluralità sono realtà che si richiamano e includono mutuamente. La pericoresi apre allora il cammino al pensare la Trinità come comunione.

3.2. Verso un nuovo concetto di Persona[22]

Si tenterà allora di trovare una nuova comprensione delle persone divine che, partendo da loro stesse, dalla realtà delle loro differenze specifiche ci permetta di capirle non in quanto tali ma nell'unità d'amore che è Dio. Per questo, bisogna tentare di ripensare il concetto di persona a partire dalla sua costitutiva relazione ad altri, e non opposta agli altri (non soltanto come relazione di opposizione) ma come un movimento estatico e comunicativo, come ricezione da sé e donazione di sé. In questa linea, la soluzione può provenire soltanto evitando una comprensione della persona in base a concetti metafisici anteriori, come il soggetto (di atti) o il sussistente in una natura (razionale) previa e autocosciente anteriore ad ogni azione. Bisognerà concepire la persona semplicemente come l'essere aperto e rivolto verso la realtà, perciò esistente in se stesso soltanto come ricevente se stesso dall'esterno di sé e come donante se stesso all'infuori di sé, verso gli altri.

X. Zubiri già puntava con acutezza su questa linea quando spiegava la differenza tra il concetto umano e divino di persona.

22) Cfr. G. Zarazaga, *Dios es comunión*, op. cit., pp. 302ss.

> «Una è il riferimento alla persona dell'altro, ma in quanto è altro. Si tratta di una convivenza di carattere "interpersonale". L'impersonale infatti è un carattere personale: l'animale non è né può essere impersonale ma è "a-personale". Le persone umane convivono "impersonalmente" quando ogni persona funziona solo come "altra". Ed è questo il costitutivo in senso stretto della società. La società è essenzialmente una convivenza impersonale. Però una persona può essere rivolta a un'altra persona non in quanto altra, ma in quanto persona. Tale convivenza non è società ma una forma diversa di convivenza, che sono solito chiamare "comunione personale"»[23].

Si noti che nelle due forme di comunicazione, si tratta sempre di una comunicazione che in quanto tale è costitutiva della persona. L'uomo è soltanto persona in questa *conversione* verso gli altri. In questo senso, l'uomo nato in uno stato selvaggio, in assoluta solitudine, allevato dagli altri animali, è persona solo in un'utopia[24]. La socializzazione non è un prodotto posteriore agli individui ma il suo unico mezzo di esistenza possibile: la socializzazione fa essere l'uomo ciò che è. La società è un prodotto umano, ma anche l'uomo è una conseguenza della sua costitutiva tendenza sociale. L'uomo, se è persona nel senso di un sistema, una realtà che si autopossiede nella sua apertura alla realtà stessa, può auto-possedersi soltanto come persona in un mondo e in una società nella quale si trova come identità particolare. Con questa visione si supera anche la visione della comunicazione come mero dialogo linguistico. L'"io" è, in realtà, l'affermazione che la stessa persona fa di sé in questa comunicazione a livello linguistico. Esiste tuttavia con anteriorità ad ogni parola, a tutto il processo di riflessione, come realtà comunicativa, come quell'essere rivolto verso l'altro; con questa radicale apertura dell'intelligenza senziente che apprende la realtà ed è costitutivamente riferita ad essa come vincolata e vincolante. Soltanto dopo, in un secondo momento, questo mutuo essere socialmente riferito, si fa dialogo a livello linguistico a cui facciamo riferimento quando parliamo del rapporto *io-tu*.

Potremmo dire allora che persona è quella realtà che realizza l'atto d'essere come atto originario d'amore interpersonale, dunque, che possiede la propria realtà ed esistenza come qualcosa di ricevuto da altro e in autodonazione estatica verso la realtà personale degli altri. Anzi, prima di dare a questa uscita estatica un valore etico o morale, prima di chiamarla propriamente amore spirituale, la persona percepisce, "sa" che il suo essere è qualcosa di ricevuto, è dono venuto dall'esterno da sé; dunque, essa non può essere puramente *in sé*, indipendente dal suo intrinseco essere vincolato-vincolante in quanto ricevuto e rivolto al tutto della realtà e dell'alterità. Appare dunque il germe di verità che si nascondeva dietro la concezione dello Spirito Santo come movimento, come uscita da se stesso; soltanto che nello schema appena delineato non si tratta di un movimento di

23) X. Zubiri, *L'uomo e Dio*, Marietti, Bari 2013, p. 50.

24) La stessa situazione è valida per un uomo fecondato in una provetta cibernetica spinta nello spazio in una casula satellitare destinata a rimanere in assoluto isolamento e incomunicazione. È possibile che questo individuo non possa svilupparsi propriamente come persona umana.

dispiegamento del proprio soggetto, se non in quanto rapporto con l'alterità, poiché l'essere è aperto ad essa. Essere persona è esistere in quanto ricevere l'essere da un Altro e in quanto lo si realizza in sé soltanto fuori di sé, verso la realtà, verso gli altri, con gli altri[25]. Lo specifico dell´essere personale è essere in sé nella misura in cui si è realizzata l'apertura verso ciò che è fuori di sé. Per questo, persona e comunione si implicano. La persona non è concepita se non in comunione e la comunione non è pensabile se non dalla realtà personale[26].

La persona non è tale, né può essere costituita come persona se non in virtù di un movimento originario, un atto di donazione che le permetta di percepirsi come ricevuta da una donazione e realizzando se stessa come donazione. La recezione si converte, a sua volta, in donazione alla donazione del donante, e al tutto del donato come reale. La persona non è allora ciò che è costituito prima della donazione, bensì è la donazione che la costituisce nella recezione[27]. Dunque: soltanto quando si riceve la donazione si costituisce l'essere persona. Donazione e recezione si realizzano implicandosi come i due momenti di un unico movimento, di un unico evento.

Quando applichiamo queste riflessioni a Dio, è d'obbligo ricordare nuovamente che Dio è agape d'amore comunionale. Questo evento interpersonale dell'amore non può essere ridotto ad un soggetto, ad una sostanza, né, parlando propriamente, ad una *essenza*. Certamente Dio è Dio in sé, però lo è come vita agapica interpersonale di relazione, come pericoresi d'amore interpersonale[28].

La concezione così riuscita della persona è alquanto valida non soltanto per l'uomo ma anche per Dio. Sebbene in Dio non si può dire che le persone trinitarie siano persone che ricevano l'essere *dal di fuori*, dato che loro lo posseggono eternamente e in maniera co-originaria, si può affermare che posseggono se stesse e, a loro volta, il proprio essere divino in quanto in stretto riferimento alle altre, da e verso le altre, ossia, soltanto pericoreticamente. Tutte possiedono allora l'essere divino co-originariamente, perché tutte ricevono il loro peculiare modo d'essere, cioè l'essere assoluto della loro relazione amorosa con le altre in infinita azione di ringraziamento. Ovvero, precisamente, la pericoresi intratrinitaria non è un semplice *essere* ciascuna *nelle* altre, ma il prodursi estaticamente ciascuna nelle altre con la loro stessa autodonazione e recezione assoluta. A sua volta, in quanto l'amore è *diffusivus sui*, il mondo e gli uomini sono, precisamente, la migliore prova che Dio è amore interpersonale, in quanto attesta il movimento estatico sovrabbondante

25) Cfr. X. Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios*, Editora Nacional, Madrid 1963, p. 422.
26) È necessario porre attenzione ad un errore frequente: affermare che la persona non si costituisce in quanto tale per se stessa, in maniera autonoma e indipendente se non nel seno della comunità, implica negare il valore e i diritti inalienabili della persona anche prima del suo sviluppo nella società. In quanto essere intrinsecamente costituito per essere persona in comunione interpersonale, la qualità dell'essere personale è già data con la pura esistenza dell'individuo in quanto tale.
27) Cfr. J-L. Marion, *De Surcroît,* Presse Universitaires de France, Paris 2001, pp. 52ss.
28) Per questo, J-L. Marion afferma, nel contesto della critica a Heidegger, che Dio "non si dica né come ente, né come Essere, né attraverso un'essenza? Abbiamo riappreso a stupirci del fatto che la metafisica, da Descartes in poi, abbia potuto pensare Dio a partire dalla causalità (efficiente, peraltro) e abbia potuto imporgli come nome primo *causa sui*" (J-L. Marion, *Dio senza Essere*, Jaca Book, Firenze 2008², p. 138).

di uscita da sé come donazione di sé. La necessità di questo movimento estatico interpersonale che Dio stesso è, la troviamo ormai pienamente realizzata, soddisfatta e perfetta nella pericoresi intratrinitaria, nella quale oltrepassa liberamente la Sua propria vita interiore per consegnarsi fuori da sé, nel non divino.

L'unità di Dio, dunque, si radica in quella comunione d'amore personale che Lui è. Possiamo applicare allora il principio che avevamo formulato precedentemente: cioè, l'unità della Trinità non si radica né in una sostanza, né in una essenza, né – aggiungiamo – in una sola persona. É sempre un'unità irriducibilmente plurale che si radica soltanto in quella stessa pluralità interpersonale. Questo non distrugge affatto l'unità di Dio. Dio è uno.

Quindi, come l'essere si dice in molti modi, così anche l'uno si dice in svariati modi. Difatti, a volte diciamo "uno" facendo riferimento a qualcosa di numericamente unico, come chi dice una casa, un uomo: dice *qualcosa* di totalmente "uno" in se stesso per la sua identità individuale; questa unità dell'individuo proviene dalla sua indivisibilità rispetto a se stesso e la sua differenza e no-identità rispetto a tutto il resto. Ma diciamo "uno" facendo riferimento anche ad un'unità relativa, dunque, un'unità che scaturisce dai rapporti di tanti e che implica uno stesso concetto, la pluralità: parliamo dell'unità d'una famiglia o d'una comunità. In questo secondo caso quando diciamo una famiglia, si applica anche il primo significato, in quanto questa famiglia è unica, distinta da tutte le altre. Dio è uno anzitutto non perché sia individuo ma perché è indivisibile in sé e distinto da ciò che non è Lui, cioè, da tutto ciò che non è Dio in quanto Padre, Figlio ed Spirito Santo. Però a sua volta questa unità non si radica nella sua individualità. Dio non è uno come *una* cosa (sostanza) o *un* individuo (soggetto) ma lo è in virtù della sua unità d'amore, della sua unità *relativa* e *relazionale*. Inoltre, a differenza di ciò che accade in una famiglia umana, dove i vincoli possono disfarsi e rifarsi, in Dio si tratta di unità infinita, immutabile, propria dell'amore infinito che è identica a tutte le persone in una unica e indivisibile pericoresi eterna dell'amore interpersonale infinito.

In questa prospettiva, l'amore non è anzitutto una relazione del bene con se stessi ma una relazione d'alterità, caratterizzata dall'essere-in-donazione. Dove quella donazione implica, a sua volta, una recezione. C'è azione e passione, donazione e ricezione. Con ciò le note metafisiche che caratterizzano il fondamento non sono già l'identità, la necessità, la intelligibilità, l'eternità e l'universalità. L'identità deve essere letta come identità relazionale, dove la pluralità è tanto originaria come l'identità. La necessità è quella dell'eccesso gratuito, che non possiede l'intelligibilità logica del puro *perché* strumentale ma la logica dell'amore che soltanto realizza l'esistenza come dono e recezione, che soltanto vuole essere con l'altro, e trova la sua verità, il suo senso, la sua fecondità nell'esistenza come dono, dove l'eterno rimane aperto alla novità della risposta, la quale suscita, a sua volta, una nuova donazione[29].

Soltanto Dio è le tre persone divine amate-amanti indivisibili e indissolubili. La sostanza divina poteva fare riferimento solo al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, in quanto i tre sono un solo Dio-Amore. In altre parole: non c'è niente in Dio

29) Cfr. *Ibid*., pp. 39-40.

che sia in sé sostanza per se stessa, soggetto o persona assoluta. In Dio tutto ciò che è, è personale e tutto il personale è originariamente relativo, comunicativo, da / verso / con gli altri. Le persone sono veramente l'unico esistente in Dio uno[30].

3.3. L'identità personale del Padre, Figlio e Spirito Santo

A partire da questo potremo stabilire un nuovo e sicuro assioma trinitario, se affermiamo chiaramente che Dio è amore e l'amore è diversità in comunione e mai pura unicità[31]. L'amore soltanto è e vive come realizzazione interpersonale, ma mai nel senso di un *inter*, compreso come qualcosa che è o che c'è *tra* le persone, come un terreno, un ambito o un "da dove"[32], o come una sostanza o "sussistenza assoluta"[33], o come un luogo o un "campo dinamico"[34] in cui fioriscono, sono in atto e sono possibili le persone. L'amore è la proprietà, l'atto e la vita stessa delle persone divine, la realtà attiva più propria dell'essere personale. In altri termini, l'amore è l'atto proprio dell'essere persona, delle persone divine[35]. A sua volta, è proprio perché loro amano infinitamente che sono persone e sono divine. Inoltre, l'amore non "costituisce" le persone divine come se esso fosse qualcosa di previo, il suo terreno o l'essenza, in quanto sono loro a realizzare l'amore come l'atto più proprio, l'atto per il quale sono persone.

Ogni persona realizza la sua particolarità personale in quanto vive quel dinamismo amoroso di donazione di sé e recezione da sé, d'azione-passione, in una maniera propria e differente. Il Padre come donazione e recezione rispetto al Figlio. Egli è la donazione assoluta e per questo non può costituirsi come Padre se non per la fecondità della sua paternità, che è la generazione del Figlio, come ricevendosi da Lui, e a sua volta, da se stesso, per la accettazione filiale e la donazione

30) Qualcosa di questo intuisce P. Coda quando, anche senza rinunciare del tutto alla categoria e al modello della sostanza e nella linea d'interpretazione kenotica che abbiamo visto in von Balthasar, afferma: "Ogni divina Persona, proprio perché non è, è: perché non è sussistenza chiusa in sé, ma è sussistenza che è dono senza residui da sé (e dunque, in qualche maniera, rinunciando a sé "non è"), proprio per questo è se stessa, è Persona divina nell'unità-distinzione con le altre divine Persone, nella unità-unicità dell'Essere divino come Amore" (P. Coda, *Il Negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987, p. 402).
31) Cfr. *ibid*., pp. 39-40.
32) Cfr. E. Salmann, "La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo", in P. Coda – L. Zâk (edd.), *Abitando la Trinità*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 27-43.
33) Cfr. K. Obenauer, "Zur subsistentia absoluta in der trinitätstheologie", in *Theologie und Philosophie*, 72 (1997), pp. 188-215.
34) Cfr. W. Pannenberg, *Teologia Sistematica I*, pp. 482-484.
35) In questo senso, certamente Dio è la pienezza dell'essere e dell'amore, non in quanto "l'unità dell'essenza divina e quella dell'amore. L'essere stesso di Dio è amore; più precisamente: "scambio d'amore" (L. Ladaria, *La Trinità mistero di comunione*, Paoline, Milano 2004, p. 172) ma perché le persone divine sono e realizzano la pienezza dell'amore, cioè, come recezione da sé e donazione di sé, da e verso l'altro. In altri termini, la comunione non si trova propriamente nell'essenza. Neanche si trova nel Padre (cfr. *ibid*.). Che il Padre sia Padre non dà per scontato che sia anche "il principio, la radice, la fonte e la causa di tutta la divinità" (p. 137). La comunione soltanto è ed esiste in e per le stesse persone, in quanto loro sono, precisamente, relazioni mutue d'assoluta comunione.

eucaristica di sé del Figlio. Il Figlio, da parte sua, vive sé come interamente ricevuto dal Padre, però soltanto consegnandosi a sua volta in filiale azione di grazie, accettando la sua Figliolanza, e chiamandolo "*Abba*" media e conferma tanto la sua figliolanza quanto la paternità del Padre. Per questo, il Figlio incarnato può manifestarci e comunicarci il nucleo stesso della figliolanza nella quale siamo originati e alla quale siamo invitati. Il nostro essere personale si realizza anche, come quello del Figlio, come primordiale recezione di sé da un altro da sé, come avvenimento della vita, come l'essere da un altro che costituisce la propria realtà come invito all'accettazione e consegna. In questa maniera, la propria recezione da sé è anche recezione e co-affermazione dell'essere dell'altro come donazione-recezione. La persona è donazione-recezione in mutua costituzione, possibile soltanto in virtù d'una realtà originariamente costitutiva come *comunione comunicativa*.

Lo Spirito è colui che realizza e riceve l'essere personale come frutto e *condilectus* dell'amore del Padre e del Figlio. È lui che consuma in maniera personale l'amore del Padre e del Figlio come un amore unico, come realtà oggettiva e oggettivante dell'amore che essi insieme costituiscono. Dunque, non solo come amore mutuo e ricettività, donazione e recezione, ma anche come nuovo movimento dell'amore unico congiunto. Nella linea di Riccardo di San Vittore lo Spirito Santo è colui che dà una nuova e unica direzionalità comune all'amore del Padre e del Figlio. Padre e Figlio, contrapposti nella direzionalità del loro amore, confluiscono in Lui come in un unico destinatario comune in cui si incontrano realizzandosi pienamente (pienificandosi). Lo Spirito Santo, a sua volta, realizza e richiede un nuovo movimento di ricezione-donazione, come *condilectus*, reale e personale di questo amore congiunto, cioè come agape, frutto oggettivo e consumazione[36]. Egli è la realtà vivente e personale che si riceve da una donazione congiunta con il Padre e il Figlio ritornando loro la propria donazione come oggettivazione personale di quell'amore, come pienezza di recezione-donazione che conferma e consuma l'amore mutuo come un nuovo principio di amore unico.

Se dobbiamo partire dalla Trinità economica, sapendo che è da lì che si consegnano a noi le stesse persone divine secondo il loro proprio modo d'essere, le missioni devono essere il luogo teologico dove si scopre l'identità delle persone in virtù delle loro relazioni intratrinitarie. Ciò che il Padre, Figlio e Spirito Santo manifestano delle loro relazioni personali nella storia di salvezza è in realtà l'unica cosa che veramente "sappiamo" di loro[37]. Inaccessibilità, generazione e spirazione sono allora modi analogici, insufficienti e perfino riduttivi, di fare riferimento sul piano immanente[38]. Non si dovrebbe aggiungere "dal di fuori" qualcosa di diverso a ciò che ci è stato economicamente rivelato. Queste sono le coordinate teologi-

36) A questo sembrerebbe ispirarsi la proposta di una sociologia di tipo sociale familiare di W. Müller, *Die Theologie des Dritten. Entwurf einer sozialen Trinitätslehre*, EOS, St. Ottilien 1996, pp. 69-88, in particolare 72ss. e 81.

37) In questo senso, non sembra chiaro che delle multiple relazioni e aspetti rivelati nelle missioni economiche possano essere progettate nelle processioni immanenti riducendole all'unico modello unidirezionale d'una generazione nettamente intellettuale e una *exspiratio* esclusiva della volontà.

38) È valida la spiegazione che Rahner fa in relazione al valore dei termini adoperati per il Magistero ecclesiale.

che che non si dovrebbero perdere di vista. Quando parliamo di processioni non possiamo affermare molto di più di ciò che sappiamo delle missioni.

Le relazioni economiche manifestano la Trinità divina come comunione d'amore dei realmente diversi. In virtù di questo amore di comunione il Padre e il Figlio sono uno, però senza mescolamento né confusione. Tutte le persone divine realizzano allora quell'amore che loro stesse sono come movimento di donazione-recezione, però ognuna lo realizza in una maniera assolutamente irrepetibile. Il Padre realizza l'amore come eminente movimento di donazione-recezione, come donazione da sé assolutamente *gratuita*, donandosi si riceve come fecondità, come paternità dal Figlio. Il Figlio, a sua volta, è il movimento amoroso d'eminente recezione-donazione. Egli vive come ricevendosi dalla gratuità del Padre e donandosi a Lui come gratuità ed eucaristia. Lo Spirito Santo che si riceve allo stesso tempo come frutto di questa relazione Padre-Figlio, realizza, per questo, l'amore come *diffusivus sui*, come eminente recezione-donazione/donazione-recezione in quanto ricevendosi e consegnandosi da e verso il Padre e il Figlio, si dona anche alla creazione come apertura *ad extra* della comunione trinitaria. Donandosi Egli stesso al creato, inabitandolo, si converte nel creato, in un nuovo potere di recezione-donazione. In questa maniera lo Spirito Santo consuma in se stesso la dimensione agapica e comunitaria[39] dell'amore. Ed è per questo che Egli fa presente nel mondo, nella Chiesa, l'amore trinitario come realtà comunitaria, ecclesiale.

È questo *amore tripersonale di comunione* che a sua volta genera la nuova realtà del mondo, esistenza di recezione-donazione *ad extra*. La Trinità si apre, in virtù della sua propria pienezza infinita, in nuova donazione estatica verso il non-divino. È precisamente nello Spirito dove il Dio comunione travasa fuori da sé, provocando l'essere come nuova possibilità di esistenza in comunione. Questa apertura della comunione fonda tutta la comunità umana come immagine e somiglianza del Dio comunione. Il ringraziamento dell'uomo non è altro che l'accettazione di questo invito ad entrare nella dinamica della comunione intratrinitaria. L'adozione filiale, che ci fa figli nel Figlio per il potere dello Spirito, apre la possibilità all'uomo di capire e realizzare la propria vita come vita trinitaria, in chiave di comunione interpersonale.

Questo è comprensibile soltanto dall'incarnazione del Figlio. Egli si è offerto come comunione con noi, comunione con la nostra carne e il nostro destino. Fino alla fine. Il Figlio si è fatto "uomo" per sempre, incorporando così l'umanità in maniera definitiva nella stessa comunione trinitaria. Perché in Lui la nostra umanità è definitivamente divinizzata nella comunione trinitaria, ed è per questo che ogni persona umana è invitata ad accettare e vivere in comunione[40].

Ed è appunto ciò che lo Spirito Santo ci manifesta e realizza nella sua donazione economica. Egli è l'apertura e l'invito possibilitante della comunione fuori da se stesso. Mi spiego: è Lui che invita il mondo, per la sua propria donazione divinizzante, ad aprirsi alla comunione d'amore che il Padre e il Figlio hanno of-

39) Cfr. L. Scheffczyk, *Trinidad: lo específico cristiano, en Trinidad y vida cristiana*, XIII Semanas de estudios trinitarios, Salamanca 1979, p. 26.
40) Cfr. L. Ladaria, *La Trinità mistero di comunione*, pp. 39ss. e 63-72, in particolare p. 65.

ferto al mondo. Lui si dona al mondo offrendogli la possibilità di riceversi come creazione, come realtà invitata alla donazione da sé entrando nella logica della comunione divina.

3.4. La Trinità come Comunione[41]

Parlare di tre persone in Dio, non significa parlare di tre soggetti, né dovrebbe implicare tre Dio. Anzi, il tentativo consisterà nel pensare Dio attraverso l'analogia dell'amore e il suo unico ambito possibile, l'interpersonale. In questo senso, si può affermare con consapevolezza logica che, se Dio non è in se stesso comunione, se Dio dovrà essere concepito come un soggetto unico, allora, per essere vero Amore, avrebbe bisogno di un altro, abbisognerebbe dell'uomo. Avrebbe ragione Hegel nell'affermare la necessità in Dio di un movimento d'uscita: della creazione, del mondo, dell'uomo. Un Amore che permane chiuso in se stesso, un amore che soltanto può dire "io", non è l'amore a noi conosciuto né il "proprio" del Dio della storia della salvezza[42]. Soltanto un Dio che è un "noi" non ha assolutamente bisogno di niente per essere ciò che è. Se l'uomo è stato collocato per questo Dio, se questa autodonazione interpersonale che Dio è in sé stesso finisce per aprirsi estaticamente verso l'uomo, è per un puro disegno d'assoluta libertà di un Dio che, in un eccesso estatico del suo amore, desidera aprirsi in una nuova direzionalità[43].

Ma questa concezione diventa possibile soltanto se la comprensione dell'amore perde il suo senso moralista e strumentale. Pensare a Dio come comunione d'amore significa superare un modello troppo latino di pensiero che vincola la fede all'intelligenza e l'amore alla volontà[44]. L'amore non consiste in una pura meta di tipo morale esigita da Dio agli uomini come pienezza di sviluppo d'una funzione o attività dello spirito umano. L'amore non deve essere pensato tanto come una categoria psicologica e morale, quanto come la vera ragione metafisica di tutto il reale. Per dirla con Tommaso potremmo dire che l'essere è un *atto di donazione* amorosa. L'amore, in questa maniera, deve comprendersi come il costitutivo ontologico formale di tutto il reale. Per questo Dio è amore e tripersonale, perché l'amore è tutta la sua realtà, il movimento pericoretico ed es-tatico di autodonazione mutua, amorosa, assoluta, personale[45]. In questa concezione è possibile pensare alla persona, come abbiamo detto, come quella che soltanto si

41) Per questo tema, cfr. G. Zarazaga, *Dios es Comunión*, pp. 312ss.
42) J. Splett va oltre e cerca di dimostrare, seguendo precisamente Riccardo di San Vittore, che l'amore neanche può ridursi a un dialogo o a una relazione chiusa Io-Tu che non implichi l'apertura amorosa a un terzo, che apra e faccia l'unità amorosa in noi (Cfr. J. Splett, *Freiheits-Erfahrung*, Knecht, Frankfurt am Main 1986, pp. 314ss.).
43) Per questo E. Jüngel propone di concepire l'essere stesso di Dio non come Selbsbesitz ("auto posesión") ma come Überströmen ("debordamento"): cfr. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr, Tübingen 1977, pp. 302s.
44) Cfr. D. Gracia Guillén, "Persona y comunidad. De Boecio a santo Tomás de Aquino", in *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* 11 (1984), pp. 63-106, p. 63ss.
45) Cfr. *ibid.*, p. 64. L'autore fa presente che la teologia latina verte sulla teologia morale e quella greca sulla teologia mistica. In questo senso, il pericolo della prima fu che il culmine dell'amore fosse il moralismo, e della seconda, che identificasse l'amore con l'eros platonico, culminando nello gnosticismo. Ma nel mondo della patristica ambedue

realizza (ed è possibile) nella comunità relazionale e la comunità come quella che soltanto può esistere per e nelle persone in relazione[46].

La comprensione della Trinità come amore e come comunione di tre persone sembra essere l'unica che veramente ci permette di pensare un Dio che ci si dona come amore[47], come vera autodonazione libera e gratuita da sé, perché ormai non ha bisogno dell'uomo né della storia per dispiegare la sua realtà amorosa. Questo è veramente il Dio che si è rivelato nella storia e nella salvezza, non un Dio *ousia suprema*, Dio *sostanza-soggetto* o un Dio *soggetto assoluto* con tre modi diversi di sussistere.

Molto meglio che il termine *comunità*, che può far capire una configurazione a posteriori degli individui che la compongono[48], meglio che pensarla come un *noi*[49] è capire Dio come comunione[50] e comunione tripersonale[51]. Pensarlo come

le tendenze si sono mantenute sempre vincolate. Soltanto con la modernità avviene una vera rottura tra ordine metafisico-naturale e ordine psicologico-morale.

46) *Ibid*., p. 78.

47) Anche la teologia femminista ha risaltato le virtù di questa comprensione di Dio come amore infinito, come relazione (cfr. E. Johnson, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Queriniana, Brescia1999, pp. 419-431).

48) La definizione di Tommaso: "*societas personarum quae est per unionem amoris*" ("società di persone per unione d'amore"), *Super Libros Sententiarium*, I Sent d. 2 exp. Text. può essere oggi molto appropriata se non è interpretata – nello stile di Moltmann – secondo il modello di comprensione contrattualista (patto sociale) della società umana civile. La società sarebbe il prodotto della somma degli individui. La Trinità sarebbe concepita come ciò che *sorge posteriormente* alle persone divine in virtù del loro mutuo amore. Parlare di Dio come di un unico soggetto o della Trinità come tre soggetti che si uniscono, porta ad una falsa opzione tra monoteismo monolitico e triteismo comunitarista. E. Salmann propone per questo di equilibrare entrambi i modelli come l'unica forma per raggiungere una certa comprensione della Trinità (cfr. E. Salmann, *Neuzeit und Offenbarung*, Studia Anselmiana 94, Roma 1986, p. 17, pp. 22s.). Per noi si tratta piuttosto di partire da una concezione della persona e della Trinità che non suppone né "soggetti" né "sostanza".

49) Questo "noi", in conformità con quello che abbiamo detto in relazione all'Io, non deve essere capito come il costitutivo di quella comunità, ma come la forma linguistica con cui Dio con un linguaggio umano potrebbe riferirsi alla sua propria realtà trina.

50) La Trinità sarebbe allora comunione personale amorosa, dove l'amore è ormai la pura pericoresi interpersonale, dove i termini non devono essere compresi in nessuna successione verticale, ma in una pura circolarità dove tutti si implicano simultaneamente uno nell'altro. Gracia Guillén, nell'articolo che abbiamo già citato, distingue fra la comunità come ciò a cui l'uomo tende per suo conto in virtù dell'eros, cioè per la sua propria natura e necessità, per la sua essenziale sociabilità (questo sarebbe la società civile) e la comunione come fondamento nell'effusione personale dell'agape (ed è ciò che è espresso nella comunità, nella ecclesia): cfr. D. Gracia Guillén, "Persona y comunidad. De Boecio a santo Tomás de Aquino", op. cit., pp. 92s.

51) In ultimo, si potrebbe pensare che il concetto di comunione (comun-unione) è identico a quello di Trinità (tri-unità). In tutti e due si afferma simultaneamente l'unità e la differenza. Il termine comunione ha il vantaggio di prestarsi meno a una sostanza e fare riferimento più immediatamente ad una realtà esistente solo nel campo dei rapporti interpersonali. Per questo fa presente A. González che "soltanto la comunione personale è 'agape', pertanto, soltanto è predicato dalle persone divine" (A. González, *Trinidad y liberación*, UCA, San Salvador 1994, p. 209). Questa forma di comunione allora, non necessariamente ha bisogno del dialogo. In questa maniera la comunione, essendo la

comunione, non significa pensarlo come il risultato dell'unione delle tre persone[52]. Neanche, senz'altro, si può pensare in direzione contraria, come un'unità originaria che dà origine a tre persone, ma come una vera comunione di tre "persone", dove la comunione non è il risultato finale di tutti e tre, giacché loro sono solo consegnandosi nella mutua comunione, né la comunione è precedente a loro, perché non è qualcosa di diverso da loro stessi[53]. In questa concezione si cerca di specificare, da una parte, che l'unità non è qualcosa di derivato dalle persone, che sarebbero capite fondamentalmente come individui, e d'altra parte, che le persone non sono neanche il risultato posteriore di questa unità[54]. Si cerca, anzi, d'affermare la mutua costitutività. Le persone e l'unità si costituiscono simultaneamente nella comunione personale. La comunione tripersonale divina non è duplice; da una parte le persone e dall'altra l'unità fra loro, ma è una e la medesima cosa: tre persone in assoluta recettività di comunione. L'amore è allora compreso come pericoresi. L'amore non è qualcosa come una relazione categoriale che inerisce accidentalmente alla sostanza. L'amore in questo senso è capito precisamente come quella realtà interpersonale in virtù della quale ogni persona è pienezza in sé e *nell'*altra, non per insufficienza o per necessità, ma per la stessa sovrabbondan-

più piena che possa pensarsi, non è costituita per il dialogo (di tipo linguistico) ma dalla compenetrazione mutua e totale delle persone divine.

52) La difficoltà che può trovarsi dietro a questo è che soltanto gli "individui" possono unirsi posteriormente e non alla rovescia. Però in questa maniera, per esempio, non possiamo pensare la realtà dello Spirito Santo come una persona che possa essere già, per sua stessa forma di auto-possedersi, l'amore di comunione, unità di Padre e Figlio. Segnaliamo, allora, che nella stessa maniera in cui lo Spirito può essere un "noi" nella storia della salvezza per la sua inabitazione negli uomini, e, tuttavia, non esserlo nel seno della Trinità immanente, nella stessa maniera il Padre e il Figlio possono dire un Io e un Tu nella storia della salvezza, senza che tali modi di affermarsi esistano nella Trinità immanente. Con ciò non possiamo disdire la tesi rahneriana dell'identità fra la Trinità immanente e quella economica. Già abbiamo affermato che l'Io è semplicemente l'affermazione a livello linguistico di questa forma di auto-possedersi come persone nel mondo e nella storia. Le persone della Trinità giustamente per essere persone partecipano in qualche maniera a questa forma di affermazione nella misura in cui si introducono nel mondo e nella storia; questo non significa che il linguaggio sia anche necessario nel seno della Trinità. Questa concezione ci serve per segnalare anche come delle realtà propriamente storiche, come per esempio il dolore, possano essere assunte in Dio senza necessariamente alterare una certa impassibilità essenziale intratrinitaria. La Trinità e ciascuna delle persone, soltanto per essersi date al mondo, hanno partecipato e assunto il dolore nel mondo; il Figlio, in quanto uomo, ha assunto e incorporato il dolore nella Trinità: ciò non significa eternizzare il dolore come qualcosa che appartiene all'amore nel seno della Trinità (come sembra pensare Balthasar).

53) Qualcosa di simile avviene con L. Boff quando indica che: "la simultaneità dei divini Tre, significa che la inacessibilità, la generazione e la processione non possono essere capite come produzione delle persone, come causa-effetto. Ogni persona si determina in relazione con le altre due. Ciò che la tradizione teologica chiama inaccessibilità, generazione e processione, sono in realtà un unico atto triunico" (L. Boff, *A Trinidade e a sociedade*, Vozes, Petrópolis 1987[3], 251s.). Per questo, a sua volta, la pericoresi porta Boff ad affermare con Paul Evdonikov che "non c'è soltanto il *Filioque* ma anche lo *Spirituque* e il *Patreque*, perché tutto nella Trinità è ternario" (*ibid*., p. 283).

54) Come sembra capitasse nel caso W. Pannenberg, soltanto che ora quell'unità essenziale riceve il nome di campo dinamico e i soggetti si convertono nei punti d'applicazione.

za effusiva dell'amore che la costituisce[55]. È per l'amore che la persona si mostra come la massima realizzazione di se stessa nella consegna di sé nell'altro. L'amore è una realtà dinamica per la quale la persona è se stessa nella pienezza e nel suo accettarsi gradito come ricevendosi da e nella consegna di sé verso l'altro. Nella Trinità parliamo della consegna totale di sé "nell'altro" e non soltanto "all'altro", come può accadere tra gli uomini. Nell'uomo rimane sempre implicata una certa gradualità processuale, un certo sviluppo e divenire in cui egli deve scoprire e realizzare sempre di più, per l'amore che lo costituisce, la pienezza del suo essere personale. In Dio le persone non "divengono" più piene per questa consegna, ma *sono* già questa pienezza di autoconsegna assoluta reciproca. L'amore è "*diffusivus sui*", come dicevano gli scolastici. Giustamente si tratta di questa diffusione per pienezza. Da ciò, la comunione umana non sia semplicemente un ideale di tipo etico morale, puramente utopico, verso il quale gli uomini dovrebbero incamminarsi per potersi fare carico delle proprie carenze. Al contrario, la comunione personale è l'espressione della massima ricchezza personale, espressione della sua massima pienezza. Soltanto ciò che realizza l'assoluta pienezza di sé nell'apertura assoluta alla realtà può essere anche consegna assoluta di sé a questa realtà, senza il significato della disintegrazione di sé. Questa pienezza nell'uscita estatica da sé è allora la garanzia che in tale consegna assoluta di sé nell'altro non si realizza nessuna alienazione di sé; al contrario, è il grado massimo dell'essere personale in pienezza. In Dio, questo movimento, questo esserci delle persone divine riferite ciascuna verso le altre in apertura assoluta, questa autodonazione continua ed infinita, questa pericoresi divina, è comunione. L'unità di Dio non è altro che questa comunione.

Ed è per questo che si deve affermare, se si vuole ancora parlare di *natura divina*, che in Dio non c'è altra natura che la pericoresi di comunione. "Non c'è altro fondamento della pericoresi che la pericoresi stessa"[56]. Così, la pericoresi non risulta qualcosa di diverso dalle persone ma le tre persone nella loro infinita comunione reciproca[57]. In ultima istanza, pericoresi e amore si identificano, poiché la pericoresi non è altro che l'attività dinamica dell'amore. Dio è atto puro, atto puro d'amore pericoretico. Non c'è in Dio altra *ousia* che questa[58].

Voler comprendere Dio come comunione non significa, tuttavia, un'opzione escludente che avvia la pretesa di dare conto di tutta la realtà trinitaria a partire da una nuova concettualizzazione. Nessun concetto umano può avere la pretesa d'esaurire la realtà divina. Aveva ragione Rahner nell'affermare che i nostri concetti, essendo necessari e utili, non possono non vivere che dal mistero inafferrabile e tornare ancora a riferirsi a Lui[59]. Dio è mistero e il mistero non si lascia accalappiare in un concetto; questo non significa che i nostri concetti finiscano parlando di noi stessi e non di Dio in sé[60]. I nostri concetti su Dio, il nostro parlare di Lui,

55) Cfr. A. González, *Trinidad y Liberación*, p. 213.
56) *Ibid*., p. 214.
57) Cfr. L. Boff, *Trinidade e a Sociedade*, pp. 181 e 184.
58) Cfr. A. González, *Trinidad y liberación*, pp. 210ss.
59) Cfr. ciò che abbiamo detto sul metodo trascendentale di Rahner in Zarazaga, *Dios es comunión*, pp. 30ss.
60) Cfr. *Corso Fondamentale sulla fede,* Paoline, Roma 1978, p. 81.

partecipano dello stesso movimento estatico dell'essere uomo. Nello stesso modo che l'uomo è l'essere riferito al di là di sé, ad un Altro misterioso e trascendente, anche i nostri concetti su Dio sono tanto più reali quanto più realizzano questo movimento di riferimento al di là di noi stessi, ad un'auto-comunicazione personale e silenziosa con il mistero inesauribile del Dio amoroso e trino. Dunque, anche il termine comunione cerca soltanto di offrire un aiuto alla nostra intelligenza su Dio, ma un aiuto che viva dell'esperienza di questo stesso Dio trinitario, della storia della sua comunicazione e della sua opera di salvezza in noi.

L'assioma fondamentale si presenta allora in tutta la sua portata, giacché il capire Dio come comunione può essere ritenuto rigorosamente fedele all'intento di partire dall'economia salvifica. È lo stesso Cristo che continuamente nei Vangeli richiama alla sua assoluta e totale compenetrazione con il Padre nello Spirito, e mostra, nel contempo, la sua assoluta peculiarità e distinzione che è propria di ciascuno. Se partiamo da questa realtà economica, se non abbiamo la pretesa di farla coincidere con un concetto filosofico, se soltanto cerchiamo, come in un secondo momento, di esprimere ciò che ha manifestato Gesù in una analogia che non aggiunga dal di fuori un contenuto nuovo a questa manifestazione, il simbolo o la metafora della comunione sembrano mostrarsi come qualcosa di più adatto. Lì si collocano in mutuo riferimento la comunione amorosa che Dio è in sé stesso in quanto trino, la relazione d'amore e comunione trinitaria che Gesù stesso testimonia nell'economia e l'invito che queste stesse divine persone fanno all'uomo ad entrare in questa comunione d'amore. In realtà, la comunione, non è tanto un'idea o un concetto astratto, filosoficamente definito, ma è più un'immagine un po' simbolica che proviene più dal campo delle relazioni interpersonali, dall'agape e dalla ecclesia, dalla simbologia sacramentale e dal vertice eucaristico.

GONZALO ZARAZAGA
Professore di Teología Dogmática presso la Facultad di Teología di San Miguel, Buenos Aires, Argentina
gonzalozarazaga@gmail.com

ON THE FRONTIER OF THE BUDDHIST-CHRISTIAN DIALOGUE



The author traces his journey into the frontier of the Buddhist-Christian dialogue from his youth, through his studies and practice of Buddhism, to his conversion to Christianity, and finally into the Focolare Movement and the Church's dialogue with Buddhism. As an example of being in the frontier of the dialogue in the Buddhist world, he presents his experiences and reflections during his early dialogues in Japan. In that context, he notes how many of the Buddhist figures with whom he dialogued found similarities between their views and those of Chiara Lubich and the Focolare Movement. His dialogues in Japan opened the door to intellectual and spiritual encounters with some of the great Buddhist thinkers of the twentieth century. The article then describes how he moved from doing dialogue as an individual in the frontier with Buddhism to being part of the ongoing dialogues of the Focolare, the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, and the Monastic Interreligious Dialogue. He gives examples from these dialogical experiences of similarities between certain Buddhist viewpoints and the unpublished mystical writings of Chiara Lubich that are commonly called "Paradise '49". In doing so, he describes the relationship that developed between himself and Masao Abe, and then Abe's relationship with the Focolare and Pope John Paul II. He also describes the positive reaction of the Dalai Lama upon hearing the views of Chiara Lubich.

di
DONALD W. MITCHELL

Sophia VII (2015-2) 179-192

Early Journey to the Frontier of Dialogue

I had attended an independent Protestant church as a small child but my family stopped attending after a few years, so I was not baptized nor did I learn much about Christianity. It was not until the university that I began to develop and interest in the question of the existence of God. At the same time, I became interested in Buddhism and one of my professors, Ray Jordan, taught me Zen meditation. So, as I practiced Zen mediation, I also began a quest for a personal God, something that is not found in Buddhism.

One night while sitting in meditation, the thought came to me to pray to God which I had not done since I was a small child. Not knowing how to pray, I simply asked God whether there is more to this life than what I experienced—which at that time was filled with struggle. A deep peace descended over me. This experience opened a door for me, or moved me in a new direction toward the source of this peace that I understood to be God. It also happened at a time when I had to decide where to go for graduate work in philosophy. The choice came down to the University of Hawaii where I could study Buddhist philosophy, or another university where I could only study Western philosophy. One night, I was sitting in meditation at a place by the ocean. I had the strong and clear impression that God was asking me to go to the University of Hawaii and study Buddhism, and he would bring me back and use me for his "own purpose". So, my wife and I and our new-born son went to Hawaii.

I took coursework and did research on Buddhism and other Asian philosophies and religions from 1967 to 1971. Given the large Asian population, there are many Buddhist communities in Hawaii. So, I complemented my academic studies by practicing Zen meditation at the Diamond Sangha of Robert Aitken under the guidance of Yasutani Roshi from Japan. I quickly realized I had entered a frontier of a new world that was very foreign. There was chanting in Asian languages, walking meditation in a line outside, sitting meditation for long periods facing a wall, bowing to each other, to a statue of Bodhidharma, and to our mat on which we sat. A monk with a long stick would sometimes walk behind us and if we requested it by bowing, he would kneel behind us and hit us on our shoulders. We would then bow in gratitude for helping us keep awake and focus our practice. At times someone would tap with a wooden hammer in a certain pattern on a piece of wood hanging on the wall. Our practice, wrapped in incense, was punctuated with bells and gongs. At the conclusion, we would sit facing each other sipping tea in silence. I thought about leaving at the beginning of this experience, but again I had a sense that God wanted me to stay. Eventually, the formal practice with its rituals affected me in a positive way and I felt at home.

In 1971, I moved with my family to West Lafayette, Indiana where I took a professorship in the Department of Philosophy at Purdue University teaching Asian philosophy and religion. My family, work at Purdue, social life, and a small Zen group seemed to meet my needs. I did remember my experience in San Diego about "coming back" and being used by God for his "own purpose". However, that did not seem like a good idea to me at the time, and I resisted strongly. Then at one point I had a serious personal and professional crisis. As I struggled with it,

I felt the need for a personal relation with God. So, I stopped resisting and finally surrendered. I entered the Catholic Church on August 27, 1974.

Some months later, my wife and I were invited to meet with a person who was from the Focolare community in Chicago. As he told "the story of the Focolare" as well as his own personal story, we were both deeply moved by a moment of God. For me, the notions of God as Love, the present moment, love of all persons, unity, and Jesus forsaken resonated somehow with what I had found precious in Buddhism. I concluded that here was a spirituality that I could practice that was not a denial of the seeds of truth I had found in Buddhism, that we could practice together as a family, and that could contribute to a more united and peaceful world. Ann and I began going to Focolare meetings, and then went to a Mariapolis in 1976. It was at that week-long retreat that the "charism of unity" came alive for me.

As I contemplated the charism of unity, I wondered about the inspiration I had to go to Hawaii and study Buddhism and that God would bring me back and use me for his own purpose. I learned that the Focolare was involved in dialogue with other religions, and I was aware of the new field of Buddhist-Christian studies beginning at the University of Hawaii. I decided to talk to someone in interreligious dialogue, and contacted my friend, Raimondo Panakkar, who was famous for his work in the dialogue with Hinduism. He suggested that since I had practiced Zen Buddhism and had studied the history of Buddhism, now that I was taking up a Christian spirituality, it would be good to study the history of Christian spirituality. I won a grant to take a year off for studies with the Jesuits, Dominicans, and Franciscans at the Graduate Theological Union at Berkeley, California. The grant included a practicum. Therefore, after formal studies in 1977-78, my family and I went to Loppiano, the little village of the Focolare that was also a school of formation for the Focolarini. I worked in an electric meter shop, went to talks by the person responsible for the men's formation, and listened to tapes of Chiara Lubich's talks. It was an extraordinary experience. Sometimes I would go out of the house and look around trying to comprehend what I was "inside"—it was like being inside a spiritual atmosphere that I could not wrap my mind around.

Then Chiara came to visit Loppiano. Meeting her for me was a meeting with Jesus Forsaken and risen, whom I have tried to follow for the rest of my life. I wrote a letter to Chiara asking if she wanted me to help with her dialogue with Buddhists. She sent me a message saying that she did and wrote out some guidelines for me to follow. It was shortly after that when I accepted my vocation to be a married focolarino. Just as with becoming a Christian, it was a great struggle. Before taking the step, I could not sleep at night and finally wrote down on a piece of paper a list of the many reasons I should not become a married focolarino. I read the list to a friend. He asked me, "Is someone pressuring you to become a married focolarino?" I thought about it and answered "No". I then understood that the pressure was coming from inside myself – from God. But he left me free. I finally said "Yes".

A group of Hindu members of the Gandhian Movement came to Loppiano for a visit near the end of our stay. I thought, "OK. This is my first chance to try dialogue". When the Hindu guests got off the bus, I went over and began talking to some of the men. I let them know that I was a professor who taught Hinduism

and would be glad to talk to them about our religions. They looked at me in silence and moved away. I noticed that one focolarina went up to a Hindu woman and they seemed to be best friends. I asked how she knew this woman. She said that she did not know her… she was just loving her. I was surprised and a bit angry. "I am the person who knows Hinduism and they want to talk to this woman who knows nothing!" That night I decided that I would follow this focolarina's example and just love the guests and not talk about religion. That is what I did as I drove people around the city and answered their questions. I emptied myself of my knowledge and ego and made myself one with them, caring for their needs.

On the last night, I was at a dinner table with a group of Hindus and one young focolarina sitting across from me. She motioned to me, "Let's keep Jesus in our midst". I nodded. Soon the conversation stopped. The elder at the head of the table said, "I feel the presence of God here". The other Hindus nodded in silence. I understood that my self-emptying love had contributed to conditions for Jesus in our midst. The focolarina affirming that she was ready to keep Jesus in the midst with me brought God's presence among us… and the Hindu guests felt it. Then we went to see a video of Chiara. A Hindu woman sitting beside me asked me about a crucifix on the wall beside the movie screen. I told her something that I do not remember; but it had to do with his kenosis of love making himself one with the suffering of all humankind. She said to me, "That is like the self-emptying of our ego selves so that we find the divine inside and discover our unity outside with all living beings". I was surprised by her profound words. I realized that the Focolare way of dialogue is to love first; love by losing everything to be one with the other. Then, the unity becomes a presence of light that brings about his dialogue.

I returned home and for the next six years lived the Focolare spirituality as best I could while I researched the Buddhist-Christian dialogue. Then a Buddhist-Christian conference was held at the University of Hawaii in 1984. I presented a paper comparing the spiritual life of both traditions where I mentioned the thought of Chiara Lubich[1]. I tried each day to live intensely the Focolare method of dialogue. Each time I arrived by car at the conference site, I would stop and greet the parking lot attendant in order to be the first to love before reaching the conference and to remind myself that I was to treat everyone equally with love at the conference from parking lot attendant to famous Buddhist and Christian scholars. I spent so much time with the Buddhists that when we were in groups they would talk about internal Buddhist issues with me present like I was one of them. In fact, at one point Hans Küng came up and invited me to lunch thinking I was a Buddhist.

The fruits of this first journey into the Buddhist-Christian dialogue were so many it was clear that God was indeed using me for his purpose. I received many invitations to lecture in Japan and other parts of Asia. I was also a member of a small group of scholars who created the Society for Buddhist-Christian Studies and its journal, *Buddhist-Christian Studies*, of which I became Associate Editor. John Cobb and Masao Abe invited me to join what was called the Abe-Cobb

1) D.W. Mitchell, *The "Place" of the Self in Christian Spirituality: A Response to the Buddhist Christian Dialogue*, Japanese Religions 13 (1984), p. 226. In «Nuova Umanità», 39 (1985), pp. 9-33.

Group. This was a group of the theologians from Europe and America led by John Cobb, and the Buddhist scholars from Japan led by Masao Abe. Later, I was chosen to be director of the group and we changed the name to the International Buddhist-Christian Theological Encounter.

On the Frontier of Dialogue: Discoveries in Japan of Similarities between Buddhist Philosophers and Chiara Lubich

During my lecture tour of Japan, I met with Gishin Tokiwa, then Professor of Zen Buddhism at Hanozono University, and President of the F.A.S. Society. I had met Tokiwa in Hawaii and had already known about the F.A.S. Society and its famous founder, Shin'ichi Hisamatsu. Hisamatsu and the F.A.S. Society reminded me of Chiara and the Focolare .

Hisamatsu was born in 1889 and attained Enlightenment in the Zen tradition in 1915. During World War II, in 1942-43, students at Kyoto University who were in crisis over the war went to Hisamatsu for guidance. "The students and the teacher became one", according to one of the students, Masao Abe whom we will discuss later[2]. As one, they sought for what it is to be a human being, and how they could live this "oneness" together as true human beings are meant to live. They sought together the guidance of Hisamatsu as to how to awaken to their true selves, "joining hands as brothers and sisters", free from any discrimination against others, vowing to "construct a world in which everyone can live truly and fully". In 1958, Hisamatsu named their organization the F.A.S. Society. "F" stands for "Formless Self", meaning spiritual awakening to our true self beyond all that divides persons in order to work for the peace and unity of humanity. "A" stands for "All Humankind", which means this unity is a universal basis for solving social problems facing all humanity, rather than from the perspectives of one class, group, nation, or race. "S" stands for "Creating a new history on the basis of a reality that is supra-historical". The super-historical basis is a foundation of unity that transcends the ups and downs of history.

Hisamatsu called this ideal a "post-modern age", and he worked for it until he died in 1980. He sought to build a community united in its destiny as one living family through the overcoming of individualism. The modern world, he said, is built on individualism, nationalism, and rational individual selfhood. A post-modern age would be built on a broader compassionate and luminous standpoint of unity by a communal spirituality that can produce a new and united human community. This spirituality needs what he called an "active love" that gives oneself to others as gift, rather than a "passive love" that seeks to be loved by others as an object. This active life is like a "fire". Here is what he says about this fire of love:

> "It will be warm and congenial. If we spread this warmth externally, in the same way as a charcoal fire lights in one spot and spreads, everyone in this room will become warm. When each of us become a

2) M. Abe, *A History of the F.A.S. Zen Society*, «The Eastern Buddhist» (1984), p. 5.

charcoal fire, this warmth can extend to those around us, the places we find ourselves, and the places to which we go".[3]

Gishin Tokiwa invited me to speak to the F.A.S. Society in Kyoto after reading about Chiara Lubich in my papers and getting to know me. He saw similarities between the F.A.S. Society and the Focolare. One night we went to the building where the F.A.S. Society practiced meditation in a large Zen monastic complex. There were no lights in the complex and as we walked down the street we could only see the dark forms of the temples like huge ghosts in the night. The building where we met did have candle light. But the walls only came up half way to the ceiling so that the wind blew through from the outside. It was the dead of winter and very cold. When I gave my talk, I could see my breath. My comments were on the similarities between Hisamatsu and Chiara. It was well received and the editor of their famous journal, *The Eastern Buddhist*, asked if they could publish my paper. It was the first paper written by a Christian to be published in this Buddhist journal[4].

Tokiwa became a close friend and collaborator. He stressed the Zen distinction between our "ordinary way of being" and our "original way of being". The former is tainted by the failings of ourselves and the world in which we live. The latter is free from those negative conditions of life. This original way of living, according to Tokiwa, is shown to the world by two women: Maya, the mother of the Buddha, and Mary, the mother of the Christ. In Buddhism, there is the term *tathāgata-garbha*, or "womb of the Buddha". Lady Maya was the womb of the Buddha. The word *tathāgata* is a title of the Buddha that literally means "Thus come into the world". So, as Maya is the womb by which the Buddha thus came into the world, so Mary is the womb by which the Christ thus came into the world. For Tokiwa we all have the *tathāgata-garbha* within ourselves. That is, we can all be like a womb that brings the Buddha or the Christ into the world following the model of Maya or Mary. How are they a model for us? They both were empty of themselves, loving, compassionate, free from the distortions of the world. If we become like them, then we too can discover our original self and become the womb or place where Buddha or Christ can be born into the world. For Tokiwa like for Chiara, there is a communal element. When human beings together realize their collective womb of mutual self-giving love, they will realize that they can be the collective womb of the "unity of all beings". And this will liberate humankind from the painful history we have lived with all its terrible wounds, to a post-modern history of love, liberation, peace, and unity. About Mary, Tokiwa writes, "Mary is not just a woman, is not just a specific person, but Mary stands for all human beings, all humanity… The same humanity that always gives rise to this suffering and causes suffering… can be the mother of the Son of God, this is

3) D.W. Mitchell, *Spirituality and Emptiness: The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity* (New York: Paulist Press, 1991), p. 157.
4) D.W. Mitchell, *Unity and Dialogue: A Christian Response to Shin'ichi Hisamatsu's Notion of FAS*, «FAS Society Journal» (1986), p. 69.

my point of view"[5]. All human beings can "live Mary" and out of suffering give birth to a new humanity.

For some time before my trip to Japan, I had been in correspondence with Keiji Nishitani. He was one of the most famous Japanese philosophers of the 20th Century. At one point, I sent him some meditations by Chiara. When it came time to visit him during my trip to Japan, Tokiwa accompanied me to his home. We sat down and had an extraordinary conversation. In fact, part of it was published in what is now the Pontifical Council for Interreligious Dialogue's *Pro Dialogo* journal with the title: "Compassionate Endurance: Mary and the Buddha: A Dialogue with Keiji Nishitani"[6]. At one point, he said to me, "I have read the writings of Chiara Lubich. I think that we are both saying the same things. We are both working for the same thing". He then turned to Tokiwa and said, "You know she was in Trent, Italy during World War II, and during the bombings she went to the bomb shelters. There she had her conversion"[7].

Nishitani writes a great deal about *kenosis*. So, I mentioned that in the Focolare we talk about "being Mary". We empty ourselves of our ego so that Jesus is born in us. In our true humanity we can be a "womb" of new spiritual life. This self-emptying reflects the essence of God who is a dynamic Trinitarian activity of kenotic love. We also empty ourselves before others in order to reflect this love of God to them and become united to them, reflecting a communal image of the Trinity. I asked Nishitani, "You speak of the movement from 'self-centeredness' to 'other-centeredness' that reflects the compassion of ultimate reality. Are the notions of Chiara and yours similar?" He answered, "Yes they are". I then asked, "If we do this together with others, are we creating what you call 'a field of force' that gathers all humanity in its true 'Home Ground?'" He answered:

> "Yes, and when we attain deeper realization of unity, we find the fundamental truth of community… or what has been called circuminsessional interpenetration. This is to be aware of the fundamental way of being, unity. Here in unity, each person can realize his or her true self. But the true self is always other-centered so it also means to become aware of… the true freedom of our being. To discover our true self is at the same time the realization of true unity. It is, in fact, the self-realization of the unity itself".[8]

The self-realization of the unity itself! In Chiara's terms, when we experience unity, it is the self-realization of the unity of God-Love among us. Nishitani went on to say that the historical necessity of today is to open a broader foundation, communication, and perspective where in his words, "We can see each other as brothers and sisters". He then asked me if the self-realization of unity among Buddhists is Buddha in the midst, while among Christians as Chiara says, it is Jesus

5) D.W. Mitchell, *Spirituality and Emptiness*, p. 190.
6) *Bulletin of the Vatican Secretariat for NonChristians* XXI (1986), pp. 296-300.
7) *Ibid*., p. 296.
8) *Ibid*., p. 287.

in the midst? We both said that we could not answer that question. But Nishitani said that "We are now at a crossroads to something new. Buddhists and Christians are meeting at the crossroads of history". The important thing is not what we call this unity, Buddha or Christ, but rather that we gain a new global vision to embrace all humankind in unity. The unity needs to be found, he said, both in the "heart" and the "hearth" using Chiara's word "Focolare". He concluded, "The hearth is the center of the whole family (of humankind), and the heart is the center of the body".[9]

Finally, I asked Nishitani, in light of Chiara's emphasis on Jesus Forsaken and Unity, what was his view of the role of suffering in love and unity? He answered that by overcoming our ego-centeredness, living compassionately for others becomes the fundamental ground of our lives. Then we find a unity in which the suffering of others is our suffering. We identify with all who suffer, as Jesus did on the cross. We discover the truth of suffering. This takes compassionate endurance for us human beings. He concluded, "Mary is a model of this compassionate endurance for all of us. Following her way with endurance, we find true wisdom".

Ryusei Takeda, professor at Ryukoku University in Tokyo, is a leader in another form of Buddhism in Japan, Pure Land Buddhism. This form of Buddhism does not focus on meditation and enlightenment, but on faith in Amida Buddha who can bring the qualities of Nirvana into a person's life and take that person to his Pure Land after death. He invited me to present a paper on prayer at his university and we became close friends. I mention him to introduce a type of Buddhism that is devotional rather than meditational. To explain, let me tell you the story Takeda told me.

He was living in Hiroshima when the atomic bomb was dropped on that city during World War II. He was one of those little children you see in photos who ran into the river to escape the burning radiation. He did survive, but was badly affected by the radiation. The existential question he asked was "Why did this have to happen to me? Why couldn't I have been at my aunt's home in the country when the bomb was dropped?" When he asked this question to his priest, the answer was that this was his karma—his fate in life. He needed to accept it and live compassionately for others. But he said that this cry of "Why" consumed his life like having his hair on fire… he could only think of his own condition and not that of others. One day he went to the temple and before the statue of Amida Buddha, he said that he could not solve this "Why?" It had become one with him, his life. So, he gave it all to Amida Buddha. He surrendered his "Why?" into Amida's hands. At that moment, he felt the love and acceptance of Amida for him just as he was, burned by radiation. Along with that love came light, a light that allowed him to see himself and others with Amida's eyes of love. Only with the love of Amida for him could he accept himself. And when he did this, he could begin to love others. That was the new life that Amida brought to him. Takeda said that he sees this as like where Chiara speaks of Jesus Forsaken's "Why?" put into God's hands.

9) *Ibid*., p. 299.

Returning Home: Dialogue in the Focolare and in the Church

After the trip to Japan in 1986, my family and I spent four months in Grottaferrata, Italy near the international center of the Focolare Movement. Early on, I met Enzo Fondi and Natalia Dellapiccola, co-responsibles for the Focolare's interreligious dialogue. Natalia asked me about myself, my life, my family, just about everything. Then she said to me: "So you want to follow Chiara in this dialogue with Buddhism?" I answered, "Yes". "Then you need to know that if you follow Chiara in this way, it will involve a deep relation with Jesus Forsaken. Are you sure you want to do this?" I said, "Yes, I am". I felt her eyes embracing me like a mother. I was home… and over the years, I would travel to Rome and Asia many times participating in the Focolare's dialogue with Buddhism.

I also met Giuseppe Zanghì, one of the early academic leaders in the Focolare Movement. We had a conversation about Asian religions and he invited me to meet him every other week. At our first meeting, he asked me if I had ever heard about "Paradise '49". I said I had not. So, he said, "I am going to read you sections of Chiara's unpublished writings from this mystical period of her life". As he read, I found my mind and my soul being filled. I could only hold so much and we had to conclude. For days I would process what I had heard, ponder it deeply, and relate it to Buddhism. At our next meeting, I would show him my drawings and writings about what he had read before. He would agree or correct me. Then he would read some more. This continued until we departed for home. What he read became the basis for the first book I wrote in the Buddhist-Christian dialogue: *Spirituality and Emptiness: The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity*.[10] In this book, I related the writings of members of the Kyoto School—including Hisamatsu, Nishitani, Abe, and Tokiwa—to Christian Spirituality with a focus on *kenosis* as understood and experienced by Chiara Lubich.

It was also during this time in Italy that Enzo introduced me to Fr. Marcello Zago, the Secretary at what is now the Pontifical Council for Interreligious Dialogue. After Fr. Zago got to know me and my work and ideas, he introduced me to Cardinal Arinze, President of the PCID, and to Fr. John Shirieda who was responsible for Asia. We became friends. Later, Cardinal Arinze would invite me to the first three international dialogues of the Catholic Church with Buddhism. They were the dialogues held during the pontificate of Pope John Paul II. The first was in Kaohsiung, Taiwan. I was asked to help in the organization and to present the opening address. At the conclusion of the dialogue, Cardinal Arinze asked me to write the official document overnight for the last meeting the next morning. He added, "Now you need to write something that all the Buddhists will vote for and that I can take back to Cardinal Ratzinger and he will approve it too". No pressure!

I will mention just one story that brings up a frontier topic yet to be discussed in the dialogue. On the evening of the opening session, we participants were seated in the front row of a huge auditorium with thousands of Buddhists behind us. On the stage in front were political and Catholic leaders of Taiwan,

10) See footnote 3 above.

Cardinal Arinze, and other dignitaries. We had just arrived in the middle of Typhoon Gary. I had not eaten and was exhausted and shaken from the flight and landing in the typhoon. Suddenly, I felt frightened. How could I give my opening address later that night? Gently my gaze was "moved" from the dignitaries to a statue of Guanyin Bodhisattva – a Buddhist celestial being of mercy. In my mind, I heard the words, "The self you are worried about does not exist". Suddenly my anxiety "flew" out of my mind and I was relaxed. This is called a "blessing" that is not uncommon in Buddhism. It was the second I had experienced in my life. This brings up a topic on the frontier of dialogue with Mahāyāna Buddhism that has yet to be addressed, namely, the relationship between the celestial Buddhas and bodhisattvas and God and the angels, saints, and the "elemental spirits" about which Paul writes.

The second colloquium was held in the jungle outside Bangalore at a Benedictine monastery in 1998. I was asked to deliver a paper on "Kenosis in Christianity", since Cardinal Arinze knew of my work in that field.[11] Also, Michio Shinozaki of the Rissho Kosei-kai (RKK) was asked to speak about the *Lotus Sutra* tradition. He noted that the One Dharma (ultimate truth) is itself a "power of integration"[12]. It integrates all words, laws and phenomena like a father uniting his children[13]. Like Chiara, he notes that in Tendai Buddhism, the foundational Japanese sect for RKK, "the sounds of streams and winds, and the looks of the moon and flowers teach the Buddha's Dharma..."[14]. This integration is one of unity in diversity, "an unexpected gift" beyond what we normally seek and experience. In my own paper, I noted that for Chiara there is the power of integration of God-Love in the process of creation that brings about an interrelatedness of all things[15]. For Chiara, like Tendai and the RKK, this interrelatedness is experienced in nature. Here are her words from her experience of Paradise '49:

> "When we arrived in the mountains… I felt that I could discern, because of a special grace from God, the presence of God beneath things. Because God is present, sustaining all things. Therefore, if the pine trees—which I saw—were golden by the sun, if the brooks flowed into the glimmering falls, if the daisies, other flowers and the sky were all decked in summer array, stronger than all this was the vision of a Sun beneath all creation. In a certain sense, I saw, I believe, God who supports, who upholds things. God was preparing me for what would happen. And the fact that God was beneath things meant that they were not as we see them; they were all linked to one another by love; all, so to speak, in love with one another. So, if the brook flowed into

11) D.W. Mitchell, *Have this mind among yourselves, which was in Christ Jesus who emptied Himself taking the form of a servant (Phil. 2:5-7): Christian Kenosis*, «Pro Dialogo» 100 (1999), pp. 139-156.
12) M.T. Shinozaki, *The* Lotus Sutra *as the Final Revelation of the Buddha and its Attitude towards Other Scriptures*, «Pro Dialogo» 100 (1999), p. 92.
13) *Ibid*., p. 93.
14) *Ibid*., p. 95.
15) D.W. Mitchell, p. 155.

the lake, it was out of love. If the pine tree stood high next to another pine tree, it was out of love".[16]

The third colloquium was held in 2002 at the beautiful headquarters of the Rissho Kosei-kai in Tokyo. There I was asked to speak about "The Laity and the Church"[17]. By this time, the participants knew each other well and the hospitality of the Rissho Kosei-kai was very gracious. I felt like this was the right place to complete the sequence of colloquia, namely, at the site where Chiara spoke many years before, opening a new relation between the Niwano family, herself, the Focolare, the RKK, and the Church.

When I returned to the United States from Italy in 1986, my career in dialogue resumed in a deeper and more focused way based on my conversations with Zanghì. By this time I had become Associate Editor of *Buddhist-Christian Studies*. I was also, as mentioned above, a member of the Abe-Cobb Group and in that context developed a life-long friendship and collaboration with Masao Abe. He was one of the leaders of the Kyoto School, student of Hisamatsu, and colleague of Nishitani. In both the Society and the Abe-Cobb group, I began presenting papers in accord with the Focolare spirituality and its foundation in Paradise '49. This caught the attention of Masao Abe. He was completing his ground-breaking essay in the dialogue entitled: *The Emptying God: A Buddhist-Christian-Jewish Conversation*.[18] This long essay by Abe compared the Christian notion of God and the Buddhist notion of Emptiness. This essay was followed by responses by some of the top theologians in the world.

The key element of Abe's position was that *kenosis* is found in both Buddhist and Christian thought. He wrote that God empties Godself in a *kenosis* of love in creating the world and in redeeming humanity, and bringing humankind to a new spiritual level of attainment. This emptiness understood as the dynamic source of the world holds nothing back. If it did, it would not be fully love—holding back something for itself is selfish. So, if God is truly kenotic love, God must empty God Self fully as creation; making God fully one in love with all of creation. In short, if God is fully love, God would empty out God's transcendence as total immanence. There is nothing to God beyond creation.

Abe knew that I too was working with the notion of *kenosis* from Chiara's thought. So, he sent me his manuscript prior to publication to help me write a book that in part would respond to his Buddhist position. His book appeared in 1990, and my book, entitled *Spirituality and Emptiness: The Spiritual Life in Buddhism and Christianity*, appeared in 1991[19]. In my book, I replied to all the leaders of the Kyoto School from the founder, Kitaro Nishida to Masao Abe. At relevant points, I brought in the positions of Chiara as I understood them from my work with Zanghì. In fact, I used to send my manuscript to him for his input. It was a work done in unity with him. Our argument was that there is an inner Trinitarian

16) Chiara Lubich, Unpublished Talk at Castel Gandolfo, December 20, 1999.
17) D.W. Mitchell, *The Laity and the Church*, «Pro Dialogo» 113 (2003), pp. 277-288.
18) Abe's essay is entitled: *Kenotic God and Dynamic Sunyata*, John B. Cobb and Christopher Ives, eds. (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990), pp. 3-65.
19) See footnote 3 above.

kenosis – an *ur-kenosis* – that is the basis for the *kenosis* of creation, redemption, and sanctification. This inner *kenosis* of the Trinity is necessary for the outer *kenosis* of God in creation. If it were emptied out, the foundation would be lost and also Christian hope would be lost. We would not have a transcendent God to be with for eternity.

Given my relation to Abe, he came to my university from 1991 to 1993, when he retired to Japan. My conversations with Abe began with discussions about Pseudo-Dionysius's notion of "dazzling darkness". Abe said that these words best describe the Zen experience of ultimate reality. The dazzling light of Nirvana is identified with the darkness of our suffering world. We discussed how this identity could be seen in Jesus Forsaken. The *kenosis* of God on the cross does not destroy the dazzling luminosity of God but identifies it with the universal suffering of humankind taken on by Jesus forsaken. This is the highpoint of kenotic love. With this conversation, our dialogue took a new turn. Abe expressed an interest in meeting the Focolare community where this kenotic reality is lived. He saw a similarity between his thought and that of Chiara, and also a similarity between the communal spiritualities of the Hisamatsu and Chiara.

In 1992, I introduced Abe to members of the Focolare Movement in Chicago, and later that year he received the Luminosa Prize for his work in dialogue. This is a prize given by the Focolare at their retreat center in the United States, named Luminosa, to a person who has made significant contributions to dialogue. While in Luminosa he was impressed by the life of the spirituality. Plans then began to be made to take Masao Abe and his wife Ikuko to go to Rome to meet Chiara and the pope. Abe also asked to meet with Cardinal Ratzinger. He said that the Catholic theologians he talked to were not in agreement about different issues and he wanted to know the true teaching of the Catholic Church. In March of 1993, the Abes traveled to Rome. Enzo and Natalia hosted them; however Chiara was in Switzerland undergoing medical treatment. Abe did meet with members of the Abba School, and he and his wife toured Loppiano. Upon their return to Rome, they went to the Congregation for the Doctrine of the Faith where Abe discussed his philosophy with Piero Coda and Jacques Servais, S.J. Abe was impressed at the openness of the church to his notion of *kenosis* while pointing out both similarities and differences. At the end of the meeting, Cardinal Ratzinger joined them. He had just returned from Hong Kong and wanted to tell Abe that he understood the historical significance of his interreligious work. This confirmation was of great importance to Abe.

The Pontifical Council for Interreligious dialogue took the Abes to a semiprivate audience with Pope John Paul II. I quote Abe about this encounter with the pope:

> "The pope warmly took my hands into his own and uttered a single Japanese word, Arigato. He went on to express his deep gratitude for my dialogical work as 'a fellow pilgrim'. When the pope turned to Ikuko, she told him that his presence was a great encouragement for her life. To this the pope said, in an overwhelming attitude of love, 'Let us carry the Cross together'. We were deeply moved by the Christian

spirituality manifested by the pope. Thus my visit to Rome was a landmark for my career in Buddhist-Christian dialogue.[20]

I would add that upon their return, the Abes said that when the pope spoke about carrying the cross together, he "entered the deepest part of our being". Abe also said that he found a "spiritual kinship" of family with the Focolare community in Rome, and from that time on he referred to himself as "a Buddhist friend" of the Focolare.

Finally, my experience on the Buddhist frontier expanded after the publication of my first book. I will mention just one example. The Monastic Interreligious Dialogue (MID) of the Benedictine tradition along with the Dalai Lama and other Buddhist and Christian monastics from around the world had a roundtable discussion of my book in 1993 at the Parliament of the World's Religions in Chicago. At that event, the Dalai Lama asked MID to host a longer dialogue at Gethsemani Abbey in Kentucky, U.S.A., the Trappist monastery of Thomas Merton who had been a good friend of the Dalai Lama. I was asked by MID to help them organize this week-long encounter, set the topics to be discussed, and to choose the Buddhists to attend. The Gethsemani Encounter took place in 1996 and I gave the opening address on "God, Creation and the Spiritual Life". In that address, I discussed the Chiara's views from Paradise '49. For example in talking about creation, I noted:

> "This creative formation is guided by the fact that all creation, from beginning to end, preexists in the infinite mind and loving heart of God [the Word]. God's creative and loving power continuously pours forth enabling the world to be in his love and to function in its freedom. This pouring forth of the creative Spirit of God takes place, our Scripture says, through the Word of God… so that all creation is inherently good and is a gift to be affirmed and loved… [A]ll beings are created in a single 'communion' of love… of 'being for others'… To realize this fact of our communion, or the unity of creation in God, is to reach maturity in the spiritual life".[21]

Concerning God, I again drew on Paradise '49:

> "The Father empties himself out in total self-giving love into the Son. The Son does not cling to this loving affirmation but empties it back into the Father with total self-giving. Both the Father and Son are fully 'in' the dynamic of this mutual love and unity which just is the Holy Spirit. The Holy Spirit does not cling to this mutual indwelling of the Father and Son, but returns all to the Father and Son. In this way, all

20) D.W. Mitchell ed., *Masao Abe: A Zen Life of Dialogue*, Charles E. Tuttle, Boston 1998, p. 381.
21) D.W. Mitchell and J.A. Wiseman, OSB eds., *The Gethsemani Encounter: A Diologue on the Spiritual Life by Buddhist and Christian Monastics*, Continuum Press, New York 1997, p. 29.

three abide in total non-obstructing freedom and mutual containment of indwelling".[22]

After I finished, the Dalai Lama, who was sitting on the Abbot's chair behind me, stood up and put his hands together over his head. This is the highest honor one can receive in Buddhism. Later, he told me that he greatly enjoyed my talk and that if God is "infinite love" then he could accept that understanding of God. After the event, I was asked to edit the proceedings and publish a book entitled, *The Gethsemani Encounter: A Dialogue on the Spiritual Life by Buddhist and Christian Monastics*.[23]

I would conclude with a final story about the Dalai Lama. At Gethsemani Abby, the dialogue took place in the Chapter Room. When we would go to or come from the Chapter Room, we would pass through the church. The Dalai Lama would always stop in the church and bow in reverence before the tabernacle. On the final day of the dialogue, when he was passing through the church for the last time, he bowed deeply before the tabernacle. Then as he approached the door of the church, he stopped, turned around and with a huge smile, waived goodbye at the tabernacle.

DONALD W. MITCHELL
Professor Emeritus, Purdue University
Visiting Professor, Sophia University Institute
dmitch@purdue.edu

22) *Ibid*., p. 31.
23) See footnote 15 above.

DELIBERARE: UNO SGUARDO ECONOMICO SULLE SCELTE COLLEGIALI



Collective decisions often involve a phase of discussion and information acquisition prior to voting. On this process of deliberation many disciplines offer different views. Political philosophy and political science offer ideal models inspired by principles of impartiality, cooperation and common good. Economics looks through the perspective of a single agent who seeks to maximize his own utility in a partial and competitive way. Experimental results show that the economic models currently in use, which considering only the competitive component, are incapable of explaining the presence of cooperative dynamics that contribute to agreement among participants. Hence there is room for modelling and exploring deliberative processes that combine competition and cooperation.

di
GIAMPIETRO PAROLIN

Fra l'utilità individuale e il bene comune

La vita è piena di decisioni collegiali, da quelle informali che si svolgono in famiglia a quelle più formali che avvengono in una riunione di condominio, in una associazione o nel consiglio di amministrazione di un'impresa. Ognuno di noi fa l'esperienza che il dispiegarsi delle decisioni può avvenire in modi diversi, che le aspettative sul modo di decidere e sull'esito possono essere molto diverse.

Normalmente una decisione collegiale prevede che si voti dopo aver discusso. In questo contributo si vuol guardare principalmente a quanto accade prima del voto con le fasi di discussione e di acquisizione dell'informazione, a quel processo chiamato dagli anglosassoni *deliberation*[1], tradotto in italiano con "deliberazione" ma ancora di uso non comune in questa accezione.

Diverse discipline offrono altrettanti sguardi sulla deliberazione:

- da un lato la filosofia politica e la scienza politica offrono modelli ideali, che si ispirano a principi di imparzialità, cooperazione e bene comune;
- dall'altro la scienza economica guarda alla prospettiva del singolo agente, che ricerca la massimizzazione della propria utilità in un'ottica parziale e competitiva.

Queste due polarità della deliberazione sono riscontrabili nel divario fra i modelli ideali proposti dalla filosofia politica, modelli che hanno fondato le moderne democrazie tramite i patti costituenti, ma anche le regole per la vita in comune e l'esperienza quotidiana: il luogo delle decisioni collegiali presenta diversi ostacoli ad una discussione costruttiva verso un accordo condiviso. Ostacoli dovuti alla presenza di preferenze eterogenee, conflitti di interessi, informazione privata non condivisa[2].

Lo sguardo economico alla deliberazione si concentra propriamente sugli aspetti competitivi che entrano in gioco accanto a quelli cooperativi: naturalmente la visione economica sulla deliberazione è l'esito di un assunto antropologico che ha disegnato un tipo d'uomo, l'*homo oeconomicus*, la cui razionalità è strettamente auto interessata.

Da questo assunto deriva anche la definizione di deliberazione più pertinente alla visione economica: la deliberazione razionale ha lo scopo di trasformare le preferenze attraverso l'argomentazione e/o la nuova disponibilità di informazioni[3].

In linea generale la deliberazione risulta composta da quattro elementi:

- Un primo componente è dato dall'insieme degli individui considerati e coinvolti.
- Un secondo elemento si costituisce dall'insieme delle opzioni pertinenti.
- Il terzo aspetto fa riferimento alle preferenze individuali rispetto alle diverse opzioni.

1) *Deliberation* non è facilmente traducibile in deliberazione, perché quest'ultima fa riferimento normalmente ad atti giuridici.
2) T.J. Feddersen, W. Pesendorfer, *Voting behaviour and information aggregation in elections with private information*, «Econometrica» vol. 65, n. 5 (1997), pp. 1029-2058.
3) J. Elster (edited by), *Deliberative democracy*, Cambridge University Press, 1998.

- Infine, quale quarto costituente, considera il meccanismo di aggregazione delle preferenze.

La teoria economica offre un contributo fortemente differenziato rispetto a queste quattro componenti, per quanto l'ambito di analisi sia piuttosto recente, non trattandosi di un oggetto di indagine specifico.

Quattro grandi filoni di ricerca economica, o sostenuti da strumenti tipici dell'analisi economica, si sono occupati di deliberazione:

- la teoria della scelta sociale (*social choice*), che si è concentrata sui sistemi di voto;
- la teoria della scelta pubblica (*public choice*) e l'economia industriale (*managerial economics*), che si sono occupate soprattutto di preferenze e del ruolo dell'informazione nella loro variazione;
- l'economia sperimentale (*behavioural economics*), che verifica in laboratorio la validità esplicativa e predittiva dei modelli teorici.

Calcoli e incentivi nelle decisioni collegiali

Non v'è dubbio che i filoni più interessanti, partendo dalla definizione di Elster centrata sulle preferenze, sono la teoria della scelta pubblica (*public choice*) e l'economia industriale (*managerial economics*): esse frequentemente, in letteratura, condividono il linguaggio della teoria dei giochi. La teoria della scelta pubblica nasce con il lavoro di Buchanan e Tullock[4] che, utilizzando i fondamenti e gli strumenti dell'analisi economica, cercano di leggere gli esiti della scelta collettiva per trarne spunti di miglioramento, in un lavoro di esplorazione a cavallo fra economia e politica. Tale lavoro mette in evidenza tutta quella parte economica di costi e benefici che va tenuta – non certo da sola – in debita considerazione, anche in un processo di discussione e non solo di decisione finale tramite voto.

La teoria della scelta pubblica ha sviluppato tre grandi temi:

- la teoria dei costi di comitato;
- il ruolo dell'informazione, analizzando come viene acquisita e condivisa dai partecipanti;
- il ruolo della persuasione.

La teoria dei costi di comitato si configura come uno strumento per analizzare i costi necessari per raggiungere un accordo. Questi costi sono di due tipologie.

Da un lato si hanno i "costi decisionali", quelli che l'individuo si aspetta di sostenere per l'accordo che si deve raggiungere in una decisione collettiva di almeno due o più decisori, e sono costi legati all'organizzazione del comitato di scelta, alla raccolta di informazioni, al tempo e alla fatica da dedicare per queste attività.

4) J. Buchanan, G. Tullock, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, 1962 (trad. it. *Il calcolo del consenso*, Il Mulino, 1998).

Dall'altro si hanno i "costi esterni"[5], che sono invece quelli che l'individuo teme di subire se non partecipa alla coalizione decisiva[6].

Punto forte di questa teoria è la ricerca del punto di equilibrio fra l'inclusione partecipativa e l'efficienza decisionale.

Molto ampio è l'apporto della teoria della scelta pubblica sul ruolo dell'informazione nel processo deliberativo. Centrale in questa teoria è il ruolo degli incentivi che possono giocare a favore della condivisione e della credibilità dell'informazione utilizzabile dai partecipanti. In base alla teoria dei giochi, sono infatti questi incentivi a consentire di determinare nozioni di equilibrio, ovvero a influenzare come i giocatori giocano il gioco.

La forma più diffusa per condividere l'informazione è la conversazione informale, il cui corrispondente modello di analisi in teoria dei giochi è il *cheap talk*. Generalmente nelle situazioni di scambio informativo non c'è incentivo a mentire[7], e il *cheap talk* può portare alla piena condivisione dell'informazione privata: d'altro canto, se l'incentivo a mentire è troppo forte, il *cheap talk* diventa completamente insignificante, mentre se esso è limitato, il *cheap talk* può essere significativo in equilibrio. In sintesi solo l'allineamento delle preferenze e dei valori rende efficace il *cheap talk*[8].

I modelli teorici, costruiti sul suddetto sistema di incentivi[9], mostrano come l'effetto della condivisione dell'informazione possa essere diverso in base alle diverse preferenze dei partecipanti alla discussione:

- i soggetti fortemente interessati ad una certa posizione (gli estremisti), non si curano né dell'informazione propria, né di quella che possono acquisire dal dibattito e votano sempre la stessa opzione;
- i soggetti totalmente disinteressati che, proprio per il disinteresse, ritengono la scelta da farsi solo in base alla propria opinione;
- gli unici soggetti che hanno qualcosa da guadagnare dal dibattito sono coloro che hanno un interesse, ma sono anche aperti a verificare che questa loro posizione sia sostanziata da dati di realtà e ritengono che il loro debba essere un voto informato che rappresenti al meglio lo stato del mondo.

5) La tassazione per un servizio che il singolo non gode, ma che godono altri cittadini, è un tipico esempio di costo esterno imposto al singolo stesso. E si intuisce quanto il cumularsi di "costi esterni" su alcuni cittadini e gruppi di cittadini senza che questi possano sperimentare anche qualche vantaggio dalla scelta collettiva (o "democrazia") porta gli stessi a forme di protesta pienamente comprensibili alla luce del contributo degli autori.

6) J. Buchanan, G. Tullock, op. cit., pp. 116-117.

7) J. Farrell, M. Rabin, *Cheap talk*, «Journal of economic perspectives», vol. 10, n. 3 (summer 1996), pp. 103-118.

8) D. Austen-Smith, T.J Feddersen, *Information aggregation and communication in committees*, Philosophical Transaction, 2009, pp. 364, 763-769.

9) Cfr. U. Doraszelski, D. Gerardi, F. Squintani, *Communication and Voting with Double-Sided Information*, «The B.E. Journal of Theoretical Economics», vol. 3, issue 1 (august 2003).

Quest'ultima posizione è quella che più di ogni altra si avvicina agli ideali deliberativi proposti dai filosofi politici, ed in particolare da Habermas[10].

È interessante notare come in alcuni modelli l'aumento della qualità dell'informazione riduca fortemente gli estremismi ed aumenti la rivelazione sincera da parte dei partecipanti[11].

Sempre sul versante dell'informazione diversi modelli si occupano del modo più efficiente per acquisire informazione utile per la decisione.

Una modalità efficiente per ottenere informazione per i decisori non informati e non sofisticati è la competizione fra parti interessate, a condizione però che gli interessi delle parti siano sufficientemente opposti[12].

Un altro dispositivo per acquisire informazione è il sistema dei patrocini (*advocacy*): si dimostra che esso funziona perché la parte interessata è fortemente incentivata ad impegnarsi nella raccolta delle informazioni e nell'elaborazione della decisione, mentre la parte imparziale persegue diverse cause anche confliggenti riducendo e disperdendo quindi il proprio sforzo ed impegno. Pertanto, nel disegno di un comitato, conviene combinare agenti partigiani, che hanno l'incentivo ad acquisire informazione, con agenti imparziali[13].

Sul versante della persuasione i modelli enfatizzano alcuni comportamenti-chiave. Emerge il ruolo dei "membri-chiave", con capacità di trascinamento, quali "perni di informazione", che hanno abbastanza credibilità nel gruppo per poter influenzare il voto di altri membri[14], mentre i membri moderati possono modificare la propria posizione iniziale solo se vi sono "buone notizie", ovvero se altri membri sostengono una posizione dopo aver acquisito nuove informazioni: è questo il meccanismo di "persuasione a cascata". Come pure si segnala l'asimmetria nei meccanismi di persuasione: la forza degli argomenti può essere diversa, se gli stessi argomenti sono presentati come tali oppure come contro-argomenti[15].

Esiti degli esperimenti

Dopo questa breve e stringata rassegna sui modelli teorici, è naturale chiedersi quali siano gli esiti della verifica empirica, realizzata tramite esperimenti.

10) J. Habermas, *Theory of communicative action*, Bacon Press, 1984.
11) U. Doraszelski, D. Gerardi, F. Squintani, op. cit.
12) P.R. Milgrom, J. Roberts, *Relying on the information of the interested parties*, «Rand Journal of Economics» vol. 17, n. 1 (1986).
13) M. Dewantrip, J. Tirole, *Advocates*, «Journal of Political Economy» vol.107, n. 1 (1999).
14) B. Caillaud, J. Tirole, *Consensus building: how to persuade a group*, «The American economic review» (December 2007).
15) A. Rubinstein, *Economics and language*, Cambridge University Press 2000.

Un'ampia rassegna di esperimenti che testano decisioni prese in condizioni di "dilemma del prigioniero"[16] è svolta da Sally[17], che si propone di valutare il ruolo di messaggi o conversazioni nell'influenzare le decisioni delle persone. L'analisi muove fra l'impianto teorico, che disegna un agente razionale egoista, per il quale la conversazione con altri dovrebbe essere priva di effetti (*cheap talk*), e le risultanze sperimentali, che mostrano invece come la discussione abbia un effetto fortemente positivo sulla disponibilità a cooperare da parte dei soggetti: la discussione prima di ogni giro incrementa del 40% la cooperazione, rispetto allo stesso gioco senza discussione.

Un altro risultato interessante è offerto da Eavey e Miller[18], che introducono una giusta distribuzione (*fair*) dei benefici fra i partecipanti al comitato. Gli esiti mostrano che i partecipanti otto volte su dieci preferiscono questo "fair point" rispetto ad altri esiti. Un risultato che ha anticipato l'onda dei modelli con preferenze sociali, mostrando come gli esiti dei comitati possano essere influenzati da meccanismi di comparazione interpersonale quali la giustizia, l'altruismo e l'universalismo[19].

Westwood[20] mostra che messaggi persuasivi e ricchi di spiegazione in un dibattito a coppie spostano le opinioni indipendentemente dalle differenze di conoscenza delle singole istanze. Dimostra pertanto che la persuasione può avere un effetto più rilevante rispetto all'acquisizione di nuova informazione.

McCubbins e Rodriguez[21] si chiedono se e in quali condizioni gli individui deliberano e quali sono gli esiti di benessere sociale che ne derivano. A partire dalla letteratura sulle scienze cognitive, i due autori considerano il fatto che parlare, ascoltare ed imparare sono comportamenti costosi alternativi ad altre attività che possono essere svolte [22].

Detto in termini economici, il processo comunicativo che avviene nella deliberazione può realizzarsi data la struttura degli incentivi ed i costi del deliberare

16) Il dilemma può essere descritto come segue. Due criminali vengono accusati di aver commesso un reato. Gli investigatori li arrestano entrambi e li chiudono in due celle diverse, impedendo loro di comunicare. Ad ognuno di loro vengono date due scelte: confessare l'accaduto, oppure non confessare. Viene inoltre spiegato loro che: se solo uno dei due confessa, chi ha confessato evita la pena; l'altro viene però condannato a 7 anni di carcere; se entrambi confessano, vengono entrambi condannati a 6 anni; se nessuno dei due confessa, entrambi vengono condannati a 1 anno, perché comunque già colpevoli di porto abusivo di armi (fonte: https://it.wikipedia.org/wiki/Dilemma_del_prigioniero).

17) D. Sally, *Conversation and cooperation in social dilemmas – A meta-analysis of experiments from 1958 to 1992*, «Rationality and society», vol. 7, n. 1 (January 1995), pp. 58-92.

18) C. Eavey, G. Miller, *Fairness in majority rule games with a core*, «American Journal of Political Science», n. 28 (1984), pp. 570-586.

19) T.R. Palfrey, *Laboratory experiments in political economy*, «Annual Review of Political Science», vol. 12 (June 2009), pp. 379-388.

20) S.J. Westwood, *The role of persuasion in deliberative opinion change*, Post-doctoral research, Princeton University 2014.

21) M.D. McCubbins, D.B. Rodriguez, *When does deliberating improve decisionmaking*, «Contemporaries Legal Issue», n. 9 (2006).

22) M.D. McCubbins, D.B. Rodriguez, op. cit., pp. 11-12.

ed è sottoposto ad una condizione di scarsità, normalmente tralasciata dai teorici della deliberazione. Naturalmente in questa struttura di incentivi va considerato il ruolo delle istituzioni che creano le condizioni affinché le persone possano discutere e decidere[23].

Con le premesse appena citate McCubbins e Rodriguez[24] hanno disegnato un esperimento per verificare le condizioni teoretiche ideali previste dai teorici della deliberazione – come ad esempio l'interesse comune, l'uguaglianza, l'acquisizione di informazione, il cambiamento di opinioni, ecc. – predisponendo corrispondenti condizioni sperimentali.

L'esperimento ha confermato le ipotesi formulate inizialmente dai ricercatori: il benessere sociale aumenta considerevolmente fra il trattamento base (senza comunicazione) e quello con comunicazione non costosa, tanto che ogni partecipante guadagna in media quasi 4 volte di più. Mentre lo stesso benessere sociale tende a decrescere a mano a mano che l'invio o la ricezione di informazione diventano costosi.

Anche chi scrive ha potuto recentemente realizzare un esperimento deliberativo[25] con un campione di studenti universitari appartenenti a due università (Cagliari e Sophia).

Si è chiesto a questi studenti di deliberare in piccoli gruppi su temi divisivi (unioni civili, *ius soli*, OGM). A partire dall'impianto proposto da Schkade, Sunstein, Hastie[26] si sono verificati quanto pesano alcuni fattori sul processo deliberativo sia in termini di consenso, che di spostamento delle opinioni dei partecipanti:

- la disponibilità di informazione di qualità variabile;
- la possibilità di discutere;
- la diversità culturale ed etica.

Seguendo quanto previsto dai modelli teorici della scienza economica, l'accordo dovrebbe realizzarsi dopo che si sono allineate le preferenze a seguito della discussione.

Sulla stessa linea di ragionamento l'assenza di discussione con un puro voto dovrebbe lasciare inalterate le preferenze.

I risultati dell'esperimento smentiscono queste previsioni: da un lato la discussione in sé risulta capace di attivare cooperazione, e quindi di generare accordo, senza un significativo spostamento di opinioni (preferenze); dall'altro la semplice osservazione del voto nel proprio gruppo deliberativo genera uno spostamento di opinioni a posteriori.

23) M.D. McCubbins, D.B. Rodriguez, op. cit., pp. 15-16.
24) M.D. McCubbins, D.B. Rodriguez, op. cit.
25) E. Corona, G. Parolin, V. Pelligra, *Culture, Information and Discussion: A Framed Field Experiment on Deliberation*, mimeo (2015).
26) D. Schkade, C.R. Sunstein, R. Hastie, *What Happened on Deliberation Day?,* «California Law Review», Vol. 95, n. 3 (June 2007), pp. 915-940.

Riconciliare competizione e cooperazione

Dai risultati sperimentali si deduce come i modelli basati sulla teoria dei giochi, se da un lato facilitano i meccanismi di previsione e calcolo degli esiti, dall'altro non riescano sempre a cogliere la ricchezza e la multiformità della deliberazione.

La scienza economica racconta solo un pezzo della storia delle decisioni collegiali.

Indubbiamente è presente – e sarebbe irrealistico negarla – una componente competitiva, componente che può certamente migliorare l'informazione disponibile in quantità e qualità, e che forse talvolta viene trascurata nelle decisioni collegiali.

Tuttavia, come emerge dagli esperimenti, vi è una componente cooperativa – quella che Habermas chiama razionalità deliberativa – che consente ai soggetti di "operare insieme e trovare un'intesa". Su questo fronte la scienza economica ha un ampio campo di modellizzazione e indagine empirica, che potrà arricchirsi in dialogo con le altre discipline che condividono questo terreno così importante per la nostra vita in comune.

GIAMPIETRO PAROLIN
PhD in Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità - indirizzo economico (I. U. Sophia)
Assistente incaricato del corso di Strategie aziendali presso l'Istituto Universitario Sophia
giampietro.parolin@gmail.com

FORUM

LOPPIANO: DISEGNO E PROFEZIA A PARTIRE DAI TESTI FONDATIVI

Marking the occasion of the 50th anniversary of the foundation of the first international "little town" of the Focolare Movement, a seminar took place in Loppiano (30 May 2015) entitled: "Loppiano: Project and Prophecy – some foundational texts". From that seminar, we publish here the talks of the historian Marco Luppi, the theologian Piero Coda, the sociologist Bernhard Callebaut, and the historian Lida Ciccarelli.

Introduzione al forum:

Alle origini della "profezia" di Loppiano: tra fondazione e fedeltà all'intuizione carismatica

A fine maggio del 2015 l'Aula Magna dell'Istituto universitario Sophia ha ospitato un evento atteso e partecipato: un seminario di studi[1] generato dall'incontro tra la Cittadella di formazione e testimonianza di Loppiano, che quest'anno festeggia i cinquant'anni della sua fondazione, e lo IUS, che dal 2008 ha contribuito a completare ed impreziosire, grazie alla qualificazione accademica, l'esperienza di vita e studio che si svolge tra le colline del Valdarno. Spesso la storia della società e delle istituzioni non ha mancato di associare suggestive intuizioni all'edificazione di luoghi simbolici, piccole o grandi concretizzazioni che hanno rappresentato il fiorire di visioni ideali e colmato la necessità di contribuire alla sempre nuova domanda di senso che si collega allo strutturarsi di una comunità connessa alla scelta di uno spazio fisico. Anche Loppiano, in modo discreto ma significativo, sembra poter appartenere ad una simile tradizione, quella di generare e custodire un originale progetto di convivenza innestato su un carisma spirituale, non tanto la "città ideale" tratteggiata dal pensiero filosofico utopista, come in età greca o al rifiorire della tradizione in epoca umanistica, quanto piuttosto una concretizzazione sorta attorno a un'idea e ad un'opera religiosa che si fa spinta propulsiva per la vita sociale e civile, sul tipo delle grandi abbazie benedettine o delle *Reducciones* dei Gesuiti. Ciò che la città legata al Movimento dei Focolari ha sviluppato come proprio carattere distintivo è innestato nella spiritualità dell'unità[2], frutto dell'adesione a quello che è considerato il testamento di Gesù, il *Che tutti siano uno* (Gv. 17, 21), visto quale culmine della pratica di reciprocità evangelica che costituisce il fulcro vitale dell'esperienza dei suoi abitanti, un incentivo nella gestione della complessità dei rapporti interpersonali all'interno di una convivenza aperta a persone provenienti dai cinque continenti, di età, culture e religioni diverse.

Nel percorso antropologico millenario la città è sorta come luogo di realizzazione delle molteplici attività collegate allo sviluppo del genere umano, in quella sintesi tra uniformità e multidimensionalità che è stata progressivamente messa in crisi dall'incedere prepotente e caotico della modernità. Essa è stata segnata non di rado da disuguaglianze e conflitti, dal disagio e dalla paura di aprirsi alla diversità che abita i luoghi del vivere associato e che, inevitabilmente, domanda spazi d'integrazione e nuove forme di cittadinanza per i cambiamenti in continuo e rapido divenire in molte parti del pianeta. Le "scomode" sfide della convivenza rimandano chiaramente agli interrogativi di un umanesimo sempre meno capace di guardare al rapporto tra le generazioni e all'intreccio tra le vicende che queste tratteggiano, le quali non possono essere considerate alla stregua di percorsi pa-

1) Il seminario di studi ha svolto i suoi lavori il 30 maggio 2015 con il seguente titolo: "Loppiano: disegno e profezia, a partire dai testi fondativi".
2) C. Lubich, *La dottrina spirituale*, a cura di M. Vandeleene, Città Nuova, Roma 2006; C. Lubich, *Una via nuova. La spiritualità dell'unità*, Città Nuova, Roma 2002.

ralleli, ma piuttosto linee complementari di uno stesso disegno. Negli ultimi anni la letteratura che si occupa di sviluppo umano, urbanistica e sostenibilità ambientale, non ha mancato di porre l'accento sulla centralità da accordare alla cultura del territorio, fatta di relazionalità dinamica, tutela, valorizzazione e promozione tanto del patrimonio materiale, quanto di quello valoriale, fino all'immaginifica espressione di *amor loci*[3], che riconosce e suggerisce l'importanza della crescita integrale della persona per la strutturazione e l'implementazione di città sempre più a misura d'uomo. Un tale sviluppo richiama anche la coltivazione di uno spazio di conoscenza della parte più profonda di sé, la coscienza di un'interiorità capace di dire il vero sé (valori individuali e comunitari come l'amore per la vita, il senso di giustizia, il rispetto della natura, la salvaguardia delle libertà fondamentali, etc.), aperto al mistero che deriva dal guardare all'infinito presente nello spazio concreto, fino agli interrogativi in merito alla sua entità creatrice. Scrive Papa Bergoglio nella recente enciclica: «Tutto l'universo materiale è un linguaggio dell'amore di Dio, del suo affetto smisurato per noi. Suolo, acqua, montagne, tutto è carezza di Dio. La storia della propria amicizia con Dio si sviluppa sempre in uno spazio geografico che diventa un segno molto personale, e ognuno di noi conserva nella memoria luoghi il cui ricordo gli fa tanto bene. Chi è cresciuto tra i monti, o chi da bambino sedeva accanto al ruscello per bere, o chi giocava in una piazza del suo quartiere, quando ritorna in quei luoghi si sente chiamato a recuperare la propria identità»[4]. L'ampiezza dello spazio identitario, allora, è scavo nel personale, ma anche costruzione della comunità e dei luoghi ad essa legati.

In tale direzione, probabilmente, la peculiarità che anima Loppiano dispiega il suo disegno e la sua profezia, laddove le due parole chiave, non a caso utilizzate per caratterizzare il titolo e le relazioni del seminario, riassumono il legame tra presente e futuro, nella scommessa continuamente rilanciata di investire sulla persona e sulla sua capacità di 'trascendersi', per dare vita ad esperienze plurali che ricomprendono il valore dell'io grazie alla cercata convivenza con il tu e il noi della dimensione comunitaria. Ha scritto Mounier: «La persona è il volume totale dell'uomo. È un equilibrio in lunghezza, larghezza e profondità, è una tensione in ogni uomo tra le sue tre dimensioni: quella che sale dal basso e l'incarna in un corpo; quella che è diretta verso l'alto e l'innalza verso un universale; quella che è diretta verso il largo e la porta verso una comunione. Vocazione, incarnazione, comunione sono le tre dimensioni della persona»[5]. Il filosofo ed attivista francese ha approfondito a lungo l'armonizzazione dei molteplici slanci vitali dell'individuo, nella convinzione che la sintesi si trovasse nel superamento del sé che si completa nell'altro da sé, fino allo sviluppo di un modello ternario che dispiega le immense potenzialità e capacità dell'essere umano fattosi soggetto operante: «I tre esercizi essenziali della formazione della persona sono dunque: la meditazione, per la ricerca della propria vocazione; l'impegno, ossia il riconoscimento della propria in-

3) P. Pileri, E. Granata, *Amor loci. Suolo, ambiente, cultura civile*, Cortina, Milano 2012.
4) J.M. Bergoglio, *Laudato si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano (RM) 2015, p. 66.
5) E. Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Ecumenica editrice, Bari 1984, p. 74.

carnazione; la rinuncia, vale a dire l'iniziazione al dono di sé e alla vita altrui. Quando la persona manca ad uno di questi esercizi, ha perso la partita»[6]. L'impulso che deriva dal cercare la propria realizzazione, la convinzione con cui si dona il proprio contributo all'interno degli spazi comuni - grazie al contatto e al confronto con gli altri - nasce dall'aver compreso la difficoltà, quando non anche l'impossibilità, dell'autosufficienza. Bastare a sé stessi, hanno espresso chiaramente diversi tra i pensatori personalisti, non esaurisce la completa formazione del singolo, proprio perché lo sviluppo integrale passa per la scoperta necessaria dell'alterità, fondamentale per la crescita della persona. Scrive ad esempio Buber, in uno dei suoi scritti principali sul principio dialogico e relazionale: «Lo scopo della relazione è la sua stessa essenza, ovvero il contatto con il Tu; poiché attraverso il contatto ogni Tu coglie un alito del Tu, cioè della vita eterna. Chi sta nella relazione partecipa a una realtà, cioè a un essere, che non è puramente in lui né puramente fuori di lui. Tutta la realtà è un agire cui io partecipo senza potermi adattare a essa. Dove non v'è partecipazione non v'è nemmeno realtà. Dove v'è egoismo non v'è realtà. La partecipazione è tanto piú completa quanto piú immediato è il contatto del Tu. È la partecipazione alla realtà che fa l'Io reale; ed esso è tanto piú reale quanto piú completa è la partecipazione»[7].

L'azione carismatica di Chiara Lubich ha vissuto una sua storia, ha avuto tappe, percorsi e luoghi caratteristici. Negli anni Cinquanta del Novecento, al culmine di un'esperienza decennale che si andava ripetendo ogni estate sulle Dolomiti trentine, persone di diverse nazioni, età, categorie sociali si ritrovavano nell'impegno di vivere secondo l'invito all'amore reciproco contenuto nel messaggio di Gesù ("Amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi", Gv. 15, 9-17), un atteggiamento di apertura totale e di grande valorizzazione delle caratteristiche insite nei processi di relazione. Si volle chiamare quell'originale convivenza Mariapoli, città di Maria, perché realizzata da persone desiderose di far "rinascere" misticamente la presenza di Gesù in mezzo al mondo, un mondo nel quale la differenza culturale fosse percepita come una possibilità di conoscenza e di crescita, il rapporto fra generazioni incentivato, i nodi delle disuguaglianze sociali non banalizzati ma affrontati responsabilmente. Una comunità dinamica e in evoluzione, dunque, ma pur sempre temporanea. Da ciò il progetto di una cittadella permanente, dove gli abitanti facessero propria la logica evangelica come principio ispiratore e come prassi operativa, innestata nella dimensione della quotidianità, da costruirsi all'interno dei luoghi di lavoro, di studio, della famiglia, della ricerca vocazionale. La Lubich, in una delle prime esortazioni rivolta ai cittadini co-fondatori di Loppiano, disse: «(Loppiano) è città-casa, dove gli stanchi possono trovare riposo, i delusi la speranza, i perduti il cuore aperto della madre, i peccatori la purezza. Chi viene qui deve trovarvi l'amore; deve trovare la testimonianza di Dio, che in questo luogo ha da essere soprattutto vita». Si intuisce come il disegno profetico insito nella costruzione della città si sia avvalso, valorizzandole opportunamente, della generosità materiale e della capacità di visione di quanti hanno reso possibile la

6) *Ibid.*, p. 78.
7) M. Buber, *Io e tu, in Il principio dialogico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, p. 58.

sua realizzazione. Vincenzo Folonari (Eletto) è stato tra i primissimi focolarini ad occuparsi della formazione dei giovani e dei ragazzi, donatario dei primi terreni e delle poche costruzioni che facevano parte del lotto iniziale. Pasquale Foresi (Chiaretto), recentemente scomparso, uno dei più stretti collaboratori della Lubich (e da questa considerato co-fondatore del Movimento), è stato in grado di 'vedere' Loppiano quando ancora era totalmente da inventare e costruire, contribuendo in molteplici circostanze, grazie alle sue intuizioni, al progredire dello sviluppo della città. Le prime famiglie e i primi abitanti di Loppiano, con spirito pionieristico, si sono fatti carico della durezza dell'incarnazione e della costruzione *ex-novo* ed *ex-nihilo*, cercando di seguire la visione fondativa ed investendo tutto nella sua riuscita (sono parte del patrimonio in audio e video le immagini del dissodamento dei terreni, l'edificazione delle case, la nascita delle prime attività imprenditoriali, lo sviluppo del lato artistico con la nascita dei complessi musicali internazionali Gen Rosso e Gen Verde, etc.).

Da quanto accennato si comincia ad intravvedere l'originale laboratorio di sperimentazione che è stato Loppiano e come non manchino le possibilità di analisi ed approfondimento in svariate direzioni. Il numero di Sophia in corso propone l'inizio della riflessione, attraverso le tre relazioni principali che hanno animato il seminario di studi. La prima è quella del Preside dell'Istituto Sophia, mons. Piero Coda: "*Una luce per far risperare il mondo*". Riprendendo alcuni testi fondativi della Lubich e alcune delle proposte di Foresi, viene offerta la profondità carismatica con cui si è consolidato nel tempo lo spessore dell'intuizione dei primi anni '60, quella che seppe vedere al di là dei pioppi e dei terreni coltivati a vite e ulivo. La definizione di città-scuola, nella quale seguire un solo Maestro, Gesù, consente di rileggere e di ricomprendere il valore sapienziale con cui si sviluppò l'esperienza di Loppiano, nella quale fossero mobilitate e interessate non solo l'interiorità o le capacità pratiche, ma anche il contributo dello studio e la ricerca della conoscenza vissute all'interno di una visione comunitaria e fortemente relazionale. Sono proposizioni e idee a cui oggi, nella cornice sfidante del periodo post-fondativo, si continua ad attingere, perché evidenziano risorse che si manifestano nella loro novità, lungi dall'aver esaurito la propria efficacia e complessità.

A seguire il prof. Bernhard Callebaut, con il tema "*L'idea di città in Chiara Lubich*", mostra lo spessore dell'intuizione antropologica collegata al desiderio di abitare i luoghi della convivenza, di un carisma che cerca la realizzazione dell'uomo-persona non nell'eccezionalità di un eremo, o nel silenzio di un'abbazia, ma dentro i luoghi deputati al vivere associato. Se la seconda guerra mondiale e le impellenti necessità della città di Trento fecero apparire al gruppo fondativo del Movimento l'importanza delle attività sociali e il sostegno alla comunità disastrata, la storia successiva riporta un continuo radicarsi all'interno degli spazi urbani e della convivenza civile, voluta e sperimentata non solo e non tanto nelle sue eccellenze, ma anche nei lati più deficitari e bisognosi delle migliori risorse culturali, sociali, economiche. Il famoso scritto: *Una città non basta*, evidenzia la portata interculturale e cosmopolita della spiritualità dell'unità, non come fuga dalle sfide quotidiane del contesto urbano, ma piuttosto come riferimento alla volontà di lavorare a fondo sulle contraddizioni e sulle ferite della polis moderna, di cui è necessario "prendere le misure" per poterla meglio comprendere e valorizzare. Il

dinamismo culturale insito in un simile progetto di città è ben riassunto dal trittico Assisi, Parigi, Hollywood, che richiama la co-essenzialità e la coesistenza delle dimensioni spirituale, sapienziale e tecnico-artistica.

Infine la dott. Lida Ciccarelli, con la relazione dal titolo: "*La città nella fedeltà al disegno. Lo sviluppo di Loppiano*", delinea una prima ricostruzione storica dei cinquant'anni di vita della Cittadella, ripercorrendo le tappe più rilevanti, gli snodi cruciali e le figure storiche che hanno reso possibile il concretizzarsi del progetto. È infatti nello scorrere diacronico della linea del tempo che è possibile rispondere alla domanda: Cosa ha significato vivere e operare nella Mariapoli toscana? La relazione prova a presentare, per cenni e brevi descrizioni, in attesa che si continuino ad approfondire i diversi temi, la sinergia con cui si sono intuite e sviluppate le tre dimensioni principali, che l'autrice arriva a definire come tre diversi e dialoganti poli: il Polo spirituale, il Polo aziendale, il Polo culturale. In particolare il legame è rilevato a partire dall'intuizione di Foresi, confermata e potenziata da Chiara Lubich, secondo cui la via di Loppiano fosse la costruzione e l'irradiarsi della sapienza, non solamente intesa come ricerca di un proficuo e fecondo dialogo tra le tre dimensioni fondamentali, ma anche come stile di vita capace di rinnovarsi alla luce dell'amore reciproco proposto dal Vangelo.

La riscoperta delle fasi fondative e dell'identità di Loppiano, pur nello spazio consentito da un seminario, hanno rappresentato l'inizio di un percorso che prevede già alcune tappe successive, con approfondimenti in chiave sociale, economica e politica, che continuino a riflettere sul valore della convivenza, sul ruolo della società civile. Si tratta di dimensioni che non possono accontentarsi, si passi il termine, di rinverdire la memoria di azioni passate, quanto assicurare una condivisione vitale e dinamica sul presente e un investimento verso il futuro, con l'ambizione di consegnare alle giovani generazioni la ricchezza di un patrimonio e in qualche maniera la portata di una missione, che ancora attendono nuove pagine e nuovi sviluppi.

MARCO LUPPI
Professore incaricato del corso Storia politica contemporanea presso l'Istituto Universitario Sophia
marco.luppi@iu-sophia.org

Una luce per far risperare il mondo

di PIERO CODA

In questo breve contributo vorrei sfogliare alcune delle prime pagine della storia di Loppiano. Si tratta di pagine avvincenti, profetiche, incalzanti, attraverso le quali non è difficile scorgere all'opera la mano di Dio in ciò che allora stava accadendo. Tracciano una scia di luce che – al contemplarla oggi, a cinquant'anni da quel principiare – incanta e imprime nell'anima nuovo vigore e nuova speranza. Vorrei dedicare queste parole – con gratitudine – ai "pionieri" di Loppiano, a quelli già in cielo e a quelli ancora qui tra noi.

Ovviamente, sarà utile, anzi necessario sviluppare senza troppo attendere – me lo auguro – uno studio approfondito, in prima battuta sul livello della storia dell'incarnazione del carisma, ma anche, più latamente, su quello della storia della Chiesa e della società nella seconda metà del '900, per illuminare con proprietà le tappe, i significati e anche le indicazioni per il presente e per il futuro che si possono ricavare da questi testi fondativi, calati poi via via nel concreto degli sviluppi e delle vicende che ne sono seguiti.

Mi avvalgo, in particolare, di alcuni importanti discorsi tenuti tra il 1964 e il 1971 da Chiara Lubich e da don Foresi. Ho avuto occasione di rileggerli, di recente, in vista di un contributo a un libro pubblicato presso Città Nuova: *L'unità si fa storia. Pasquale Foresi e il Movimento dei Focolari*.

Si tratta di testi fondativi in rapporto al disegno e alla profezia di Loppiano, che mi hanno riempito, al leggerli, di stupore e gratitudine. Non parlano, in universale, per dir così, del significato delle "cittadelle" come Chiara le ha viste nella luce del carisma dell'unità: tratteggiano piuttosto, a tinte nitide, anzi sfolgoranti, il disegno specifico della cittadella di Loppiano.

È un semplice abbozzo, quello che propongo, certo parziale e bisognoso di altri e complementari punti di vista e chiavi di lettura per poter contribuire a maturare un ponderato sguardo d'insieme. Ma confesso che – nella parzialità del mio punto di vista – quanto ho scoperto mi ha entusiasmato.

Il disegno di Dio su Loppiano

Comincio da un discorso di Chiara del 6 febbraio 1969: «*Il disegno di Dio sulla Mariapoli Aurelia*» (il nome allora dato alla Mariapoli permanente di Loppiano, in memoria di Aurelio Lagorio, focolarino). Siamo a cinque anni appena dalla nascita di Loppiano (nel 1964) e Chiara si rivolge, in un vivace e scintillante intervento, a coloro che in quel momento partecipano in loco alle scuole di formazione per le focolarine e i focolarini e insieme agli altri abitanti della cittadella in via di formazione (le prime famiglie che hanno lasciato i loro paesi d'origine e vi si sono trasferite), per illustrare loro "*il disegno di Dio*" sulla realtà che sono chiamati a vivere e costruire.

Chiara è reduce da un viaggio in Africa, a Fontem nel Cameroun, dov'è iniziata una presenza del Movimento dei Focolari a servizio della popolazione locale

in seria difficoltà. Qualche tempo prima ha compiuto un viaggio negli Stati Uniti d'America, in visita alla locale comunità dei Focolari che anche lì sta muovendo i primi passi. Da entrambe le visite ha riportato una forte impressione. Le è parso infatti d'intuire, tra le altre cose, la via caratteristica che il Movimento è chiamato a intraprendere per incarnare, in quegli specifici contesti sociali e culturali, l'Ideale dell'unità: in Africa, la testimonianza delle opere di misericordia; negli Stati Uniti, la comunione dei beni.

Ed è proprio a partire da queste esperienze che, trovandosi a Douala, al momento del ritorno dal viaggio in Africa – così racconta –, «*il Signore mi ha fatto intuire come un lampo quale sarebbe stato il disegno, il colore della Mariapoli Aurelia*». Si tratta di questo, ella subito spiega: che ciò che deve caratterizzare la Mariapoli sorta a Loppiano, la prima in Europa e nel mondo, «*è la Luce, la Sapienza*», in modo che – come lei stessa preciserà qualche anno dopo, in un altro storico discorso su "Gesù Maestro" (tenuto a Loppiano il 17 febbraio 1971) – se è vero che la cittadella di Loppiano si può definire in molti modi, fra tutti emerge però quello che meglio ne tratteggia la vocazione peculiare: «*essere una scuola*» in cui vi è un unico Maestro, Gesù, e in cui s'impara e si vive la Sapienza.

È un'intuizione piovuta dall'alto che diventa per Chiara, di qui innanzi, il leitmotif, esplicito o in sottofondo, dell'interpretazione dell'identità e della missione della cittadella di Loppiano nel quadro della realizzazione storica del carisma dell'unità. Chiara porta a conferma di quest'intuizione una serie di segni convergenti che spingono a guardare in questa direzione.

In primo luogo, si tratta del fatto che ciò che «*c'era di caratteristico tra le cose caratteristiche dei primi tempi*» nel Movimento dei Focolari, quand'esso è nato e ha cominciato a svilupparsi a Trento, e poi via via in Italia, in Europa e nel mondo, è quello che Chiara e le sue prime compagne hanno chiamato l'Ideale, e cioè la Sapienza, «*quella Luce che il Signore ci ha fatto capire che non veniva dalla testa, ma dall'alto*». Tanto da potersi dire – Chiara non ha dubbi – che «*ciò che veramente caratterizzava il Movimento era la Luce, la Sapienza*», così che proprio essa va prioritariamente accolta, ricercata, sviluppata e a tutti trasmessa, mettendosi alla scuola di Gesù.

Questo fatto – ecco per Chiara la seconda conferma – è di estrema attualità, in primo luogo se si guarda all'Europa: dove il cristianesimo ha dato vita lungo i secoli a una cultura ricca e molteplice che però attraversa oggi una crisi profonda e chiede dunque d'essere "rinverdita" e rilanciata, in modo che i grandi e pressanti interrogativi che travagliano il nostro tempo possano trovare «*una risposta* (…), *antica com'è antico il Vangelo* (…)*, ma nuova, con le esigenze moderne, come chiede il Concilio Vaticano II*».

E infine, come ulteriore conferma dal punto di vista di ciò che già è avvenuto, Chiara richiama a come di fatto si è profilata ed ha preso avvio la realtà di Loppiano:

> «Voi lo sapete, non abbiamo cominciato col farci uno con gli altri, come si fa in America, non abbiamo incominciato con le opere di mi-

> sericordia [come in Africa], no. Dio ha ispirato don Foresi[1] ad incominciare qui con l'Istituto *Mystici Corporis*, cioè con una scuola che comprendeva un doppio studio, lo studio di questa luce vista come vita, come spiritualità, e poi lo studio della teologia, perché la Chiesa vuole che la Sapienza che si vive nella spiritualità sia corredata dalla scienza, che poi, al contatto con la Sapienza, viene illuminata e viene distribuita nel mondo in tutti i campi della scienza, della filosofia, della sociologia e di tutte le altre cose».

L'ispirazione all'origine dell'Istituto *Mystici Corporis*

Chiara, in questo discorso del 1969 (che più avanti riprenderemo) c'invita dunque a fare un passo indietro nel ricostruire la storia del disegno di Dio su Loppiano e a chiederci: com'è nato l'Istituto *Mystici Corporis*, prima cellula della cittadella di Loppiano?

Per rispondere a questa domanda, abbiamo a disposizione una testimonianza di eccezione: si tratta del discorso tenuto da don Foresi il 7 maggio del 1964 a Firenze, nel corso di una "giornata" organizzata dai Focolari. In esso egli racconta «*com'è sorta l'idea di far nascere nei pressi di Firenze un centro* (…) *che si chiama l'Istituto Internazionale di Cultura Mystici Corporis*».

Due parole soltanto per illustrare il contesto sociale, culturale e spirituale in cui s'inserisce questo discorso. Siamo nel 1964: la Chiesa cattolica, con positivi e imprevedibili riverberi nei rapporti con le altre Chiese e Comunità ecclesiali, con la società moderna e con le religioni mondiali, sta vivendo la grande stagione del Vaticano II (che si concluderà l'anno seguente, nel 1965). Paolo VI pubblica il 6 agosto del 1964 l'enciclica *Ecclesiam suam*, straordinario manifesto programmatico in cui la Chiesa è chiamata a «*farsi parola e colloquio*» riallacciando le relazioni col mondo moderno. In Europa soffia la brezza del disgelo tra l'Ovest e l'Est e nel mondo giovanile è in incubazione il movimento che esploderà nel '68, mentre cominciano a farsi sentire con urgenza, a livello globale, le istanze di liberazione e di sviluppo che vengono dal Sud del mondo, "il rovescio della storia".

Tutto, dunque, è in fermento. Il Movimento dei Focolari, ormai, conta una ventina d'anni di vita, si è rapidamente diffuso a raggio universale, si sta consolidando, ha ricevuto la prima approvazione dalla Santa Sede[2].

Don Foresi, con il carisma che gli è proprio, interpreta il ruolo che Chiara ha visto in lui e gli ha affidato, sin dagl'inizi degli anni cinquanta: l'incarnazione dell'Ideale dell'unità. Val la pena, in proposito, rileggere una pagina di Chiara del 3 aprile 1950 in cui ella descrive, carismaticamente, la storicizzazione di quanto avvenuto nell'estate del 1949 momento - come noto - di intensa illuminazione da Dio sul significato del carisma dell'unità:

1) Don Pasquale Foresi, come noto, primo focolarino sacerdote, è considerato da Chiara co-fondatore del Movimento dei Focolari col "disegno", in particolare, di incarnare il carisma dell'unità nelle diverse espressioni dell'umano.
2) Cfr. B. Callebaut, *Tradition, charisme et prophétie dans le mouvement International des Focolari. Analyse sociologique*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel 2010.

«Il Cielo (...) che vidi quest'estate lassù e che vivevo, ora lo vivo quaggiù con maggior pienezza di vita[3]. Allora era più visione che vita o tanta visione quanta vita unite, ma non così uno come lo sono ora[4]. Ora "sicut in coelo et in terra"[5]. La terra è il mio Cielo[6].
E anche noi risponderemo a chi ci chiede: "Facci vedere il Padre, il Cielo, Dio": "Chi vede me, noi, le cose, vede il Padre, il Cielo, Dio"[7].
Gesù ha tirato tutto il Cielo quaggiù. E noi lo viviamo.
Tutto questo perché Gesù Eucaristia patteggiò su Gesù in me (forgiato nel Seno del Padre quest'estate per il patto con Foco) con Gesù Eucaristia sul "nulla" dell'anima di Pasquale[8].
Sentii le due persone una: un solo Gesù, come il mio, più del mio. Si è raggiunto un nuovo Cielo: quindi altra visione e vita più concrete, più una.
Pasquale (con Giulio) sono un nuovo focolare che s'aggiunge al nostro: un nuovo Gesù che riempie di nuova vita la vita che già circolava piena in noi.
È la nuova fase dopo l'inverno: dopo cioè la discesa dal Cielo lassù in terra per amare Gesù Abbandonato nell'umanità[9]».

Don Foresi, dunque, nel vivace contesto dei primi anni sessanta, intuisce – in *questa* unità con Chiara – che è il momento di dar vita a un centro di alta formazione, indirizzato in primo luogo ai membri del Movimento dei Focolari, ma aperto alle necessità della Chiesa intera e della società in trasformazione.

Egli lucidamente avverte, infatti, tutta la portata del cambiamento sociale, culturale e spirituale che in quegli stessi anni anima il lavoro di rinnovamento del Concilio ed esprime il significato profetico del carisma dell'unità in questo processo di rilancio della presenza e dell'efficacia del lievito cristiano nella società nuova in via di gestazione. La chiave di questa rinnovata e incisiva presenza è, per don Foresi, la testimonianza concreta di una vita sociale intessuta di rapporti ispirati al Vangelo, come quelli, appunto, che sono propiziati dal carisma dell'unità. La "Luce" di cui Chiara parla come specifica dell'Ideale, infatti, non è solo spirituale,

3) «Perché ho scoperto che c'è Dio sotto tutte le cose. Quindi anche quaggiù è paradiso» (Nota di Chiara).
4) «Forse perché prima era la vita della Parola che sorreggeva la Realtà. Ora invece era la vita della Realtà stessa. Infatti si viveva ogni Realtà».
5) *Mt* 6,10.
6) «Perché la terra è Gesù Abbandonato» (Nota di Chiara).
7) Cfr. *Gv* 14,8-9.
8) «È Pasquale Foresi. Il patto fatto con lui era diverso da quello fatto con Igino Giordani. Infatti, come qui scrivo, Gesù Eucaristia aveva patteggiato su Gesù in me – e non sul nulla di me – con Gesù Eucaristia sul nulla di Pasquale. Sì, perché ormai eravamo Gesù e quindi non si poteva tornare indietro. Si intuisce allora perché da questo patto con Pasquale doveva nascere qualcosa di totalmente nuovo: iniziava l'"incarnazione" dell'Opera vista Lassù» (Nota di Chiara).
9) Stando in Paradiso avevo visto tutto. Scesa dal Cielo di lassù in terra, ciò che ha trasformato questa terra in Cielo, in un "nuovo Cielo" – quello dell'"incarnazione", dove tutto è sostanziato di divino –, è stato l'incontro con Pasquale Foresi» (Nota di Chiara).

ma culturale e sociale nel senso più vasto dei termini: dice il modo di vivere le relazioni, il lavoro, l'arte, lo sport.... Così la illustra don Foresi:

> «Anche nella società come è si può vivere la vita cristiana, basta che questi rapporti cristiani, questa testimonianza cristiana vadano al di là del singolo per annodarsi nei rapporti sociali; il padrone col servo, per fare un esempio classico, cioè il datore di lavoro col lavoratore, la massaia coll'erbivendolo. Avere rapporti cristiani, questa è l'aspirazione che tutti noi abbiamo perché le cose sono due: o ci si toglie dal mondo e ci si fa eremiti, oppure si porta Dio in mezzo al mondo. E siccome non è possibile per tutti noi uscire dal mondo per diventare eremiti (e chissà se è volontà di Dio, per noi, fare questo …) dobbiamo portare Dio in mezzo al mondo, e non possiamo portarlo solo con una testimonianza individuale, ma con una testimonianza che sia collettiva, che sia di più persone che vivono in una società fra loro».

Di qui l'urgenza «*di persone che siano impregnate di spirito cristiano non solo quanto a cuore, ma anche quanto a intelligenza* (…), *che sappiano rispondere a tutti, donarsi a tutti e donare tutto a tutti*». Di qui, in concreto, l'esigenza di promuovere dei «*centri dove queste persone vengono a formarsi*». In questa luce, con questa precisa consapevolezza – continua don Foresi – è stata varata l'idea, nell'ottobre del 1963, di dar vita a un centro di formazione, promosso dal Movimento dei Focolari a servizio dei suoi membri ma insieme offerto a tutta la Chiesa, a Loppiano, sulla terra di circa 100 ettari che la Provvidenza, qualche tempo addietro, ha messo a disposizione del Movimento.

Don Foresi racconta di aver presentato il progetto a mons. Pietro Palazzini, Segretario della Congregazione del Concilio (che allora si occupava dell'apostolato dei laici), il quale non solo ha approvato quest'idea nata "*alla periferia*" (dice don Foresi con un linguaggio di cui non possiamo non rimarcare l'attualità nel magistero di Papa Francesco!) ma se ne è mostrato entusiasta e in certo modo l'ha portato al centro della Chiesa:

> «Io rimasi tanto colpito, come toccato da Dio – confessa –, che mi faceva sentire che quella non era un'opera nostra, un'opera piccola, quella era un'opera sua e noi dovevamo essere i suoi servitori e Lui avrebbe insegnato a noi, che la dovevamo fare, la strada per andare avanti (…) è lo spirito del Movimento dei Focolari che la Chiesa fa suo per la formazione di giovani anche delle diverse associazioni cattoliche».

A partire da questa positiva reazione dalla Santa Sede, don Foresi registra alcuni fatti incoraggianti per l'avvio dell'impresa. Innanzi tutto, la benedizione del card. Ermenegildo Florit, Arcivescovo di Firenze, da cui si è recato per comunicargli la cosa. E poi l'offerta di alcune somme di denaro per poter iniziare i lavori di costruzione necessari. E ancora l'approvazione inopinatamente rapida dell'iniziale progetto edilizio da parte del Comune di Incisa in Val d'Arno, nel cui territorio si trova Loppiano.

Ovviamente – nota don Foresi, con quel sano realismo d'incarnazione che lo caratterizza – i soldi non sono per nulla sufficienti all'impresa, tutt'altro!, ma nella logica di Dio, anche se ciò è senz'altro paradossale, «*le cose si fanno quando non ci sono i soldi, non si fanno quando ci sono i soldi*». E spiega: «*Il prologo del vangelo di Giovanni dice che "in principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio, e tutto è stato fatto per mezzo di Lui". Non dice: "in principio c'erano i mezzi materiali"… e se noi cristiani vogliamo fare qualcosa di cristiano dobbiamo partire da Dio, dal Verbo, non dalle cose di questa terra*».

Infine, don Foresi offre alcune pennellate che disegnano il profilo dell'Istituto Culturale che sta per nascere: il fatto che, in questo Istituto, lo spirito che anima il Movimento dei Focolari è, in certo modo, riconosciuto e fatto proprio dalla Chiesa per la formazione dei giovani; il fatto che in esso si formeranno dei cristiani laici provenienti da tutto il mondo in un «*clima internazionale, o, per dirlo con una parola di sapore cristiano, universale*», perché «*il mondo ormai tende all'unità economica, politica, in tutti sensi, e il nostro cristianesimo deve essere a questa altezza*»; e da ultimo il fatto che la cultura cristiana a cui ci si formerà sarà aperta, larga, testimoniale e dialogica, perché «*Dio è largo di idee, ama tutti, desidera il bene fatto anche da un punto di vista naturale, anche se non lo fanno i cristiani, anche se non lo fanno i cattolici. Il Concilio ecumenico si ispira proprio a questa larghezza di idee*». E Papa Francesco, oggi, ce lo ricorda con forza!

Una scuola integrale sotto la guida di Gesù

Questo, dunque, attraverso le parole di don Foresi, il progetto dell'Istituto *Mystici Corporis*. Nemmeno un anno dopo, il 21 gennaio 1965, Chiara inaugura la Scuola di formazione delle focolarine e dei focolarini a Loppiano. In un festoso e carismatico discorso di fondazione sottolinea che si tratta di una scuola integrale, come quella che hanno fatto le prime focolarine a piazza Cappuccini a Trento (dove si trovava il primo focolare) «*sotto la guida di Gesù*».

L'aspetto specifico chiamato "Sapienza e studio", senz'altro, per un verso, è solo uno degli aspetti in cui in essa questi giovani saranno formati, ma la Sapienza dice anche il tutto dell'Ideale, in quanto Luce donata da Dio per il nostro tempo. La spiritualità ispirata al carisma dell'unità, che vi s'impara e a cui vi si allena, infatti, «*è l'anima di una ideologia che il Movimento dovrà esprimere soprattutto attraverso l'Istituto Mystici Corporis*». Perché oggi – sottolinea Chiara – «*abbiamo bisogno di avere su tutti i fronti, per tutti i problemi, il nostro pensiero*» (esigenza oggi più che mai attuale). L'essenziale è che Gesù vi sia davvero l'unico Maestro e che le scienze vengano a corredare e a confermare la Sapienza, «*aggiungendo quegli elementi dai quali trarrete nuova Sapienza*».

Chiara conclude il discorso con una visione che dischiude l'orizzonte del futuro. Qualcuno – ricorda – guardando ai primi sviluppi della spiritualità francescana a livello teologico, ha potuto esclamare, con nostalgia e accento di rimprovero: «*Parigi, Parigi, tu distruggi Assisi!*». Ma a Loppiano non sarà così: se Gesù sarà l'unico Maestro e vivrà in mezzo a tutti, presente in chi impara e in chi insegna, allora

> «questo Ideale divino, questa Luce che è Gesù, per la quale abbiamo abbandonato tutto, questa Sapienza andrà un giorno a clarificare il mondo della scuola, dell'arte, della politica… e allora si potrà dire non "Loppiano, Loppiano tu distruggi piazza Cappuccini, ma Loppiano, Loppiano tu incarni, tu concretizzi gli ideali che in piazza Cappuccini si sono visti, perché Gesù in mezzo ce li ha fatti intravedere».

Una "città scuola" per far risperare il mondo

A questo punto, e con questa luce nel cuore, possiamo tornare da dove siamo partiti: il discorso di Chiara del 1969 sul "*disegno di Dio*" sulla Mariapoli di Loppiano. A conclusione di questo discorso, Chiara sintetizza in poche e infuocate parole la missione della "*città scuola*" che Loppiano ha da essere e diventare sempre più e sempre meglio: «*rivestire il volto della Chiesa non solo di carità, ma anche di luce, perché Gesù è soprattutto la Luce venuta nel mondo*».

Ella cede poi la parola a don Foresi che, a cinque anni ormai dall'avvio dato a Firenze nel 1964 e confortato dalle successive, importanti chiarificazioni sul disegno di Loppiano, "*città scuola*", offerte da Chiara, e, di conseguenza sul ruolo e la missione che in essa è chiamato a svolgere l'Istituto *Mystici Corporis*, può delineare con pertinenza alcuni tratti che, in futuro, questo Istituto sarà chiamato a incarnare.

Egli fa riferimento, in primo luogo, al "College" che da poco si è terminato di edificare a Loppiano e sottolinea che, un domani, proprio questa sarà «*la sede dell'Università*»[10]. Don Foresi si riferisce, evidentemente, a quella istituzione accademica di livello universitario che egli prevede un giorno potrà sorgere a partire dall'Istituto *Mystici Corporis*.

Chiara, anni dopo, preciserà che prima deve nascere e svilupparsi la cittadella con tutte le sue espressioni, e dopo la Chiesa, l'Università, ecc. Ancora nel 1984 ribadirà con forza, e con la ricchezza dello sviluppo che l'Opera di Maria ha conosciuto negli anni '70 e all'inizio degli anni '80:

> «La mia idea è di tornare al progetto che aveva don Foresi allora, quando ha fatto il College come centro dell'Università *Mystici Corporis*: dobbiamo fare degli studi conformi alla nostra vocazione. Cos'è l'abbiamo capito adesso, è: tutti i dialoghi. Quindi c'è dentro l'ecumenismo di tutte le chiese, tutte le religioni, c'è dentro tutto l'ateismo, il materialismo... Quindi diventerà l'università dei dialoghi. (...) Questo sarà in un domani, quando ci saranno dentro tutte le rappresentanze dell'Opera, tutte le scuole dell'Opera. Il progetto è quello che era all'i-

10) Come di fatto è avvenuto, poiché il "College", dal 2008, è la sede dell'Istituto Universitario Sophia.

nizio: una città-scuola, dove si va a imparare anche la teoria, la parte intellettuale del nostro Ideale»[11].

Don Foresi già nel 1969 tratteggia la figura dell'università a venire, articolandola in due facoltà: quella di scienze religiose e quella di sociologia. Prevede la frequenza di circa 120 studenti, residenti a Loppiano, ma anche di tanti altri (alcune centinaia, si spinge a dire) sparsi in Italia e in Europa, «*che si iscrivono, frequentano ogni tanto delle lezioni, studiano sui libri e sulle dispense e vengono a dare gli esami*». Ribadisce infine, in piena sintonia con Chiara:

> «Questo studio non dev'essere pensato con un significato a sé stante, se viene considerato così non lo avrà perché morirà e si fossilizzerà in una cosetta accademica senza nessun significato. Quello che conta è che vi sia una società, la nostra, dinamica, viva, profonda e, per questo, è anche necessario sviluppare l'aspetto dello studio, che ha e può avere il suo valore e il suo significato».

Il 17 febbraio del 1971 Chiara rivolge a tutti i "cittadini della Mariapoli Aurelia" di Loppiano il famoso discorso, già ricordato, su "Gesù Maestro". Attingendo a piene mani dalla luce del carisma dell'unità, afferma con convinta decisione: «*Gesù risponde e risponderà alle domande degli uomini di oggi, se chi sta a Loppiano, chi fa Loppiano, è fedele al disegno che Dio ha su di essa*». «*Infatti* – spiega – *oggi il mondo non ha tanto bisogno di persone colte, quanto di sapienti, di gente piena di Spirito Santo, di uomini e di donne veramente evangeliche di cui Gesù possa ripetere: "Ti ringrazio, Padre, che hai nascosto queste cose ai sapienti e ai prudenti e le hai rivelate ai piccoli". Loppiano è sorta proprio per dare al mondo tali apostoli*»

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org

11) Trascrizione dell'incontro annuale di Chiara con i responsabili di Loppiano (Renata Borlone e Gino Bonadimani) il 4 gennaio 1984.

L'idea di città in Chiara Lubich

di BERNHARD CALLEBAUT

Con il presente contributo intendiamo mettere a fuoco Chiara Lubich nel suo rapporto con la città, cogliere cioè dalla sua storia alcuni elementi che possano far meglio penetrare nel disegno sulla cittadella di Loppiano. Cosa prepara Chiara ad essere fondatrice anche di cittadelle? Come concepisce la fondazione di una città? Cosa significa la città?

Mi limito in questa sede a evidenziare alcuni fatti utili a sottolineare come si tratti di un rapporto che ha a che fare con una dimensione che va oltre il privato. Se il proprio cerchio personale è costituito dalla famiglia, dalla scuola, dalla parrocchia, dal movimento giovanile, dal quartiere, cioè dal piccolo mondo dove ognuno è conosciuto per quello che è, la città invece rappresenta ciò che è oltre; i sociologi parlerebbero di mondo pubblico in contrasto col mondo privato. La domanda da cui parto può essere esplicitata nel modo seguente: dove vediamo che la giovane Chiara inizia a trovare un rapporto con questa sfera più ampia, con la società e le strutture pubbliche, quando esce dal privato?

Silvia prima di Chiara: viene mandata in missione nella città dall'Arcivescovo (1937 circa)

Dalle fonti documentarie consultate, così come dalla lettura del libro di Nino Carella, *Silvia prima di Chiara*[1], non risultano indicazioni particolari sul rapporto di Chiara con la sua città prima del 1943, ma solo delle informazioni riguardanti il suo impegno all'interno dell'Azione Cattolica. Tuttavia, tra le interviste e i documenti inediti conservati nei miei archivi, ho rintracciato un episodio indicativo in tal senso. Chiara a 17 anni era una di quelle giovani su cui l'Azione Cattolica diocesana contava come futura dirigente; viene scelta con altri e, *durante una celebrazione liturgica*, è mandata dall'Arcivescovo in missione per la città. Parlerà in una – o forse anche in varie chiese: quella menzionata è la Madonna alle Laste[2]. Che significato si può attribuire a tale episodio? Situazioni come queste possono aver preparato la giovane trentina ad alzare lo sguardo oltre il proprio cerchio, oltre la famiglia, la scuola e il gruppo dell'Azione Cattolica. In qualche modo è una prima traccia di un suo rapporto con la vita pubblica[3].

Altro episodio utile da rilevare riguarda il fatto che giovani di tutta la città, durante i bombardamenti, vanno a cercare Chiara. Ciò dà rilievo per un certo verso all'esperienza di Piazza Cappuccini, che inizia a fine settembre o ai primi di

1) N. Carella, *Silvia prima di Chiara. La ricerca di una strada nuova*, Città Nuova, Roma 2014.
2) Cosi mi riferiva Dori Zamboni, una delle sue compagne della primissima ora, in una delle numerose conversazioni che ebbi con lei, tra il 1986 e il 1990, e che per lungo tempo ho solo conservato in memoria prima di fissarlo per iscritto.
3) È rimasto vivo il ricordo dell'episodio, anche legato al fatto che l'Arcivescovo espresse la sua meraviglia quando la vide: Chiara infatti, a 17 anni, ne mostrava meno.

ottobre del 1944, in un lasso di tempo nel quale ormai non c'è più vita sociale a Trento, a causa dei continui bombardamenti sulla città: alcuni giorni - dice la cronaca - si andava nei rifugi sino a 14 volte nell'arco delle 24 ore. Dalle testimonianze raccolte si deduce che tante giovani di Trento andavano a Piazza Cappuccini, che era rimasto in quei drammatici giorni apparentemente uno dei soli luoghi di socializzazione, un luogo dove si trovava un po' di speranza, un po' di luce. Bisogna sottolineare che mentre diversi ragazzi erano ingaggiati dalla resistenza, e dunque vivevano fuori città, le ragazze, invece, almeno quante non erano sfollate, nonostante anche tra di loro qualcuna fosse legata alla resistenza, erano rimaste in città. Ovviamente è difficile quantificare il numero delle molte giovani che andavano a piazza Cappuccini, ma il fatto rilevato attesta che questo luogo esercitava e quindi suppliva ad una funzione in qualche modo sociale, a servizio di molte giovani in quel momento di guerra così particolare.

Mi sembra questo un secondo elemento importante da sottolineare, volto ad indicare un rapporto più ampio che la Lubich aveva instaurato con la città, che andava ben oltre il piccolo mondo privato.

Risolvere il problema sociale di Trento (1943-44)

"Perché siamo nati?" Era questa la domanda che animava il cuore di Chiara nei primi mesi, quando cercava di trovare il senso di quella realtà che piano piano si andava formando attorno a lei: un'esperienza che aveva dei tratti di originalità. Se è un gruppo a sé, allora deve avere uno scopo proprio, e Chiara lo individua, seppure in modo provvisorio, nel tentativo di voler "risolvere il problema sociale di Trento". Tanti sono i problemi da affrontare in un periodo bellico e postbellico; eppure, da quanto Chiara e le sue compagne hanno raccontato, ci si rende conto che avevano rapidamente elaborato un particolare "metodo" nel loro approccio ai poveri: annotavano i loro bisogni in un quadernetto e li risolvevano in modo capillare. In un primo momento suddividono la città in cinque parti, a significare che si aprono a tutta la realtà circostante e non rimangono chiuse all'interno del cerchio ristretto delle loro amicizie: si può già intravedere un rapporto con la dimensione del prossimo "anonimo", di colui o colei di cui non si conosce il nome, ma che in qualche aspetto è povero/a, bisognoso/a. Per realizzare questa accoglienza più ampia si appoggiano alla rete del Terz'Ordine dei padri Cappuccini, riuscendo ormai ad arrivare a chiunque facesse appello alla loro generosità.

Un manifesto "Per una vita felice" (1944 o anche nella primavera del 1945) distribuito per tutte le case della città

Non è ancora molto noto il fatto che Chiara, durante la guerra, scrive un manifesto, intitolato "Per essere sempre felice", che le prime focolarine distribuiscono di notte nelle buche delle lettere delle case di Trento, per tutta la città. Dori Zamboni, una delle prime compagne del gruppo, ricorda bene l'episodio e in particolare il fatto che Chiara consigliava di accompagnare il gesto di mettere il volantino nella buca delle lettere con un atto d'amore.

Il testo non è firmato, ma è scritto da Chiara. Il fratello Gino Lubich, capo della resistenza e in quel periodo imprigionato - siamo sempre nel periodo di guerra –, nel leggere quel volantino così ben formulato, pensa che probabilmente possa essere stato scritto dalla Democrazia Cristiana. Erano diversi i gruppi che, in quel momento, distribuivano volantini. Per noi, tuttavia, questi gesti stanno a significare un rapporto con la città nella sua totalità, la cura di una comunità civile; va comunque detto che in tutto questo probabilmente non è estraneo qualche stimolo del padre cappuccino che allora era a capo del Terz'Ordine[4].

L'attenzione ai reduci dalla guerra

La consapevolezza dei bisogni della città si ricava anche da un altro episodio, raramente raccontato. Alla fine della guerra, i prigionieri liberati dopo un lungo viaggio finalmente rientrano a Trento, la prima terra per loro italofona; il gruppo di Chiara li accoglie sulla piazza dell'arcivescovado con una zuppa. Ciò significa, con molta probabilità, che in quel momento di grande transizione il loro era il gruppo più organizzato, o il più collettivamente capace di mobilitarsi. Ciò sta ad attestare un altro segno del loro amore per il bene della città come comunità civile.

Lo sguardo oltre la città di Trento

Chiara un giorno, vedendo gli aerei nel cielo dal balcone di Piazza Cappuccini, commenta: "Un giorno porteremo questo Ideale dappertutto". Ormai, siamo probabilmente nel periodo dopo la guerra, Chiara e le sue prime compagne hanno hanno sempre più interiorizzato la dimensione dell'*ut omnes*, anche se non sanno ancora come si realizzerà. Il loro sguardo è proiettato oltre la singola città, oltre Trento. Quando ho intervistato, nell'anno 2000, il quasi centenario Mons. Cesconi – il sacerdote responsabile che verosimilmente accolse Chiara Lubich a 15 anni nell'Azione Cattolica e che poi negli anni tra il 1947 e il '50 si oppose all'effervescenza del nuovo gruppo –, egli mi disse con sincero disappunto: "Noi non vedevamo oltre la parrocchia". Si capisce che quel guardare oltre la città risultava incomprensibile per il cattolico trentino dell'epoca, così come anche per i tanti responsabili del mondo ecclesiale del tempo.

L'esperienza vissuta a Trento descritta in "Una città non basta"

Molti conoscono la meditazione di Chiara Lubich: "Una città non basta". Non sono ancora riuscito a datare il testo, pubblicato nel 1959 nel primo libro edito da Città Nuova che raccoglieva i testi di Chiara[5]. Anche se nel testo non appariva più

4) Dori Zamboni mi ha riferito che ci fu un secondo volantino e questo su stimolo del cappuccino, ma non ebbe la stessa fortuna. Zamboni fece capire che l'azione sembrava un po' forzata e che forse l'aveva intuito la stessa Chiara, ma non volle deludere il frate. Dal che si potrebbe dedurre che la prima iniziativa era direttamente presa da Chiara stessa.
5) C. Lubich, *Scritti spirituali/1*, Città Nuova, Roma 1978, pp. 116-119.

alcun riferimento esplicito, è un racconto che tratta esattamente dell'esperienza dei primi anni a Trento. Racconta come Chiara e le sue compagne avessero vissuto i primi anni concentrando il loro zelo evangelico – soprattutto - nel perimetro della loro città d'origine. Quando lessi per la prima volta questo testo, nel lontano 1970, mi sembrava che avesse le caratteristiche di un programma, mentre invece era, anche e forse prima di tutto, il resoconto di un vissuto; esso termina con una frase che esprime l'impeto che animava la giovane trentina nel suo desiderio di contribuire al fine che si era preposta con le sue compagne: "che tutti siano uno":

> «Ma con un Dio che ti visita ogni mattina, se vuoi, una città è troppo poco: Egli è colui che ha fatto le stelle, che guida il destino dei secoli. Accordati con lui e mira più lontano, alla tua patria, alla patria di tutti, al mondo»[6].

In viaggio a Napoli: "prima bisogna pulire"

A partire dal 1947-48 Chiara viene invitata in varie città d'Italia, tra le quali Napoli: lì incontra un francescano, per il quale ora è in corso il processo di canonizzazione, che si fa suo discepolo e più tardi diventerà arcivescovo a Pompei. Si può scorgere anche un altro aspetto che preme sottolineare, perché attinente al pensiero che Chiara è andata via via formulando circa l'idea di città, e che si può sinteticamente formulare nel modo seguente: prima di dare l'Ideale, bisogna pulire. Profondamente toccata dal degrado che aveva trovato nella città campana, voleva porvi prioritariamente rimedio, a motivo di quell'ideale di vita sociale che si stava sempre più consolidando in lei.

La strada di Chiara sarebbe passata da Roma

Ma c'è una città che parla in modo tutto particolare a Chiara: un giorno, riferendo un sogno, racconta di aver "visto" che la sua strada sarebbe passata per il luogo della "cupola", quella di San Pietro in Vaticano. La sua strada sarebbe passata da Roma. Siamo probabilmente ancora nei primi anni dopo la guerra e forse Chiara non aveva ancora incontrato Igino Giordani. Non sorprende che uno dei testi del novembre del 1949, che in questi anni è stato molto citato, meditato, analizzato, si chiama proprio *La risurrezione di Roma*[7]. Non si tratta soltanto della Roma "religiosa", ma della città di Roma.

La "Mariapoli": città di Maria

Negli incontri d'estate sulle Dolomiti si realizza per la prima volta, prima nei fatti, poi prendendone sempre più coscienza, una specie di città, che, dopo qualche anno, sarà chiamata "Mariapoli". La parola "poli" (dal greco polis = città) viene sicuramente già menzionata nelle cronache del 1954.

6) *Ibid.*, p. 119.
7) C. Lubich, *Risurrezione di Roma*, in «Nuova Umanità» XVII (1995/6) n. 102, pp. 5-8.

1955: Assisi, Parigi, Hollywood

Ma veniamo a ciò che mi sembra gettare una luce particolarmente interessante sul rapporto di Chiara con la città. In qualche modo, la Lubich ha già un chiaro rapporto con la vita pubblica della città dal punto di vista della cura concreta, dell'aiuto ai poveri e di come costruire rapporti autentici. Sembra qui esplicitarsi in modo molto più accentuato un'altra dimensione: il rapporto con la cultura.

Siamo nel gennaio 1955; i religiosi vicini a Chiara le hanno offerto nel Natale 1954 un enorme magnetofono e si inizia a registrare quello che ella racconta alle e ai suoi compagni quasi ogni giorno, dopo aver fatto meditazione o dopo la messa. Chiara ha dietro di sé l'esperienza del '49 e del '50, anni di straordinaria luce. Subentra poi il periodo di conversazioni con chi deve esaminare se la Chiesa può accettare o no questa nuova proposta di vita, e dal 1951 Chiara avverte nel suo fisico e nell'anima di essere messa alla prova. Sono anni nei quali si capisce che in lei si costruisce un'intimità con Gesù che è difficile immaginarsi se non si leggono alcune pagine che rendono conto di un rapporto di immediatezza con Lui. Intanto si sviluppa la vita del Movimento in mezzo alle perplessità e alle critiche, ma anche con l'impeto del nuovo che affascina. Un giorno del mese di gennaio 1955, precisamente il giorno 13, a Chiara viene l'idea di chiedere a don Pasquale Foresi, che sta completando a Roma i suoi studi di teologia, di spiegarle quello che ha imparato nelle lezioni.

Chiara sta riflettendo sul rapporto tra studio e ispirazione, utilizzando piuttosto i concetti di fede e di ragione. Ha messo a studiare non solo i primi focolarini, ma anche le prime focolarine; lei stessa vuole studiare, "Ma – commenta poi – la testa non reggeva". E scrive subito dopo: "Sotto questo qualcosa di duro – la difficoltà di studiare – amerò Gesù Abbandonato. Dio resta sempre un mistero però deve darci qualcosa che ci faccia dire in questa vita: 'Sono passata di luce in luce'. Così è stato nella mia vita". Ci si potrebbe fermare qui, ma preferisco proseguire nel nostro itinerario. Don Foresi quel giorno le racconta di una lezione durante la quale il professore ha chiesto di dimenticare tutto quello che già si sapeva su Gesù come Dio, per guardare soltanto quanto emergeva dal testo del Vangelo, come se si avesse davanti un libro come gli altri.

Chiara lascia partire don Foresi; poi, rimasta con le compagne del suo focolare, racconta cosa è accaduto in lei, quando ha ascoltato la proposta fatta ai suoi studenti da quel dotto professore. Racconta di aver avuto interiormente una reazione fortissima, sentiva come una stilettata al cuore a sentir parlare di Gesù in questo modo: "Non sta' a toccarmelo". Gesù solo uomo… Commenta però con le focolarine che al tempo stesso si era resa conto che in lei la fede era molto più forte della ragione. Dice precisamente: "Mi si è sviluppata moltissimo la fede e mi si è atrofizzata la ragione"[8]. Chiara si ricorda invece che un tempo "mi era dolce la ragione, tutto quello che era ragionamento umano, studio"; ma poi era subentrato un altro periodo della sua vita. E così conclude con le focolarine, capo-

8) L'episodio mi fu raccontato con molti dettagli, annotati come potevo, da P. Andrea Balbo, collaboratore diretto di Chiara Lubich dal 1954: egli mi leggeva delle pagine che lui stesso aveva trascritte.

volgendo di nuovo le cose, facendo un grosso passo avanti: "Capisco una cosa, che la perfetta santità non sta nello sviluppo della sola fede, ma sta anche nello sviluppo della ragione, perché Gesù era perfettamente uomo e perfettamente Dio". Chiara si rende conto che in lei la fede non lasciava posto alla ragione: come si dice dei francescani, i quali avevano paura che i frati andando a studiare a Parigi avrebbero perso Assisi, vale a dire lo spirito puro del carisma di Francesco[9]. Chiara sente di dover reagire e con forza afferma: "Guardando Cristo, vedo l'umano e il divino. Qui Parigi è contemporanea ad Assisi. I libri serviranno per accendere un maggiore amore di Dio"[10].

> «Però io ho un'altra idea dello studio [altro da quello che si addiceva ai francescani], perché guardando in Cristo, io vedo l'umano e anche il divino… Iddio si è fatto uomo e Gesù aggiunge qualcosa a quello che prima non c'era, ecco, perché era Dio (…). Allora dico: meno male che questo Parigi è contemporaneo ad Assisi – dico – (…) e avviene finché Assisi è viva ancora, perché c'è la parte viva, spirituale, la parte di ispirazione contemporanea alla parte [umana], a don Foresi che studia, ecc. dicevo, così l'unità viene subito adesso, perciò è salva la cosa. Perché naturalmente non ci lasceremo mai noi soffocare dai libri, l'abbiamo troppo chiara l'idea in testa. In caso i libri serviranno per accendere un maggior amor di Dio così. E veder anche delle cose… e amar la Chiesa con più equilibrio, vorrei dire, per non apparire tante volte, non magari quelli formati dalle prove, ma altri, degli spiritati».

Il 22 gennaio Chiara aggiorna un gruppo di focolarini su questa realtà che sta vivendo e racconta come la presenza di Igino Giordani (Foco), che era arrivato poco dopo la partenza di don Foresi da casa sua, le ha fatto fare ancora un altro passo avanti. Chiara lo racconta così: "Anche Foco porterà una novità, non solo Parigi, ma una specie di Hollywood, con i suoi divi, eleganza, scienze, arte, danza … E dovremo fare unità anche con questa parte, con quella buona, dobbiamo farla". Commenterà Chiara stessa più tardi: "*È una 'Hollywood' che non annienta 'Assisi' e 'Parigi', ma che le suppone, che non è se stessa, se non essendo anche le altre due*".

Non si finirebbe di commentare queste parole, di cui tralasciamo dettagli bellissimi, che fanno intuire che qui Chiara è proprio sotto un'ispirazione potente[11]. Hollywood, per lei, non significava soltanto l'importanza della dimensione dell'arte, ma anche, siamo negli anni '50, il voler arrivare a tutti; i film di Hollywood infatti giungevano ai quattro angoli del pianeta: era effettivamente l'arrivare a tutti.

9) La versione sintetica che Chiara Lubich pubblicherà si trova poi nel libro *La dottrina spirituale*, Mondadori, Milano 2001, p. 355.
10) Testo da noi trascritto da una registrazione.
11) in C. Lubich, *La dottrina…*, op. cit., p. 355.

Vaticano II: "i vescovi non sanno come fare"

Arriviamo così verosimilmente al novembre del 1964. Parlando con don Foresi, pochi giorni dopo il decisivo incontro per il futuro del Movimento tra Chiara e Paolo VI, Mons. Palazzini, futuro cardinale, commenta che il Concilio sta affermando cose molto forti e nuove sul destino della Chiesa. Aggiunge tuttavia che i vescovi non sono ancora preparati a tale cambiamento di prospettiva. Forse nasce lì in don Foresi (nel discorso ricordato nel saggio di Piero Coda) l'idea e l'annuncio della nascita di Loppiano: Loppiano deve diventare la Scuola dove si impara a vivere il Concilio Vaticano II. Il legame ideale c'è: la Scuola dove si impara a vivere il Concilio. Egli collega così la nascente cittadella internazionale di Loppiano a un grande disegno di Dio sulla Chiesa dell'epoca.

Un pensiero conclusivo: quando cerco di capire come dovrebbe essere l'uomo di fede oggi nel ventunesimo secolo, ripenso al Vaticano II, ma anche a uno dei testi più belli di Paolo VI, l'*Ecclesiam suam*, un'enciclica scritta tutta di suo pugno nel 1964, in pieno Concilio, dove parla della Chiesa che dialoga. Ma oggi siamo sicuri che è penetrata nel popolo di Dio la coscienza che un cattolico non è tale se non vive per l'unità della Chiesa nella sua multiformità? Che un cattolico non è secondo il cuore di Dio oggi se non vive per l'unità delle Chiese? Che un cattolico di oggi non è tale se non ha a cuore il dialogo con credenti di altre religioni? E che non è probabilmente un seguace del "Dio di oggi", come Chiara definisce Gesù Abbandonato, chi non ha un rapporto con gli uomini di buona volontà senza riferimento religioso? Loppiano oggi, anche con la presenza dell'Istituto Universitario Sophia, che accoglie - come già ne espresse il desiderio don Foresi - studenti senza legame diretto con il Movimento dei Focolari, adempie al suo sogno e a quello di Chiara: essere una Scuola di dialogo con la cultura contemporanea. Qui la città di Parigi si accosta ad Assisi. E Hollywood? Sappiamo che in Chiara le tre dimensioni: *carisma, dottrina e quel che lo porta fino ai confini della terra* sono certamente contemporanei, ma hanno il loro ritmo di sviluppo. Ciò si comprende dalla storia stessa di Loppiano, dove *in nuce* il desiderio dell'Università c'era fin dall'inizio, ma in una forma più compiuta si è realizzato solo nel 2008.

BERNHARD CALLEBAUT
Professore straordinario di Fondamenti di Scienze sociali presso l'Istituto Universitario Sophia
bennie.callebaut@iu-sophia.org

Lo sviluppo di Loppiano nella fedeltà al disegno originario

di LIDA CICCARELLI

Per Giorgio La Pira, indimenticabile sindaco di Firenze, le città hanno un volto, un'anima, un compito; non sono solo cumuli di pietra[1]. Così è per Loppiano. Il suo disegno, il suo progetto ha una lunga storia che si innesta in quella di Chiara Lubich. È lei "l'architetto" di questa città intuita già nell'estate del 1949, quando, guardando la spianata della valle ai piedi della chiesa di San Vittore a Tonadico, pensa: «*sorgerà un giorno una città che dovrà essere come l'espressione piena, completa del nostro Ideale*»[2].

L'idea si matura nell'estate del 1962, quando Dio le fa capire che la futura "città" sarà come una città moderna, con case, scuole, chiese, negozi, industrie le più varie, caratterizzata però da una convivenza di persone legate tra loro dal comando di Gesù: amatevi a vicenda come io ho amato voi (cfr. *Gv* 13,34).

Il primo colpo di badile per la costruzione di Loppiano risale all'ottobre del 1964[3]. La città prende avvio attorno alle Scuole di formazione per le nuove generazioni dei Focolari: con loro si lavora alla costruzione delle strade, dei primi laboratori e all'adattamento delle case. E poi? Quale lo sviluppo della città nella fedeltà al disegno originario?

È quanto vedremo, mettendo in rilievo le tappe principali di una crescita che si distende ormai lungo l'arco di mezzo secolo. Lo faremo per decenni, partendo dagli anni Settanta. Ma prima è necessaria qualche annotazione.

1. Chiara non dà linee teoriche con le quali costruire Loppiano, piuttosto getta luce su un nuovo modo di agire per edificarla: rapportarsi con gli altri secondo l'amore reciproco[4]. E sceglie un nome: *Mariapoli*, città di Maria, additando con ciò il suo essere profondo. *Nomen omen* recita infatti un adagio della tradizione cristiana: il nome contiene in sé l'identità di chi lo porta.

2. Nella costruzione della città Chiara coinvolge sempre i suoi abitanti. Ogni passaggio, ogni sviluppo è legato quindi a migliaia di volti e nomi; per la densità dei fatti è impossibile richiamarli tutti. Ci basti sapere che con Chiara sono anche loro protagonisti della "storia sacra" della Mariapoli.

1) Cfr. G. La Pira, "Discorso ai Sindaci del mondo", in *Atti del Convegno a Firenze dei Sindaci delle Capitali*, 2-6 ottobre 1955, Ed. Noccioli, Firenze 1956.

2) C. Lubich, scritto inedito.

3) La città comincia a prendere forma proprio durante lo svolgimento del Concilio Vaticano II. Una coincidenza non priva di significato: il Vaticano II ha rilanciato il ruolo del laicato nella Chiesa e a Loppiano, sin dall'inizio, prevale la presenza dei laici.

4) L'amore che qui si intende non è l'amore filantropico, seppur altissimo, ma l'*agápe* divina che per sua natura porta alla riscoperta del fratello come altro da me, tende alla reciprocità, ha un carattere kénotico, si irradia, è una forza operante e trasformante. «La carità» - afferma Benedetto XVI -«è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo della persona e dell'umanità intera. È una forza straordinaria, una forza che ha origine in Dio, Amore eterno e verità assoluta» (cfr. *Caritas in veritate*, par. 1). Per un approfondimento cfr. P. Coda, *L'agápe come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Roma 1994.

3. I testi presi in esame, di primo acchito, possono sembrare più spirituali che operativi. Ma Chiara, dopo quel periodo di luce dell'estate 1949[5], vede in modo nuovo la realtà del mondo: non c'è più iato tra cielo e terra, anzi il divino entra nell'umano, comunicando all'agire dell'uomo tutta la forza attuativa del Vangelo[6].

Gli anni Settanta

Agli inizi degli anni Settanta è ancora vivissimo lo storico discorso dell'8 marzo 1968 quando Chiara costituisce la città[7], ne traccia le coordinate e le dà una missione.

La città che sta sorgendo dovrà infatti avere «*la carità come base e la sapienza come luce*». Come a dire: il lavoro, lo studio, le varie attività, tutto, tutto sia sorretto, cementato dall'amore e secondo la sapienza, la *claritas*, la luce di Dio sulla città.

Anche gli obiettivi sono chiari:

- La città dovrà essere una expo di Dio: «*Chi viene qui deve trovarLo e noi donarLo attraverso una città*». Di conseguenza si irradierà Dio non attraverso un convento o delle opere di misericordia, ma attraverso "una città", realtà più consona alla natura stessa del carisma dell'unità che abbraccia tutto quanto concerne la dimensione umana.
- Sarà una città-Chiesa con quell'apertura universale capace di accogliere i fratelli anglicani, luterani, ortodossi che già, a partire dal 1965, vengono più volte a vedere la città in costruzione. Si pensa anche ad una casa per gli anglicani, mentre il patriarca Athenagoras promette a Chiara non solo di visitarla, ma di diventarne cittadino.
- Sarà una città internazionale per la presenza di tutti i popoli. La città in germe mostra già un volto cosmopolita.

Come ogni città, anche Loppiano deve essere governata, amministrata. Chiara stabilisce così l'autorità della città nelle figure di Maras, Renata e Lionello[8], con-

5) Si tratta dell'esperienza mistica di Chiara, denominata da lei stessa Paradiso '49. Per un approfondimento cfr. C. Lubich, *Paradiso '49*, in «Nuova Umanità» XXX (2008/3) n. 177, pp. 285-296.

6) Cfr. C. Lubich, *Risurrezione di Roma*, in «Nuova Umanità» 102 (1995/6) pp. 5-8.

7) Per quanto segue cfr. C. Lubich, *Fondazione della città*, discorso, 8 marzo 1968. Il motivo della costituzione della città, avvenuta a quattro anni dalla posa della prima pietra, è da ricercare nel fatto che prima del 1968 a Loppiano tutto ruotava attorno alle due Scuole di formazione dei focolarini e focolarine. Su questa profonda radice spirituale si è andata consolidando la città sia con l'arrivo delle prime famiglie sia con la distinzione delle attività lavorative dalle Scuole di formazione. Tra il 1966 e il 1968 le attività si distaccano infatti dalle Scuole e si raccolgono in Centri aziendali autonomi da esse (es: il *Centro Azur*, il *Centro Ave*, l'atelier di moda *I Gigli del campo*. Iniziano anche i complessi internazionali *Gen Rosso* e *Gen Verde*), favorendo pure immediati risvolti economici. A Loppiano il lavoro è fondamentale non solo perché serve per mantenersi, ma anche perché lavorando si immette lo spirito evangelico nelle realtà e nei problemi umani.

8) Ossia don Alfredo Zirondoli, Renata Borlone, Lionello Bonfanti. Assieme a Chiara, sono stati per molto tempo gli artefici di una magistrale regia della carità vissuta nella

ferendole un profilo unitario. Oltre a risolvere i problemi religiosi, spirituali, civili e materiali della città, esse dovranno anche promuoverne la crescita e lo sviluppo.

8 marzo 1968[9]: il progetto della città è chiaro. Occorre ora che si faccia storia.

Nel maggio 1970, dopo un soggiorno di una settimana[10], Chiara comunica ai cittadini l'impostazione della Mariapoli, mettendo a fuoco tre *piliers*, tre pilastri attorno ai quali la città dovrà reggersi ed articolarsi per maturare in una realtà visibile:

- la tensione spirituale: formarsi alla spiritualità e al carisma dell'unità;
- la tensione culturale e dottrinale: lo studio;
- la tensione economica: il lavoro, caratteristica di ogni città.

Riconferma poi le autorità spirituali e civili nelle figure prima nominate, ma con una novità: ad esse affianca i cosiddetti assessori con il compito di seguire gli aspetti pratici della città, commentando: «*con tutta questa autorità consumata in uno*»[11] - vissuta quindi nella carità e come servizio - «*speriamo che la città vada avanti bene, secondo i disegni di Dio*». E, vista la costruzione delle case per i Volontari[12] che, a breve, si sarebbero trasferiti a Loppiano, afferma: «*Tutte queste cose mi danno gioia perché si vede come Maria vuole costruirsi la sua città con tutti i membri dell'Opera di Maria*» e quindi con tutti i componenti di una qualsiasi città.

Tuttavia nell'edificarla le difficoltà non mancano.

Durante il suo soggiorno non sfugge a Chiara qualche volto serio. Prima di ripartire richiama la città al suo dover essere, invitandola a crescere in bellezza e in maturità. E come input dà alle Gen[13] un nome nuovo, quello dei fiori, «*perché si sappia che la città è il giardino di Maria, senza zizzania, sempre fiorito, senza fiori appassiti…*». Efficace metafora per sollecitare ad avere volti sorridenti «*pieni di Dio*», a trasformare dunque ogni difficoltà, ogni ostacolo in getti di vita nuova.

Agli inizi di questo decennio troviamo due importanti discorsi fondativi.

Nel febbraio 1971 quello di Gesù Maestro, già precedentemente trattato da Piero Coda.

Chiara dopo aver incontrato le varie realtà, ormai ben avviate, avverte che i tre *piliers* della città rischiano di prevalere, ora l'uno ora l'altro.

Alla città riunita addita, con forza e chiarezza, la priorità per la Mariapoli: la vita ideale. Nella città deve risplendere innanzitutto la luce del carisma per la carità fra tutti gli abitanti, fra tutte le realtà presenti senza prevaricazione alcuna. Anche lo specifico delle Scuole di Loppiano non può che essere Gesù in mezzo ai suoi, il Maestro che per l'amore reciproco vive tra i professori e gli studenti e tutti i cittadi-

cittadella. Renata, in particolare, lo è stata per 23 anni, in pratica per tutti gli anni di fondazione.

9) Una via comunale ricorda questa storica data: *via 8 Marzo*, conduce da Incisa a Campogiallo.

10) Per quanto segue cfr. C. Lubich, *Organizzazione della Mariapoli Aurelia*, discorso, 16 maggio 1970.

11) Ossia un'autorità vissuta nella carità e come servizio.

12) Sono uomini e donne che fanno parte della grande famiglia dei Focolari. Volontariamente, senza legami particolari, vogliono testimoniare la bellezza e la forza del Vangelo nella concretezza della vita quotidiana, alla luce del carisma dell'unità.

13) Acronimo per indicare le nuove generazioni del Movimento dei Focolari.

ni. «*Qui* - afferma - *vi è un solo Maestro e questo deve essere Gesù, Gesù presente fra tutti i cittadini*», allargando così la "dimensione scuola" all'insieme della città.

Fa pendant a questo discorso quello dell'anno successivo: *Loppiano città di vita* (1972). «*La Mariapoli* – afferma Chiara – *è una Città di vita perché in essa deve risplendervi Colui che ha detto di sé: Io sono la vita* (…). *Ma non può esserci vita senza una Madre, e questa Madre è Maria*». In quell'anno stampa a caratteri di fuoco, nel cuore e nella mente dei cittadini, un agire che deve modellarsi su quello di Maria, affinché il Risorto possa prendere dimora nella città. Solo così Loppiano risponderà alla chiamata di Dio: essere una città di Vita.

È con questi discorsi che Chiara plasma la dimensione umano-divina di Loppiano, forgiando ad un tempo l'operato dei suoi cittadini. È necessario quindi averli presenti, per comprendere appieno lo sviluppo che si produce in quel periodo.

Nel 1972 nasce la *Cooperativa Foco* per le abitazioni delle famiglie che via via si sarebbero trasferite nella cittadella, assicurandole tra l'altro la dimensione di una vera e propria "città". Tra il 1972 e il 1973 sorge la *Cooperativa Loppiano I*[14] per la coltivazione dei terreni; nel 1975 il Salone San Benedetto da laboratorio artigianale viene adibito a sala per accogliere i visitatori, nel 1978 esce il primo numero della rivista *Loppiano, notizie della Mariapoli*. Si pensa anche alla costruzione di una nuova Chiesa, ma il progetto non si realizza per mancanza di fondi.

Durante questo decennio la città registra una crescita rilevante; eppure non rispecchia ancora il suo disegno. Infatti «*La Mariapoli è quella dove i focolarini sono un pizzico*» (…) in mezzo «*a tutte le altre vocazioni: religiosi, religiose, sacerdoti, gen 2, gen 3, gen 4, tutti presenti e di tutte le professioni, di tutte le razze*»[15]. Così si esprime Chiara, nel 1975, rispondendo alla domanda di un focolarino. Un richiamo esplicito a quanto aveva già chiarito dieci anni prima[16].

Negli anni immediatamente successivi vediamo allora stabilirsi in Mariapoli un numero crescente di persone dell'Opera con preparazione e competenze adeguate; anche le strutture si rafforzano, le attività diventano più consistenti, la Cooperativa raddoppia il terreno in uso.

Non possiamo lasciare gli anni Settanta senza accennare ad un evento che attesta quanto la città sia stata, anche in anni di fondazione, un laboratorio privilegiato per l'Opera intera.

Nel dicembre 1970 Chiara incontra a Rocca di Papa il priore di Taizé, Roger Schulz, e parla di Loppiano come la "città dei giovani". Nella Mariapoli nasce l'esigenza di mandare un'eco immediata a Chiara: si accende la scintilla di un primo

14) L'avvio della Cooperativa è rilevante per Loppiano in quanto "città" sia perché ha assicurato la presenza dei Volontari nella Mariapoli (sono loro ad occuparsi dei terreni agricoli, comperati con il contributo di tanti soci) sia perché essa dovendosi confrontare con le leggi italiane allora vigenti, ha attestato da subito la dimensione civile della Cittadella.

15) C. Lubich, *Risposte alla Città*, discorso, 27 novembre 1975.

16) «Finché non vedremo sorgere fra queste casette di voi focolarini (…) tante famiglie (…) ad imitazione della famiglia di Nazareth (…) e chi viene in Mariapoli non capisce più chi è sposato e chi no, (…) finché in questa Mariapoli non vedremo moltiplicarsi queste famiglie, questa non potrà chiamarsi ancor compiutamente la città di Maria» (C. Lubich, *Inaugurazione della Scuola di formazione dei focolarini e delle focolarine*, discorso del 11 dicembre 1965).

incontro di giovani nella città, un festival della canzone organizzato per il 1° maggio 1971, nell'anfiteatro naturale di Campogiallo. Siamo ai prodromi dei Genfest futuri.

Nel 1971 si radunano a Loppiano circa 1000 giovani, 4000 nel 1972 e nel 1973 quasi 10.000 tra europei e continentali. Quest'ultimo "raduno" è poi particolarmente significativo. Lo attesta la lettera che Chiara indirizza a Renata, Maras e Lionello:

> «(…) mi sembra un avvenimento eccezionale che segna l'inizio di una nuova era dove fra tante barriere saltate in aria» avete fatto saltare «anche quella delle incomprensioni tra la prima e la secondo generazione. Farò di tutto perché il Genfest sia conosciuto nel mondo. Vedo qui realizzate le parole che hanno fatto nascere il Movimento Gen: "Giovani di tutto il mondo unitevi"e lo dirò a tutti. Ed allora io ringrazio Loppiano»[17].

L'anno dopo, nel 1974 sono ancora migliaia i giovani che convengono a Loppiano per partecipare ad un intenso programma che si svolge contemporaneamente in cinque punti della città. Il Genfest, lanciato quattro anni prima, è ormai di portata mondiale e Chiara decide che quello del 1975 si svolga a Roma, organizzato dai Centri Gen. E Loppiano dona un suo frutto maturo!

Gli anni Ottanta

Agli inizi degli anni Ottanta il corpo portante della città si è notevolmente irrobustito. Ma in tutto c'è il sigillo di Dio? L'Opera stessa vive momenti di maturazione: la distinzione, come pure lo sviluppo delle diverse realtà, rischia di appannarne l'unità. Ed ecco che Chiara, nella sua visita del giugno 1980, ritorna ad additare il disegno della città e ad un tempo la natura stessa dell'Opera. Tra l'11 e il 19 giugno Loppiano vive, fuor di metafora, giornate storiche, diventando il contenitore e l'espressione dell'Opera una. Una famiglia, la famiglia dei figli di Dio[18].

Già al suo arrivo - è con lei il Centro dell'Opera al completo - Chiara fa presagire ore speciali. La sera stessa manda ai focolarini/e un messaggio «*siamo in una minuscola cittadella* (…) *per ripetere sulla terra, in questo luogo benedetto, la vita della SS. Trinità. Siamo chiamati a ripeterla tutti insieme per saperla domani vivere in focolare ed alimentare di vita divina* (…) *la società che ci circonda*»[19].

Compattato un corpo attorno a sé, il giorno seguente convoca tutta la città al Salone San Benedetto. In un discorso memorabile, fondativo, più ancora rifondativo, fa sperimentare la bellezza e la potenza della *Legge* che deve regolare la vita di Loppiano: l'amore reciproco; il giorno dopo seguirà la formulazione, davanti

17) C. Lubich, scritto inedito. Negli anni Settanta i rapporti tra le generazioni sono particolarmente difficili, una difficoltà che si riflette anche nel Movimento dei Focolari.
18) Bene lo attesta l'icona scelta da Chiara per questa sua visita: *La Sacra Famiglia* di Michelangelo.
19) C. Lubich, scritto inedito.

a Dio, del patto dell'amore vicendevole firmato da Chiara, dai focolarini del Centro dell'Opera e da tutti i cittadini.

Lasciamo a Chiara la parola:

> «(…) L'amore reciproco è la legge di tutto il Movimento dei Focolari. Ma in Mariapoli c'è più possibilità di attuarlo in continuazione e su più vasta scala. Ogni persona in pratica, che qui incontri ogni giorno, è candidata a vivere questo comandamento. Ognuna deve esser pronta a dare la sua vita per te e ognuna chiede a te di amarla fino alla misura estrema. L'esempio dell'emigrante, a noi familiare fin dall'inizio della nostra storia, che, arrivato in altre terre, porta la sua lingua, le sue usanze, il suo modo di essere, quale paragone con Gesù che, venendo in terra, ha portato il modo di vivere della Trinità, è molto bene appropriato alla Mariapoli permanente.
> Gesù qui una cosa vuole soprattutto: che ciascuno di noi viva come si vive in Cielo, viva come vive Dio. E questo è tutto; e in questo va perduto il resto che si fa.
> Che cosa dobbiamo dedurre? Che qui è necessaria in tutti una presa di coscienza, che per qualcuno vorrà dire conversione.
> Ognuno deve spostare ogni desiderio che può nascere nel suo cuore. Ama gli studi? ama l'arte? ama il lavoro? ama lo sport? ama le piccole faccende che la Mariapoli richiede? Si ricordi che non per questo è venuto qui.
> Dio vuole in questo luogo soprattutto un incendio di amore ed ognuno deve prestarsi a combustibile. Se così farà, se sarà pronto a farsi uno fino alla morte per amore degli altri, egli farà la volontà di Dio e, perché fa quella, Dio sarà il suo Ideale. Non altrimenti certamente. Non altrimenti.
> Sicuramente ogni abitante giovane o meno giovane della Mariapoli ha fatto questa scelta un giorno, spostando gli idoli del suo cuore e lasciando a Dio l'intero posto. Ora Gesù chiama tutti a ripetergli questo atto di necessaria generosità per poter essere seguaci di Gesù e degni di abitare questa sua terra»[20].

L'amore reciproco è dunque la *Legge* della città e l'impegno a viverlo è la carta d'accesso per coloro che vi vogliono abitare ed operare[21]. Un discorso davvero memorabile, questo del 1980, percepito da tutti come il *dover essere* di ogni cittadino.

Con questa nuova consapevolezza e responsabilità negli anni Ottanta la città fa un balzo in avanti.

In primo luogo, nel gennaio 1981, prende avvio la cittadella internazionale di Montet, in Svizzera. Questa "nascita" favorirà - in qualche modo - il disegno su

20) Cfr. C. Lubich, *La Legge di Loppiano*, discorso,12 giugno 1980.
21) Ne fa fede una sorta di lasciapassare consegnato ad ogni cittadino perché vi apponga la propria firma per l'impegno preso.

Loppiano. Un nutrito numero di focolarini/e stabili e in formazione partono infatti per Montet, cambiando sensibilmente la demografia della città.

L'anno seguente, siamo nel maggio 1982, Chiara prospetta quindi alla città un nuovo orizzonte: essa dovrà diventare la Scuola di tutti i membri dell'Opera, non solo dei focolarini e delle focolarine[22].

Intanto tra il 1982 e il 1985, dopo anni di complesse procedure burocratiche che avevano impedito la costruzione di nuovi edifici, il Comune di Incisa dà il permesso alla cittadella di edificare alcune migliaia di metri cubi. Si possono così aprire, una dopo l'altra, le altre Scuole: la *Scuola Loreto* per le famiglie (1982); il *Vivaio* per i sacerdoti (1983), la *Visitazione* per le volontarie (1984); *San Giovanni Battista* per i gen (1984); la *Claritas* per i religiosi (1986) e la *Casetta Ideale* per le Gen (1986). Si istituisce pure la Cooperativa agro-turistica *Casa nuova*.

In questo grande fermento Chiara avverte la spinta a comporre l'armonia tra le diverse realtà: le differenze certo ci sono, ma occorre che vivano nella carità fino all'unità. E nel 1985, durante la visita agli uffici della cooperativa approfitta per indicare ai cittadini la strada maestra per appianare ogni tipo difficoltà: «*L'ho pregato tante volte di dirmi la strada per farmi Santa con voi, in fretta… ho l'impressione che la Madonna me l'ha rivelata: è Gesù Abbandonato*»[23].

L'anno seguente, sempre per favorire la comunione, promuove il co-interesse fra tutti gli abitanti, sollecitando a far sì che i raduni della città non siano solo per aggiornare degli eventi dell'Opera, ma siano pure un'occasione privilegiata per conoscersi in profondità, per condividere gioie, dolori, difficoltà.

Arriviamo così al maggio del 1987 quando al termine del suo soggiorno Chiara chiede ai cittadini un ulteriore patto: essere "madri gli uni degli altri".

Quell'anno inizia la sua visita incontrando via via ogni realtà presente in Mariapoli: vuol sentire personalmente il polso della città. Ed ogni volta sostiene, corregge, mette in luce la bellezza di ciascuno. A sigillo poi di una visita straordinaria invita i cittadini riuniti all'impegno di essere «*madri o padri di coloro che incontriamo lungo la giornata*». Tutti responsabili, nessuno escluso, anche i bambini. Lo scopo? Vivere sempre meglio la legge della città ed assicurarne ad un tempo il profilo unitario.

Alla fine del decennio la città si manifesta nella bellezza del suo disegno, non di meno è in agguato un serio pericolo.

Tra il gennaio e il novembre 1989 nasce una vertenza con il Comune di Incisa, sulla possibilità di costruire su un terreno adiacente alla Mariapoli una discarica di notevoli dimensioni. Il sindaco Tiberio Biagi convoca i responsabili di allora - Renata Borlone e Gino Bonadimani - garantendo che il progetto non sarà nocivo, anzi sarà una realizzazione innovativa per la cittadella.

Renata e Gino dispongono tuttavia di eseguire un'attenta analisi sulla effettiva qualità della discarica e sulle possibili conseguenze di una tale opera sulla città.

Si viene a scoprire che la società che dovrebbe assicurare la qualità dell'impianto non ha nessuna esperienza nel settore ed ha bilanci molto bassi…; la disca-

22) Cfr. C. Lubich, *Risposte alla città*, discorso, 25 maggio 1982.
23) C. Lubich, *Visita alla Cooperativa*, registrazione, maggio 1985.

rica, poi, con il suo carico di tossicità, col passaggio di centinaia di mezzi carichi di rifiuti potrebbe certamente nuocere alla città. Ci si allerta e ci si preoccupa seriamente.

I responsabili della città promuovono allora un'azione rivolta a tutelare l'ambiente. Si susseguono contatti con le autorità religiose e civili della Provincia e della Regione, si contattano politici di vari partiti come pure movimenti ambientalisti. Si raccolgono più di 10.000 firme contrarie alla realizzazione, si organizza una manifestazione nel paese di Incisa con migliaia di partecipanti, ma secondo lo stile di Loppiano: la carità anche verso gli avversari non deve mancare.

Il progetto però va avanti e le decisioni sembrano ormai prese. Tuttavia alla fine di agosto, quando la regione Toscana deve approvare definitivamente l'inizio dei lavori della discarica avviene qualcosa di non previsto: il Presidente della Commissione pur riconoscendo che i presupposti ci sono tutti, rinvia l'approvazione con una formula che boccia definitivamente il progetto.

Il pericolo è sventato e la città è "salva".

Gli anni Novanta

La partenza per il Cielo di Renata Borlone segna l'inizio del *Novanta*, una "partenza" densa di significato sia perché legata alla realtà dell'estate del 1949[24] sia perché sigilla l'unità tra Chiara e Renata. La città da quel momento prende il nome Mariapoli Renata.

Intanto lungo tutto il decennio il seme degli anni di fondazione diventa spiga matura. Ad ogni sua visita Chiara incoraggia, taglia nastri, inaugura nuove abitazioni: quella delle Gen 2, delle e dei Gen 3, Casa Emmaus per le religiose, nuovi laboratori aziendali ecc.

Nel 1996 riemerge anche la costruzione di una nuova Chiesa. Sarà dedicata a Maria *Theotókos*, Madre di Dio. Chiara la pensa al centro di Loppiano come punto di convergenza e d'incontro di tutti i cittadini e non solo.

La città è ormai una realtà solida ed è motivo di gioia per Chiara che la vede più matura, più aperta al futuro, sempre più vicina a come l'aveva sognata e desiderata. Ne ha conferma anche da quanto lascia scritto un visitatore della domenica: «*Loppiano? Un video-clip del Paradiso*»[25].

Dal 2000 ad oggi

L'inizio del decennio è segnato da due cittadinanze onorarie conferite a Chiara.

Il sindaco di Firenze, il prof. Leonardo Dominici – aveva visitato Loppiano qualche mese prima della sua elezione – decide di dare a Chiara la cittadinanza onoraria

24) Cfr. G. Marchesi – A. Zirondoli, *Un silenzio che si fa vita. La giornata di Renata Borlone*, Roma 2005, pp. 160-166.
25) Citato in C. Lubich, *La spiritualità collettiva* (IV tema) alle e ai responsabili di zona, 2 ottobre 1997.

di Firenze proprio per aver dato vita ad una realizzazione e ad una convivenza come quella Loppiano. "È il mio sogno realizzato", aveva confidato a qualcuno di noi.

Il sindaco di Incisa, Emanuele Auzzi, non vuole essere da meno. E così il 14 settembre 2000, il giorno prima di Firenze, anche Incisa riconosce Chiara come sua cittadina onoraria[26].

Questi due "onorificenze" sono particolarmente significative per Loppiano perché attestano quanto la Cittadella sia divenuta ormai un terreno dissodato dal carisma e la sua più palese testimonianza[27].

Infine, in un lasso di tempo che va dal 2000 al 2008 si creano le condizioni che permetteranno ai tre *piliers* – spirituale, culturale ed economico, attorno ai quali la città si era andata edificando – di maturare in tre grandi Centri:

- il Polo spirituale (nel 2004) con la nuova chiesa Maria *Theotókos* e l'annesso auditorium comprensivo di luoghi di incontro;
- il Polo industriale *Lionello Bonfanti* (nel 2006) con imprese di varie tipologie che mettono alla base il progetto dell'economia di comunione e la scelta di un'economia civile;
- il Polo culturale con l'Istituto universitario Sophia (nel 2008): centro accademico di studio e ricerca scientifica, che risponde all'originaria vocazione dottrinale della città.

Tre poli, tre mondi, che pur muovendosi ciascuno secondo il proprio specifico, interagiscono tra di loro, diventando via via strumenti privilegiati per vivere su vasta scala *la carità* e *la sapienza*, in prospettiva locale, nazionale, internazionale.

Oggi essi conferiscono alla città tutti quegli elementi che Chiara desiderava sin dagli inizi.

A mo' di conclusione

Abbiamo visto l'edificazione di Loppiano a partire da uno stesso nucleo vitale "*la carità e la sapienza*", costatando – spero – quanto esso abbia messo in moto insospettate energie e realizzato progetti di sicuro impatto sociale, civile, religioso.

Ogni tappa non è avvenuta "motu proprio", né è stata supportata da chissà quali capitali. È legata piuttosto alla corrispondenza e al lavoro di tante persone - prima fra tutte don Foresi – sempre spinte dal desiderio di contribuire con Chiara alla realizzazione di una città in cui Dio fosse l'autentico – seppur nascosto – protagonista. Certo Loppiano ha attraversato varie vicissitudini che Chiara ha conosciuto bene, ma ha aiutato i cittadini ad affrontarle "alla divina", secondo il Vangelo e nella certezza che la carità reciproca è la soluzione per risolvere i problemi che travagliano l'umanità.

26) M. Zanzucchi, *Una giornata a Loppiano*, Roma 1986, p. 14.
27) Non a caso, quando i signori Templeton vogliono studiare la vita di Chiara per sceglierla come destinataria del premio omonimo, Chiara, per farsi conoscere, li manda a visitare Loppiano accompagnati da Enzo Fondi.

Lungo gli anni c'è stata quindi una meravigliosa tessitura d'amore con tutte le sue declinazioni: sacrificio, impegno, sofferenza nascosta e vicinanza del Padre, che ha sostenuto ogni fase di questa ardua realizzazione.

Arrivati a questo punto, una domanda si impone: Loppiano – come le altre cittadelle del Movimento che sono sorte nel mondo – ha una parola da dire alle nostre città post-moderne?

Chiara pensava di sì proprio per l'enfasi che qui si pone sulla persona umana, per quella sua capacità di dialogare e armonizzare le differenze, per la sua universalità, per l'anelito al bene comune[28]. Tutti elementi che possono rispondere in modo eccellente alle istanze e alle sfide della società odierna.

Certo Loppiano è una piccola città, ma – come afferma Benedetto XVI – sono «*le minoranze creative a determinare il futuro*»[29]; esse, scoprendo nella carità il motore della storia, contribuiscono a delineare nuovi modelli di vita associata[30].

È significativo allora ricordare quanto detto da Carlo Doglio, noto urbanista cesenate, durante una visita alla città: tutto qui è «*espressione di vita associata. Loppiano si presenta come singoli che sanno stare insieme nella vita di tutti i giorni, sanno correlarsi con gli altri. Comunità e singolo: si vedono essere umani. Oggi è soltanto Loppiano, ma un giorno tutto il mondo dovrà esprimersi così*»[31].

Vorrei ora terminare questo rapido excursus sullo sviluppo di Loppiano con una confidenza. Mentre raccoglievo e mettevo insieme gli interventi, le direttive, le correzioni di Chiara per edificare questa città da lei intuita nell'estate del 1949, quando riceve da Dio grazie speciali e luci intense per la comprensione del carisma e dell'Opera che ne sarebbe nata, si è fatta strada in me una certezza: anche lei ha avvertito le parole che il Signore disse a Mosé, mentre questi si accingeva a costruire la Tenda: «*Guarda di fare ogni cosa secondo il modello che ti è stato mostrato sul monte*» (*Eb* 8,5; cfr. *Es* 25,30).

LIDA CICCARELLI
Professoressa di Storia della Chiesa presso l'Istituto Mystici Corporis
lida.ciccarelli@loppiano.it

28) Cfr. C. Lubich, "Per la vita della città", in *La Dottrina spirituale*, Roma 2000, p. 305.
29) Intervista a Benedetto XVI durante il volo verso la Repubblica Ceca, 26 settembre 2009, in www.vatican.va .
30) Cfr. J. Ratzinger, *Lettera a Marcello Pera*, in J. Ratzinger – M. Pera, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, Islam*, Milano 2004, pp. 109-111.
31) Commento raccolto da un cittadino di Loppiano mentre accompagnava l'urbanista a visitare la città.



LABORATORIO

SUL DONO DI SCRIVERE TRA LIMITE E MISTERO. IN DIA-LOGO CON FLANNERY O'CONNOR

di
ANDREA CARDINALI

The art of writing, by nature, tends deeply towards the other. Through the horizontal force that is given in the intimate space of the reading, it can reach interior places like no other discipline, awakening the soul of man and illuminating his being.

Il percorso di studi di questi anni, in particolare degli ultimi due presso l'Istituto Universitario Sophia, mi ha spinto ad avventurarmi in uno spazio di pensiero aperto a tante conoscenze e culture. Lo studio compenetrante di varie discipline è senza dubbio ciò che ha alimentato maggiormente la mia voglia di conoscere. Negli anni ho compreso fortemente che questo ambiente transdisciplinare è anche il luogo prediletto per poeti, scrittori e artisti di qualsiasi genere, un territorio non ancora completamente svelato alla contemporaneità, ove poter coltivare il seme della creatività.

L'interdisciplinarietà è anche la premessa di questo lavoro di ricerca.

Quando si affronta il tema dello scrivere, del perché esista la narrativa o la poesia è infatti inevitabile che si consulti e si approfondisca il pensiero di tanti autori diversi. È inevitabile poiché per conoscere l'arte di scrivere, va prima incontrato e conosciuto lo scrittore, va incontrato e conosciuto l'uomo. Approfondire il tema del dono di scrivere è prima di ogni altra cosa porsi la domanda sul dono di essere, sul significato dell'esistere e del comunicare.

1. Scrittore-lettore: relazione o minaccia?

Tzvetan Todorov ne *La letteratura in pericolo* racconta e descrive alcuni problemi che, nell'occidente odierno, stanno snaturando e impoverendo la letteratura a tal punto da renderla estranea al suo mandato.

Esistono tre correnti secondo Todorov che impantanano la letteratura oggi. La concezione formalista che cura la costruzione ingegnosa e meccanica del testo, la simmetria e le allusioni di quest'ultimo. La corrente nichilista che diventa una vera e propria rappresentazione della negazione, un quadro desolato dalla quale però l'autore si distacca: «*non posso sostenere che la vita e l'universo sono assolutamente insopportabili se non me ne sono preliminarmente escluso*». Un'altra corrente che si basa sulla medesima idea di rottura tra Io e Mondo, è quella del solipsismo con una sfumatura oggi ampiamente navigata, quella narcisistica, che «*induce l'autore a descrivere in dettaglio ogni piccola emozione, le più insignificanti esperienze sessuali, le sue più futili reminiscenze*». Qui l'autore è anche l'unico essere esistente, trascura la rappresentazione del quadro umano e reale per dare spazio soltanto a una parte di sé[1].

1) T. Todorov, *La letteratura in pericolo*, Garzanti, Milano 2011, pp. 33-34.
«Potremmo definire questa terza tendenza, dopo quelle del formalismo e del nichilismo, come solipsismo, dal nome della teoria filosofica secondo cui siamo noi soli gli unici esseri esistenti. L'inverosimiglianza della teoria la condanna, certo, a essere messa da parte, ma non le impedisce di divenire un programma di creazione letteraria. (…) Nichilismo e solipsismo letterari sono senza dubbio interdipendenti. Entrambi si basano sull'idea che una rottura radicale separa l'io e il mondo, in altre parole che non esiste un mondo comune. Non posso sostenere che la vita e l'universo sono assolutamente insopportabili se non me ne sono preliminarmente escluso. Viceversa, decido di dedicarmi esclusivamente alla descrizione delle mie esperienze personali solo se ritengo che il resto del mondo non abbia valore e non mi riguardi**».

> «Coloro che a quell'epoca vengono definiti realisti (XIX secolo) hanno fatto una scelta che tradisce la realtà: obbediscono a una convenzione arbitraria che li obbliga a rappresentare solo il lato oscuro del mondo. Non è il Bene che tradiscono i nichilisti, ma il Vero»[2].

La perdita del Vero è il grande segnale del declino della letteratura contemporanea. Perdendo di vista questo punto di partenza e di arrivo, lo scrittore non getta le basi per relazionarsi con il lettore, piuttosto lo inghiottisce, lo avvolge in una nube e lo isola dalla realtà. Qua la funzione del racconto si perde e la letteratura si estranea da se stessa per diventare qualcosa d'altro, come sottolinea lo scrittore Giovanni Casoli: «Giungiamo così all'impossibilità stessa del raccontare, alla disgregazione del racconto, corrispondente intimamente alla dissoluzione dell'individuo-personaggio che non è persona»[3].

La letteratura penetra in profondità. Lo sbandare di essa può essere considerato sia la conseguenza che la causa di una società in crisi. La dimensione in cui trova funzione un testo scritto è quella dell'intimità del lettore e non esiste luogo più intenso per poter seminare il Vero o il non Vero. La tragicità del fatto ci porta a pensare che la "falsa letteratura" continui ad espandersi e in un certo senso questo processo sia già in atto da anni. Le cause sono di vario genere e dovute a problematiche riguardanti l'educazione e la crescita dell'uomo nella società contemporanea; sono legate all'egemonia delle vendite e dei guadagni, ove lo scopo è sempre quello di trovare prodotti che vendano; o ancora al cambiamento mediatico generato dall'*audience* e dalle visualizzazioni, dati che stabiliscono l'unico fattore che oggi sembra davvero contare: il successo. Un quadro o un romanzo non sono più opere artistiche, ma diventano prodotti artistici e la differenza che può ingannevolmente definirsi sottile, in realtà, è la stessa che separa ciò che è vero da ciò che fa solo guadagnare denaro.

La letteratura dovrebbe mostrare i limiti e i valori veri di una società, dovrebbe incontrarsi con l'anima del lettore, dando la libera possibilità a quest'ultimo di aprire le porte del proprio regno interiore. Eppure, negli anni, il lettore sta cambiando, si sta abitualmente deformando agli ordini (o ai disordini?) di questa "letteratura individualistica" in cui si specchia. Non è più un incontro quello che avviene tra le pagine, è una sorta di schianto tra monadi inconciliabili e il piacere diventa quello di vedere l'affascinante e ben recitata sfumatura dell'individuo-personaggio che parla e sparla di sé senza pudore. Il famoso scrittore e giornalista italiano Giorgio Bocca definiva così questa alterazione della letteratura:

> «Le pagine letterarie e culturali dei giornali sono elenchi di bestseller, di letteratura ben venduta, di romanzi d'appendice spacciati per nuova arte. Lo scrittore di successo deve essere anche e prima un personaggio vendibile: colui che sperimenta il diverso e insolito, il noir; un po' vizioso di natura e un po' cronista del vizio, *les fleurs du mal* in versione grande magazzino, mercati generali, emporio. Cosa fa lo

2) *Ibid*., p. 76.
3) G. Casoli, *Vangelo e letteratura*, Città Nuova, Roma 2008, p. 44.

> scrittore per coltivare il suo successo, la sua capacità nel raccontare? S'inventa un personaggio e lo recita, non solo ambiguo, tenebroso, fuori dal comune, ma anche incantatore, anche pifferaio delle nuove greggi conformiste»[4].

Tali atteggiamenti sono gli atti più estremi, riguardanti per fortuna solo una parte (se pur in espansione) degli scrittori e dei lettori contemporanei; tuttavia la struttura e le promesse della civiltà occidentale non portano, almeno per il momento, a volgere lo sguardo su altre strade.

Ci piacerebbe dire, però, che esiste almeno una terza possibilità per il lettore, quella di rifiutare una tale impostazione che non diremmo letteraria, poiché non conduce per nessuna via davvero percorribile, a nessun punto di incontro e di scoperta di se stessi.

La scrittrice americana Flannery O'Connor già nel 1957, anno di pubblicazione del suo celebre libro *Mystery and Manners* poi ripubblicato in italiano come *Nel territorio del diavolo, sul mistero di scrivere*, mostra come fin da allora si sviluppasse il pensiero di un'arte staccata dalla ragione e dunque priva di un fondamento razionale che si orientasse alla verità:

> «Secondo me, di solito è una qualche forma di dilatazione dell'io a distruggere il libero uso di un dono. (…) Se avete letto i roboanti scrittori di San Francisco, avrete avuto l'impressione che la prima cosa da fare per essere un artista sia sciogliersi dai vincoli della ragione, dopodiché qualsiasi cosa vi frullerà per la testa sarà di grande valore. Si ritengono degni di ascolto i sentimenti sfrenati di chiunque: e perché sfrenati e perché sentimenti.
> San Tommaso chiamava l'arte "ragione in atto". È una definizione molto fredda e molto bella, e se oggigiorno è impopolare, è perché la ragione ha perso terreno fra noi. Come la grazia e la natura sono state separate, così è stato per l'immaginazione e la ragione, e questo significa sempre la fine dell'arte»[5].

La difficoltà comunicativa della letteratura nel nostro tempo è dovuta alla stessa situazione che lo scrittore e il lettore, in quanto inseriti nella società, vivono individualmente.

Da una parte, si registra la difficoltà di chi scrive nello sviluppare un ragionamento nuovo che possa andare oltre i luoghi comuni del tempo, nell'osservare quindi la vita nella sua lentezza e coltivare la visione d'insieme del mondo. Dall'altra, la difficoltà di chi legge, nel trovare il tempo e il luogo adatti per farlo, nella capacità di ascoltare e accogliere l'incontro con un altro pensiero, nell'interiorizzare la lettura, per renderla viva nel confronto personale con la propria vita.

4) G. Bocca, 2011, p. 13. Confronta: G. Tellini, *Letteratura italiana. Un metodo di studio*, Le Monnier, Firenze 2011, p. 589.
5) F. O'Connor, *Nel territorio del diavolo, sul mistero di scrivere*. Minimum Fax, Roma 2010, p. 52.

Questi fattori tipici del nostro tempo derivano tutti dalla scarsa capacità di ascolto, di dare spazio all'altro, di praticare l'arte del silenzio.

Il bene inestimabile del silenzio è senz'altro uno degli elementi che lo scrittore di oggi ha la responsabilità di riprendere e far recuperare, proprio perché, come scrive Susanna Tamaro, è strettamente legato alla sapienza:

> «Il silenzio è morto e, scomparendo, ha trascinato con sé tutto ciò che costituisce il fondamento dell'essere umano. Non c'è silenzio nell'aria, non c'è silenzio nelle menti, nei cuori. (…) E infatti senza silenzio non posso conoscermi, non posso conoscere l'altro, non posso conoscere il misterioso destino che ci lega. Senza silenzio non riesco a mettermi in ascolto, non posso attingere alla fonte della sapienza»[6].

Sia dagli occhi dello scrittore che del lettore di oggi, appare chiaro che la difficoltà è senz'altro comunicativa. Chi scrive ha sempre meno capacità di comunicare il vero: chi legge, dal canto suo, non è abituato ad accogliere con senso critico ciò che viene proposto. Scrive lo scrittore e filosofo Benedetto Croce:

> «Ma si può pensare quel che accadrebbe, o, per dir meglio, quel che accade, quando, relativamente parlando, le menti sono distratte e la critica debolmente esercita il suo ufficio o non ha modo di professarlo con libertà. Le cose belle rimangono allora senza lode e senza riconoscimento dell'esser loro, le brutte senza condanna, e il tempio della poesia si riempie di *vendentes et ementes*»[7].

Una delle difficoltà più grandi del nostro tempo è quella dell'impercettibile abitudine, che cresce nell'essere umano ogni giorno di più, di esigere una determinazione immediata, una spiegazione chiara e funzionale che non lasci dubbio alcuno. Non siamo più abituati a fermarci, riflettere, pazientare, soffrire per guadagnare almeno parzialmente una soluzione. Il lettore, ammaestrato da tale processo, si arrende con maggiore facilità ad una lettura che non lo soddisfi e allevii in tempi brevi. Flannery O'Connor commenta:

> «C'è qualcosa in noi, sia come narratori che come ascoltatori, che richiede l'atto di redenzione, che richiede se non altro di offrire a chi cade la possibilità di risorgere. Il lettore di oggi, anche giustamente, cerca questo processo, ma ne ha dimenticato il prezzo. Il suo senso del male è diluito o manca completamente, e così ha dimenticato il prezzo del riscatto. Quando legge un romanzo vuole il tormento dei sensi

6) S. Tamaro, *Ogni parola è un seme*, Rizzoli, Milano 2005, pp. 55-56.

7) B. Croce, *La critica e la storia della poesia*, in Croce 1936, pp. 109-110. Confronta G. Tellini, *Letteratura italiana. Un metodo di studio*, Le Monnier, Firenze 2011, p. 600; nota: "venditori e compratori", con riferimento all'episodio evangelico dei mercanti che Gesù caccia dal tempio.

> o l'elevazione dello spirito. Vuole essere trasportato all'istante in una finta dannazione o in una finta innocenza»[8].

Calvino illumina una strada da seguire, quella del guardare più in là degli scaffali che ci mostra il mondo, quella dell'originalità, del recupero dell'interdisciplinarità per una compenetrante ricerca rivolta a vie ancora da aprire, che possa, attraverso un nuovo romanzo, storia o poesia, entrare in dialogo con il maggior numero di lettori, molto diversi tra loro, e restituire finalmente la letteratura al suo compito:

> «Le cose che la letteratura può ricercare e insegnare sono poche ma insostituibili: il modo di guardare il prossimo e se stessi, di porre in relazione fatti personali e fatti generali, di attribuire valore a piccole cose o a grandi, di considerare i propri limiti e vizi e quelli altrui, di trovare le proporzioni della vita, e il posto dell'amore in essa, e la sua forza e il suo ritmo, e il posto della morte, il modo di pensarci o non pensarci; la letteratura può insegnare la durezza, la pietà, la tristezza, l'ironia, l'umorismo, e tante altre di queste cose necessarie e difficili. Il resto lo si vada a imparare altrove, dalla scienza, dalla storia, dalla vita, come noi tutti dobbiamo continuamente andare ad impararlo»[9].

Nel viaggio della vita, la letteratura ci rende partecipi del mondo e della verità, ci lega a luoghi e persone vissute centinaia di anni prima. È la scoperta di far parte di un misterioso qualcosa, di un cosmo in continua espansione, di una città, di un popolo.

Scrive la drammaturga e poetessa toscana Dacia Maraini:

> «Questo è il miracolo della scrittura, che propone un incontro in profondità, ma differito. Chi scrive può aver vissuto anche mille anni prima di chi legge eppure l'incontro avviene ogni volta, immancabilmente ed è felice solo se la scrittura risulta dotata di uno stile personale che comunichi emozioni estetiche ed etiche»[10].

La letteratura nasce per generare incontri veri, per dare uno sguardo ampio e il più possibile aperto al mondo. Una poesia o una storia raccontata possono ancora attraversare la desolata landa che separa uomo-individuo da persona. L'arte e la scrittura possono arrivare ove nessuna disciplina può, risvegliando l'anima dell'uomo e illuminandolo.

Riconquistare l'integrità non significa elevare l'uomo ad essere qualcosa di più di ciò che è, ma, anzi, renderlo partecipe e cosciente di ciò che realmente è,

8) F. O'Connor, *Nel territorio del diavolo, sul mistero di scrivere*, Minimum Fax, Roma 2010, p. 126.
9) I. Calvino, *Il midollo del leone* [1955], in Calvino 1980, p. 17. Confronta: G. Tellini, *Letteratura italiana. Un metodo di studio*, Le Monnier, Firenze 2011, p. 601.
10) D. Maraini, *Scrivere*, in Maraini 2000, pp. 55-57. Confronta: G. Tellini, *Letteratura italiana. Un metodo di studio*, Le Monnier, Firenze 2011, p. 599.

con le sue mancanze, i suoi limiti e la necessità di incontrare e conoscere l'altro per esprimersi e donarsi.

2. Il mestiere dello scrittore

2.1 La presenza di un dono

«*Non esiste lo scrittore, e se ancora non lo sapete, mi aspetto lo sappiate alla fine di un corso del genere. Prevedo infatti sia l'unica cosa che potete star certi di imparare*»[11]. Così comincia una delle tante conferenze tenute dalla scrittrice americana Flannery O'Connor su *Come scrive lo scrittore*, un esordio piuttosto originale, soprattutto in riferimento al fatto che ogni settimana quegli stessi studenti avrebbero incontrato uno scrittore diverso che avrebbe parlato del medesimo argomento.

> «Chiunque scriva narrativa di pubblico consumo non ha altra giustificazione se non l'essere stato chiamato a farlo dalla presenza di un dono. È nella natura della narrativa non essere buona a molto se non è buona in sé.
> Un dono, di qualsiasi genere, è una responsabilità non da poco. È in sé un mistero, qualcosa di gratuito e del tutto immeritato, qualcosa volto a fini che probabilmente sempre ci rimarranno oscuri. Di solito l'artista deve soffrire certe privazioni per usare il proprio dono con integrità»[12].

Il dono è innanzitutto quello di vivere, di far parte dell'umanità, ma in questo caso è piuttosto riferito a quei doni che ognuno ha ricevuto gratuitamente e che indicano con precisione l'unicità del nostro essere nel mondo.

Ogni uomo si contraddistingue per essere portatore di uno o più doni per i quali è chiamato a giocarsi la vita. Il dono rappresenta il mandato, un incarico specifico da iniziare e portare a termine. L'atto di riconoscere il proprio dono, donandolo, è una di quelle pratiche che l'Occidente sta smarrendo e che determina l'approccio vitale di ogni persona, lo scopo e il perché dell'intera esistenza.

La scrittrice americana lega il concetto di dono a quello della responsabilità che esso comporta nei confronti dell'intera umanità. Ogni dono che possediamo va ben al di là della nostra comprensione e affinché il suo uso possa essere buono e rispettabile, è necessario che lo scrittore ne rimanga al servizio. Sottolinea a questo proposito John Gardner:

> «Lo scrittore, inoltre, è generoso, poiché nonostante la sua padronanza tecnica, introduce solo le tecniche utili alla storia: è il servitore della storia, non un paggio al quale la storia serve come pretesto per esibirsi

11) F. O'Connor, *Nel territorio del diavolo, sul mistero di scrivere*, Minimum Fax, Roma 2011, p. 38.
12) *Ibid*., p. 52.

> in sfoggia di oratoria. Ciò non vuol dire che egli sia indifferente al valore dell'esecuzione. Le tecniche che usa in quanto utili alla storia, le usa brillantemente. Lavora esclusivamente al servizio della storia, ma lavora con classe»[13].

Il senso del dono è quello che in definitiva ci permette di ricordare sempre il nostro essere nel limite e il nostro stare nel mistero. Ognuna di queste parti richiama necessariamente le altre due e, solo rimanendo coerente con esse, lo scrittore potrà mettersi davvero in viaggio e trascendere se stesso.

L'onestà dello scrittore, caratteristica che appartiene agli artisti in quanto chiamati a recuperare autenticamente la bellezza e perciò a condurre un avvicinamento della verità, si sviluppa nella misura in cui viene coltivata la globalità della persona, in primo luogo quell'ambiente dal quale l'artista ricava la sua opera: l'interiorità. Se infatti i sensi sono fondamentali per nutrire lo scrittore di esperienze, fatti e dettagli di ogni genere, è solo da un'interiorizzazione di essi che può cominciare il processo creativo e artistico. Commenta la scrittrice di Milledgeville:

> «Credo che la risposta stia in quello che Maritain definisce 'l'habitus dell'arte'. Che lo scrivere narrativa sia un processo a cui concorre l'intera personalità – il lato conscio come quello inconscio della mente – è un dato di fatto. L'arte è l'habitus dell'artista; e come tutte le abitudini deve mettere radici profonde in tutta la personalità, e va coltivata nel tempo, mediante l'esperienza. Insegnare a scrivere, in generale, consiste soprattutto nell'aiutare lo studente a sviluppare questo habitus. Pur trattandosi di una disciplina, non credo si riduca solo a questo; credo sia un modo di guardare al creato e di usare i sensi per cogliere nelle cose quanto più significato possibile»[14].

L'artista è quella persona che pratica l'integrità delle sue parti, le pone tutte al servizio della comunicazione artistica. Ciò che si promette di creare è il rimando della bellezza, la quale non può non esprimersi all'interno delle cose conosciute e di cui l'uomo è circondato. La profondità di sguardo, ricevuta in dono e continuamente affinata, fa dell'artista il custode del reale, del creato, colui che rivela ciò che del mondo non viene riconosciuto dall'uomo comune.

Il giovane scrittore è colui che comincia a misurarsi con se stesso fin dalle prime righe che muove sul foglio, non lo fa per vantarsi con gli altri o per isolarsi, né per altri scopi sconosciuti. Il cammino che intraprende è verso e all'interno della sua vocazione, lo interroga profondamente sulla dimensione del dono e sulla responsabilità a cui deve far fronte nella sua vita di scrittore. Nell'atto di scrivere del giovane non vi è solo il semplice esercizio di pratica e affinamento del talento, ma uno sguardo desideroso di colmare la distanza che lo separa dallo scoprire chi è e per quale scopo ha ricevuto questo dono.

13) J. Gardner, *Il mestiere dello scrittore*, Marietti, Genova 1989, p. 75.
14) F. O'Connor, *Nel territorio del diavolo, sul mistero di scrivere*, Minimum Fax, Roma 2010, pp. 66-67.

> «Ogni giorno vediamo persone impegnate a distorcere il proprio talento per guadagnare popolarità o fare soldi di cui non hanno bisogno. Possiamo tranquillamente dire che ciò, se fatto consciamente, è riprovevole. Ma ancora più spesso, credo, vediamo persone snaturare il proprio talento in nome di Dio per ragioni che credono buone – riformare o insegnare o portare anime alla Chiesa. Ed è molto meno facile dire che ciò sia riprovevole. (…) Lo scrittore che fa deliberatamente cattivo uso del proprio talento per un buon fine, forse non commette alcun peccato, ma pecca sicuramente di grave incoerenza, poiché tenta di riflettere Dio attraverso qualcosa che in pratica è falso»[15].

Qui entriamo sicuramente in una delle difficoltà più profonde per l'artista e per ogni essere umano, in particolar modo per il credente, anche se l'espressione «in nome di Dio» può essere interpretata in altra maniera. Si può, infatti, snaturare il proprio talento in nome della propria associazione, in nome della propria università, in nome della propria professione, ecc. Non mancano certo realtà, nella vita delle persone, che possono allontanare il talento dallo scopo più nobile.

2.2 L'essere nel limite

L'autrice afferma che «La mente che sa capire la buona narrativa non è di necessità quella istruita ma la mente sempre disposta ad approfondire il proprio senso del mistero attraverso il contatto con la realtà, e il proprio senso della realtà attraverso il contatto con il mistero»[16].

È infatti il mistero che abbraccia gli occhi di chi legge e li mette in cammino rendendoli capaci di scorgere orizzonti che altri neppure immaginano. Tutto è nel limite umano eppure è proprio la coscienza del limite che può portarci oltre, è la vicinanza all'essenza che può donarci il di più di cui andiamo in cerca. Questo è ciò che un buon libro riesce ancora a fare, in quanto ponte di incontro tra lo scrittore che restituisce, seguendo e coltivando la chiamata del suo dono, e il lettore che indaga, custodendo fertile la propria interiorità.

Lo scrittore diviene iniziatore dell'incontro tra il lettore e il libro. È al servizio sia del "sì" che dice al proprio talento, sia di quella promessa che è, allo stesso tempo, la sua vocazione artistica e umana. Una risposta salda che per sua stessa definizione non potrebbe sopravvivere solo in sé o nel riflettersi allo specchio ma esclusivamente donandosi del tutto, invocando la relazione con il mondo intero e nello specifico con ognuno dei suoi lettori.

L'autrice di Milledgeville nel libro *Nel territorio del diavolo, sul mistero di scrivere* sottolinea due punti importanti che spiegano il suo modo di interpretare la narrativa:

15) F. O'Connor, *Il volto incompiuto, saggi e lettere sul mestiere di scrivere*, BUR Rizzoli, Milano 2011, p. 76.
16) F. O'Connor, *Nel territorio del diavolo, sul mistero di scrivere,* Minimum Fax, Roma 2010, p. 50.

> «...voglio parlare di una caratteristica della narrativa che ritengo il suo minimo comune denominatore – il fatto che sia concreta – e di alcune caratteristiche che ne conseguono»[17].

La caratteristica presentata come «minimo comune denominatore» è quella che per prima si rivolge al lettore e lo pone di fronte all'umanità dandogli un quadro concreto della realtà. In questa caratteristica è implicita la promessa di mostrare l'uomo con veridicità, nelle debolezze e incompiutezze. Soltanto percorrendo concretamente la realtà, sentita attraverso i sensi, è possibile giungere a interpellare l'interiorità, a coltivare lo scopo dell'esistenza. La narrativa alle radici si basa su quello che accade materialmente nel mondo e non è possibile che si distacchi da ciò che fonda la sua identità, pena sarà l'aridità con la quale incontrerà colui che si accosta alle pagine.

> «...la seconda caratteristica comune della narrativa: da come è presentata, il lettore deve avere la sensazione che si svolga intorno a lui. Vuol dire che quando scrivete narrativa state parlando con personaggi e azioni, non di personaggi e azioni. Il senso morale dello scrittore deve coincidere con il suo senso drammatico»[18].

Non è affatto semplice capire il secondo elemento che l'autrice ci segnala. Ad un primo sguardo potrebbe sembrare che tale caratteristica derivi dalla precedente, come fosse una diramazione del senso del concreto. In realtà, se è vero che il fine è sempre rappresentato dal lettore, qua la O'Connor ci mette davanti a una questione complicata che ci fa comprendere quanto sia importante l'atteggiamento dello scrittore e la sua capacità di vivere per primo ciò che desidera far vivere a colui che legge.

Il tema richiama una qualità dello scrittore che non si può dare per scontata e che rappresenta uno dei capisaldi della sua attività: la capacità di relazionarsi a ciò che crea.

Lo scrittore non può efficacemente produrre narrativa se parla «di personaggi e azioni», svolge bene il suo mestiere se è capace di parlare «con personaggi e azioni». Questo "con" comunica non soltanto un semplice "attraverso" ma piuttosto un "assieme", ovvero, lo scrittore deve essere vicino a ciò che crea, deve respirare l'aria che respira il personaggio e vedere personalmente l'impatto reale delle sue concrete azioni. Il narratore non vive necessariamente un "immedesimarsi in" ma un "condividere con"; campeggia un momento di "teatrale realtà" che lo colloca nei pressi della scena. Non è né un fotografo né un regista, è semplicemente il testimone di una vicenda che gli si sta svolgendo attorno e della quale non conosce ancora gli sviluppi.

In uno dei suoi più celebri passi la scrittrice va in fondo al senso del concreto e del limite. Fa riferimento alla cultura moderna e racconta dell'impossibilità del

17) *Ibid*., p. 41.
18) *Ibid.*, pp. 46-47.

narrare in assenza di umiltà e capacità di portare assieme materia e spirito, persona e mondo:

> «(…) la narrativa è più che mai un'arte basata sull'incarnazione. (…) Il fatto è che i materiali di uno scrittore di narrativa sono i più umili. La narrativa riguarda tutto ciò che è umano e noi siamo fatti di polvere, dunque se disdegnate di impolverarvi non dovreste tentare di scrivere narrativa. Non è abbastanza nobile per voi»[19].

Non è perciò accettabile, per l'autrice, che lo scrittore di narrativa lavori separando il mistero dell'esistenza dalle maniere della gente.

È infatti nell'esperienza del limite che il dono di scrivere recupera una nuova energia, talmente grande da rendere lo scrittore un autentico lettore di se stesso. È il mistero, non uno qualsiasi, quello del rendersi scopritori della "profondità di sé": «*Siete voi che dovreste scoprire qualcosa di nuovo dai vostri racconti*», afferma la scrittrice, «*perché se non ci riuscite voi, sarà difficile che ci riesca qualcun altro*»[20].

La realtà di cui ci fa partecipi Flannery O'Connor è che ogni volta che ridoniamo veramente il nostro dono, nel caso specifico il dono di scrivere, proprio perché in una determinata situazione del limite umano, ci riconosciamo Mistero. Ossia, torniamo dentro noi stessi e ci vediamo diversi, nuovi, a tal punto da capire per la prima volta quello che abbiamo scritto.

Lo scrittore, se davvero è tale, non sceglie mai di diventarlo. Capita che, ad un certo punto della sua vita, scopra di esserlo. La cosa più affascinante e misteriosa di questo processo nascosto è che il più delle volte non lo scopre scrivendo o vincendo premi letterari o di poesia, ma relazionandosi con gli altri. Nella relazione non solo si esercita a riconoscere e accettare profondamente le proprie limitatezze ma anche, con un occhio potenziato, quelle degli altri. Nel principio di dono che gli è concesso, nella misura in cui riesce, in maniera costantemente rinnovata, a immergerlo nell'oceano dell'umiltà, vi è l'occhio luminoso che penetra l'essere e il mondo.

2.3 La tendenza al mistero

> «Non molto tempo fa, un'insegnante mi raccontava che i suoi migliori studenti ritenevano non fosse più necessario scrivere nulla. Secondo loro, oggi tutto si può fare con le cifre, e se non si può fare con le cifre, non vale la pena farlo. Direi che è naturale pensarla così per una generazione che è stata indotta a credere che imparare serva a eliminare il mistero. Per costoro la narrativa può essere davvero inquietante, perché lo scrittore di narrativa si interessa del mistero che viene vissuto. Si interessa del mistero ultimo, quale noi lo troviamo incarnato nel mondo concreto dell'esperienza sensoriale»[21].

19) *Ibid.*, pp. 41-42.
20) *Ibid.*, p. 70.
21) *Ibid.*, p. 84.

Un altro degli elementi principali è il mistero.

L'autrice, attraverso il racconto di un'insegnante, ci mostra il quadro esistenziale moderno nel quale molti giovani stanno crescendo. Se il breve estratto citato risale alla metà circa dello scorso secolo, è evidente che oggi siamo ancora più immersi in questo tipo di sistema. La forte espressione usata dalla O'Connor non riguarda, tuttavia, semplicemente l'occuparsi di tali discipline scientifiche, le quali, in sé, sono importanti; quanto, piuttosto, l'interpretazione parziale che se ne fa del loro studio e che porta «a credere che imparare serva a eliminare il mistero».

Si rimarca dunque l'importanza della narrativa per risvegliare nell'uomo la profondità della vita e la responsabilità dello scrittore nel dare "occhi nuovi" che possano percepire il senso ultimo del mistero. Non si trovano, infatti, una meta e uno strumento più importanti di quest'ultimo per far riflettere l'uomo sul senso dell'esistenza.

> «Il romanziere non scrive di gente in un vuoto; scrive di persone in un mondo dove ovviamente manca qualcosa, dove va dimostrato il mistero universale dell'incompletezza e la tragedia particolare dei nostri tempi, e il romanziere cerca di offrire, sottoforma di libro, una esperienza complessiva della natura umana di ogni tempo. Per questa ragione le opere più importanti implicano per natura la salvezza o la perdita dell'anima»[22].

Al di là del tempo e dello spazio, lo scrittore applica il proprio dono alla pienezza della natura e può farlo solo grazie all'esperienza dell'incompiutezza che vive ordinariamente. Il punto di inizio sarà perciò, in ogni caso, la natura umana nei suoi limiti, per poi mostrare e approfondire il mistero nascosto che porta alla salvezza o alla perdita dell'anima.

> «Lo scrittore di narrativa presenta il mistero attraverso i costumi sociali, la grazia attraverso la natura, ma sempre, quando l'opera giunge al termine, deve perdurare quel senso del Mistero che nessuna formula umana può liquidare»[23].

3. Lo scrittore-mondo

L'ultima parte della ricerca è un tentativo di mettere in relazione il pensiero narrativo della O'Connor con la forte attitudine contemporanea al viaggiare. Negli ultimi decenni, infatti, il fenomeno della globalizzazione del mondo, l'evoluzione di mezzi di trasporto sicuri ed economici, la diffusione di nuovi strumenti per la comunicazione, hanno condizionato la vita e ispirato le opere di molti scrittori

22) F. O'Connor, *Il volto incompiuto, saggi e lettere sul mestiere di scrivere*, BUR Rizzoli, Milano 2011, p. 70.
23) F. O'Connor, *Nel territorio del diavolo, sul mistero di scrivere*, Minimum Fax, Roma 2010, pp. 99-100.

soprattutto nell'ambito della narrativa di viaggio. L'incontro tra diverse lingue e culture, se interpretato non come un conflitto o un'opposizione di interessi ma con l'apertura di chi desidera imparare l'altro, può arricchire lo scrittore a tal punto da trasformarne lo stile tecnico e l'approccio narrativo.

Tentando di avventurarci nello spessore interno della frontiera filosofico-teologica, che Flannery O'Connor tanto amava, non perderemo di vista, però, gli elementi tipici del mestiere del narrare. Il forte richiamo del viaggio, che mai come nell'epoca attuale ha investito l'uomo e infervorato gli amanti dello scrivere, unito ai capisaldi fin qui approfonditi del dono, limite e mistero, ci permette di puntare lo sguardo e incamminarci a scoprire la persona dello "Scrittore-Mondo".

> «Per lo scrittore di narrativa, tutto trova verifica nell'occhio, organo che, in fondo, riassume l'intera personalità e quanto più mondo riesca a contenere. Monsignor Romano Guardini ha scritto che le radici dell'occhio sono nel cuore. (…) Lo scrittore imparerà, forse più velocemente del lettore, a essere umile di fronte a ciò che è. Ciò che è, solo quello deve affrontare; il concreto è il suo mezzo; e capirà, da ultimo, che la narrativa può trascendere i propri limiti solo mantenendosi al loro interno»[24].

Lo scrittore, in quanto uomo, è chiamato, prima di ogni altra cosa, a interrogarsi su «ciò che è», ed è nel formarsi della domanda personale che nasce la questione su cosa il mondo stesso sia. Ogni volta che l'uomo si interpella sul suo essere nel mondo, porge al mondo stesso la domanda del suo essere, e nella misura in cui cerca di penetrare il mondo nei suoi limiti e nella sua varietà, più creativa gli si dispiega la conoscenza di sé e del fine ultimo del suo esistere.

> «(…) vi è anche nell'uomo una grazia naturale dell'ispirazione, un auto-ispirazione grazie al mondo e grazie a se stesso. (…) il fondamento oggettivo e il contenuto di questa ispirazione sono determinati dalla sua comunione con la Sofia di creatura. Di conseguenza sarebbe errato dire che ogni ispirazione umana sia immediatamente dello Spirito Santo e di origine divina. Ma è vero invece che nella Sofia di creatura, nell'essere creato stesso è inserita dallo Spirito Santo una forza di vita e d'ispirazione, come suo fondamento sofianico.
> Nell'uomo l'ispirazione è reale, perché egli ha che cosa scoprire e per che cosa essere suscitato. In questa illuminazione creatrice sono accessibili all'uomo e la profondità e l'elevazione del mondo. Egli si sente in unione con l'anima del mondo, in lui è suscitato il 'sentimento cosmico' della coerenza universale; egli si sente profeta naturale e creatore (benché creato) in questo mondo»[25].

24) *Ibid.*, pp. 93-94.
25) S. Bulgakov, *Il Paraclito*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1971, p. 325.

Nell'uomo è iscritto un «fondamento sofianico» che permette a lui di autoispirarsi attraverso il processo delle relazioni. Ogni essere umano, infatti, essendo stato creato, ha in qualche maniera partecipato dell'atto creativo di Dio e ne respira fin dalla nascita il senso e la bellezza, contiene in sé una sorta di "respiro creatore", che si rivela pienamente nella grazia dello Spirito Santo che si dona.

Tale respiro non può mai essere verificato pienamente in sé, non può mai darsi nella sua identità se non in maniera dinamica, cioè entrando in dono per grazia dello Spirito Santo, donandosi e rivelandosi nell'atto creativo che è relazionale.

La chiamata alla creatività, insita nell'uomo, è quella che lo mette in cammino alla scoperta del mondo e delle altre creature, poiché ispirato dall'essenza stessa della sua natura e perciò dalla sua più profonda parte interiore.

La relazione che l'uomo tiene con il mondo e con gli altri equivale al rapporto con se stesso. Nella misura in cui l'uomo penetra la propria interiorità creativa, si avvicina al fondamento ontologico del mondo, si sente cioè «in unione con l'anima del mondo» e grazie a questo, «profeta naturale e creatore (benché creato) in questo mondo».

Per cominciare a comprendere chi sia la figura dello Scrittore-Mondo è necessario andare a recuperare un'espressione che Chiara Lubich (1920-2008), pensatrice e mistica, fondatrice del Movimento dei Focolari, coniò negli anni '70.

Con questo discorso si rivolse alle giovani del Movimento il 22 luglio 1972:

> «…il mondo di oggi sta scoprendosi reciprocamente attraverso i mezzi di comunicazione sociale, per cui certi popoli che per noi erano completamente sconosciuti, certe religioni che noi non conoscevamo, adesso attraverso la radio, la stampa, il cinema, attraverso soprattutto la televisione, incominciamo a conoscere questi altri popoli, che prima erano lontanissimi da noi.
> Siamo quindi nell'epoca in cui è necessario che i giovani si formino con una mentalità non più soltanto occidentale, o mentalità musulmana, o mentalità buddista, o mentalità orientale, ma siamo nel tempo nel quale i giovani debbono formarsi con una mentalità mondo».

Alcuni anni più tardi, il 10 maggio 1997, durante la manifestazione internazionale Supercongresso Gen 3, Chiara Lubich, riprendendo questa definizione, affermava:

> «Ecco, l'uomo di domani, la persona di domani è l'uomo dell'unità, l'uomo-mondo. Un uomo che riesce ad accogliere nel suo cuore i tesori che donano gli altri dei vari continenti e che riesce a dare i suoi tesori a tutti gli altri. L'uomo di domani, perciò, è l'uomo dell'unità, è l'uomo-mondo».

La pensatrice cattolica definisce così l'uomo del domani, un uomo che senta e generi unità, accogliendo «i tesori» degli altri continenti e donando ciò che di più bello ha ricevuto dalla propria cultura. La persona che si apre a questa maniera di vivere è di una nuova umiltà perché accesa fortemente dal desiderio di imparare da tutti. La Lubich scrive che, nell'incontro con le culture più diverse dalla propria,

gli uomini cominciano ad accostarsi non più «*in veste di colonizzatori che vanno ad imporre il proprio modo di vedere il mondo e la vita* (…)».

E continua:

> «Solo adesso cominciamo ad avvicinare quei popoli col dovuto rispetto, con l'umiltà di chi sa che deve sempre imparare e per questo ci accorgiamo che c'è tutto un altro modo di vedere le stesse cose, diversissimo dal nostro, di noi occidentali, ma non per questo meno giusto o meno valido»[26].

Ogni volta che si viene a contatto con una realtà culturale diversa dalla propria, è implicita una certa forma di "conflitto" interiore ed esteriore. L'uomo che non si rende cosciente di ciò, e non si dà la possibilità di interpretare questo conflitto, rischia di escludersi non solo dalla conversazione con l'altro ma anche dalla possibilità di accrescere in sé, e in rapporto col mondo, un diverso senso di completezza. L'uomo che, invece, sviluppa una buona capacità relazionale e guarda a questi "conflitti culturali" come un dono di ricchezza, affonda le proprie radici nel mondo e può sentirsi parte di un processo di evoluzione libero e liberato verso un approdo di reciprocità. Scrive Papa Francesco:

> «In questo modo, si rende possibile sviluppare una comunione delle differenze, che può essere favorita solo da quelle nobili persone che hanno il coraggio di andare oltre la superficie conflittuale e considerano gli altri nella loro dignità più profonda. Per questo è necessario postulare un principio che è indispensabile per costruire l'amicizia sociale: l'unità è superiore al conflitto»[27].

L'uomo che sa di non poter mai possedere il mondo, in quanto dono all'umanità, sa accoglierlo, sa incontrare le persone di ogni luogo e conoscerle così come la loro terra insegna ad essere; sa lasciarsi da parte con la propria cultura, pronto a riprenderla in mente e in cuore nell'atto della stesura scritta, non per tristi o eccellenti paragoni fini a se stessi, quanto piuttosto per restituire uno scritto che provenga, e porti, ai luoghi inesplorati e autentici del mistero che risuona nel cuore del mondo, all'universo che lascia la sua voce in un canto di bellezza.

Costui non percorre il mondo con lunghe "vacanze" e saziando ogni tipo di bisogno materiale che non possa trovare nel proprio paese di origine; lo percorre viaggiandolo, interpretando la sua partenza come atto fondante della sua identità e con il compito pericoloso e incerto di riordinare se stesso in rapporto al mondo.

Sébastien Jallade, viaggiatore e scrittore statunitense contemporaneo, descrive molto bene i rischi del "presunto" viaggiatore moderno:

> «Le nostre società esaltano le differenze culturali per meglio soddisfare il nostro appetito del divertimento. La differenza tra un vero viaggio e

26) C. Lubich, *Colloqui con i gen*, Città nuova editrice, Roma 1974, pp. 168-169.
27) Papa Francesco, *Evangelii Gaudium*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2013, p. 153.

> il turismo di massa è la ricerca di una libertà che deve esprimersi in un incontro fortuito con la gente. I viaggi organizzati, di fatto, contribuiscono a confinare le loro vittime in itinerari caratterizzati da rapporti umani codificati. La mistica dell'incontro devia nella rappresentazione di un dialogo mille volte recitato in cui ciascuno conosce il proprio luogo, tra consumazione di esotismo da una parte e remunerazione finanziaria dall'altra. Tristi autoctoni, indigeni volontari del loro folclore»[28].

Lo scrittore che si fa Uomo-Mondo sceglie il rischio e il fascino della diversità, ma la affronta con una coscienza e delicatezza nuove, con uno stato d'animo sereno, poiché coglie che da lì passa la conoscenza autentica della propria esistenza, e ancora da lì nascerà il *novum* che verrà riconsegnato al mondo nell'atto dello scrivere.

Esiste, però, anche il procedimento inverso, ossia l'Uomo-Mondo che si fa scrittore. Non è detto, infatti, che la vocazione dello scrivere non possa nascere in seguito o addirittura durante l'esperienza del viaggio. Quello che accade, alle volte, è che l'uomo viaggiatore senta in sé il desiderio di raccontare l'evoluzione o il mutamento della propria identità, dovuto a questo rischioso e rivoluzionario incontro d'amore con l'umanità. L'estensione della gioia che inabita tale persona è quella del mondo. Il racconto, o la pagina di diario, non sono più semplici ricordi annotati, diventano la voce di un'esperienza che trascende il proprio essere: «*Se ogni aneddoto*», scrive Jallade, «*è raccontato come un avvenimento plausibile accaduto nella vita di colui che è andato a cercarlo così ardentemente e così lontano, coloro che lo narrano non sono da meno degli scopritori di tesori: queste storie sono state generate nell'infinita grandezza del mondo*»[29].

Il Viaggiatore-Scrittore svela a se stesso, e continua a scoprire nel viaggio, la propria Identità-Mondo, impara, cioè, ad attraversare luoghi per persone e persone per luoghi, senza abusarne per un fine commerciale o di successo, ma cercando nel rapporto tra loro i valori propri della comunità, il segreto che quel definito frammento di umanità custodisce per il mondo.

Grazie a questo tipo di incontri interculturali, l'uomo si scopre più Scrittore e lo scrittore più Uomo, come ricorda Jallade, infatti, «*il viaggio fa semplicemente di noi degli esseri umani*»[30].

La persona, nell'insieme, si fa ascoltatrice della propria finitezza e piccolezza. Tende al compimento di sé nella misura in cui rimane al servizio del mondo e delle relazioni che questo gli dona. Scrive Flannery O'Connor:

> «Un'identità non la si trova in superficie; non è accessibile a chi fa sondaggi; non è qualcosa che possa diventare un cliché. Non si ricava dalla media o da ciò che è tipico, ma da ciò che è nascosto e spesso da ciò che è più estremo. Non è fatta di ciò che muta ma di quelle

28) S. Jallade, *Il richiamo della strada*, Ediciclo editore, Portogruaro 2011, p. 52.
29) *Ibid*., p. 84.
30) *Ibid*., p. 61.

> qualità che permangono, a prescindere da ciò che muta, perché sono collegate alla realtà. Risiede in profondità. Nella sua interezza è nota solo a Dio, ma tra coloro che la cercano, nessuno gli si avvicina tanto quanto l'artista»[31].

La caratteristica peculiare dello Scrittore-Mondo è quella dell'incontro vero con l'altro, momento di unicità che si sviluppa in tre dimensioni di spazio e di tempo: quella dell'esperienza, di colui che tocca con mano l'uomo e con piede la terra, che fa conoscenza dell'umano e della comunità in prima persona; la seconda, quella dell'interiorizzazione dell'esperienza, eterno presente, momento che non si esaurisce e che porta sempre alla scoperta di un nuovo sé inserito nel mondo, di una "razionalità creativa" al servizio del dono della scrittura; infine, l'atto di scrivere che diviene profetico: comunicare il vissuto nelle domande più profonde, un nuovo incontro con l'altro, il lettore, attraverso lo spazio indipendente della pagina scritta.

Questo Scrittore viaggia per comunità, intesa come luogo di amicizia e confronto. Deve essere in grado, quindi, di farsi accettare dalla comunità del luogo, avere con essa un rapporto sincero, di ascolto, dono e, alle volte, anche obbedienza. È questa una fase delicata e imprevedibile per lo scrittore in viaggio. Tali caratteristiche rappresentano le fondamenta dell'Uomo-Mondo e sono più determinanti dell'essere esperti in sé nell'arte di scrivere, poiché chi vive la partenza come una chiamata al Mondo, non va mai per insegnare. Vive, piuttosto, l'esatto contrario, cioè vede nell'altro, il diverso, tutta la bellezza che deve ancora scoprire, tutto ciò che lui non sa essere ancora. Viaggia per vedere, cominciare ad accogliere e amare il luogo del mondo e di sé che gli è ancora sconosciuto.

Il concetto di mistero, che come abbiamo visto rappresenta una delle fondamenta della filosofia narrativa oconnoriana, è molto ben attualizzato ed espresso da Jallade con il termine "sconosciuto":

> «La pretesa delle nostre società di quantificare tutto comporta una conseguenza pericolosa: la perdita di ciò che è sconosciuto. Se non ci si prende cura di questo, ci sarà, dietro la visione quantitativa del reale, un'assenza lampante di umanità per descrivere il mondo che noi viviamo e i segreti che devono abitarlo. Quindi ogni testimonianza che portiamo con noi, per quanto imperfetta sia, conserva una parte di mistero. Da questa verità non svelata, preservata, nasce il sacro»[32].

Sono parole che ci riconducono su alcune piste già percorse in questo lavoro di ricerca e che ci segnalano l'importanza fondamentale dello «sconosciuto», per non chiudere gli orizzonti dello sguardo all'interno di parametri artificialmente fissati.

31) F. O'Connor, *Il volto incompiuto, saggi e lettere sul mestiere di scrivere*, Milano 2011, p. 52.
32) S. Jallade, *Il richiamo della strada*, Ediciclo editore, Portogruaro 2011, p. 60.

La tendenza dell'uomo è infatti quella di seguire una logica quantitativa, un confronto in numeri tramite le certezze che si porta dietro della propria cultura. La rinuncia a questo tipo di comportamento è, per costui, sia il primo passo del viaggio che compirà sia l'inizio del libro che scriverà.

Se quella quantitativa è la caratteristica di un viaggiatore piuttosto chiuso e solitario, lo Scrittore-Mondo bada alla qualità della propria esperienza: preferisce il disarmo di fronte all'altro, alla solitudine in se stesso; cerca un incontro intenso con l'umanità ancora nascosta e non la scusa per innalzare la propria cultura di origine. Ciò per cui sente di doversi mettere in viaggio è, in fondo, il cercare tutto quel mondo che non ha ancora coscienza di avere dentro di sé in quanto uomo.

Scrive Flannery O'Connor:

> «È la sapienza che il romanziere trova nella propria comunità. Quando non la troverà più lì, smetterà di scrivere, o per lo meno cesserà di scrivere qualcosa di durevole. Lo scrittore opera a un crocevia singolare dove tempo e spazio ed eternità in un qualche modo si incontrano. Il suo problema è trovare quel luogo»[33].

La comunità è il Luogo della sapienza, uno spazio aperto nel quale accadono bellezze relazionali sempre nuove. Lo Scrittore-Mondo, ovunque vada, è chiamato ad abitare questo Luogo, poiché è l'unico nel quale potrà cercare il contenuto e la vita del suo racconto. Qualora perdesse anche solo uno degli elementi del crocevia in cui opera: «tempo e spazio ed eternità», significherebbe essere fuori dal Luogo, il dono luminoso di scrivere sarebbe solo parzialmente in atto e l'opera resterebbe frammentaria.

È questa la dimostrazione di quanto sia difficile intraprendere l'avventura dello Scrittore-Mondo e di quanto siano rare queste figure narrative, oggi come nel passato.

Riguardo al "problema del luogo da trovare", è affascinante leggere ed entrare nel passo finale del Libro VIII del *De Trinitate* di Agostino D'Ippona:

> «Ci rimane di elevarci ancora e cercare più in alto queste cose, per quanto è concesso all'uomo di farlo. Ma riposiamo per il momento un po' la nostra attenzione, non perché essa ritenga di aver trovato già ciò che cerca, ma come si riposa di solito colui che ha trovato il luogo in cui deve cercare qualche cosa; non l'ha ancora trovata, ma ha trovato dove cercarla. Che queste riflessioni ci bastino e siano come il primo filo a partire dal quale noi tesseremo il resto della nostra trama».

Ecco la prima missione dello Scrittore-Mondo, trovare il «luogo in cui deve cercare». Tale Luogo non è fisso né sistematico; è la meta che va ogni volta riconquistata per cominciare a cercare, «il primo filo», come scrive Sant'Agostino, «a partire dal quale noi tesseremo il resto della nostra trama».

33) F. O'Connor, *Il volto incompiuto, saggi e lettere sul mestiere di scrivere*, Milano 2011, p. 53.

In questo spazio abitato dalla sapienza il testo scritto trascende i propri limiti, e la parola, vissuta e intrisa di relazioni autentiche, trova la via performativa.

La maniera di scrivere di quest'uomo è infatti innovativa, così come è innovativo il suo "viaggiare" attraverso relazioni autentiche. L'esperienza che vive in viaggio è un momento di formazione che lo ri-genera a livello narrativo oltre che umano.

Nel suo stile di narratore del mondo vi è la caratteristica principale del performativo. Non desidera, cioè, informare o descrivere, non solamente mostrare, bensì penetrare il lettore fino a farlo vivere nella pagina, portarlo a viaggiare rendendo presente e generando in lui il Luogo che accade.

Lo Scrittore partecipa integralmente, con ogni talento a lui donato e nelle proprie originali capacità, all'atto di scrivere. Partecipare all'atto di scrivere significa, appunto, che non è da solo a svolgere questo atto, in lui ci sono tutti i luoghi, gli incontri, le persone che con un gesto o una parola generano la storia. Per questo motivo, lo scrittore, è il servo del mondo. La parte che svolge è quella di catturare con nitidezza ciò che gli accade e gli esiste intorno, per poi affogarlo nel suo cuore di artista e tentare di cavarne fuori un brandello di storia scritta.

Scrive ancora la O'Connor:

> «Oggi c'è la tendenza a volere che tutti scrivano esattamente come scrivono gli altri, che si vedano e si mostrino le stesse cose nello stesso modo allo stesso pubblico mediocre. Ma lo scrittore per poter usare al meglio il talento che gli è stato dato, deve scrivere secondo il proprio livello intellettuale. Fare qualsiasi altra cosa significherebbe seppellire il proprio talento. Questo non significa che, entro i propri limiti, non debba tentare di raggiungere più persone possibili, ma certo non significa che debba abbassare il proprio livello per farlo»[34].

Questo "Scrittore performativo" esce dalle parole usuali per vocazione, dona una nuova esistenza ad esse, facendole uscire, a loro volta, dal senso comune del linguaggio. Si muove continuamente tra poesia e prosa, a volte persino lasciando che più lingue si compenetrino nel racconto, così come è accaduto nella sua esperienza.

Non è un "caos poetico o linguistico" quello che crea, ma l'elaborazione di un brano che viene portato all'esistenza per la prima volta e che si compone di elementi forgiati nell'esperienza personale dell'incontro con il mondo.

Le parole del racconto sono, potremmo dire, il rimando narrativo della forma che il viaggio ha dato all'identità dello scrittore.

L'immortale poeta Dante Alighieri, nel Canto IX del *Paradiso* della *Divina Commedia,* scrive al versetto 81:

«*s'io m'intuassi, come tu t'inmii*» che parafrasando potrebbe essere: «se potessi entrare in te come tu entri in me».

34) *Ibid.*, p. 85.

È questa la porta d'ingresso per quel "Luogo" che la O'Connor, Sant'Agostino, e molti altri cercavano. È l'essere nell'altro come l'altro è in me che fa penetrare l'identità del mondo.

Chiara Lubich, il 15 agosto 2001 in Svizzera, nel discorso inaugurale della Summer School Sophia "Per una cultura dell'unità", esprime l'importanza di questo Luogo, che chiama «seno del Padre»:

Afferma la mistica:

> «Questa Scuola, come tutte le scuole, si svolge in un'aula. Ma quale può essere l'aula vera, l'aula ideale per una scuola di questo genere? Io non ho dubbi: l'aula garante la Sapienza che vogliamo è solo il seno del Padre celeste nel quale dobbiamo essere degni di entrare e stabilirvici. Il carisma che ci è dato lo permette.
> E anche quando si esce da questa stanza di mura, non si dovrà mai uscire da quell'Aula, pena, penso, il fallimento di questa scuola. Perché qualora si uscisse, occorrerà presto ritornarvi».

La persona dello Scrittore che abbiamo tentato di conoscere un po' in questo capitolo, guarda a «quell'Aula» come l'inizio, l'andare e il compiersi del Mondo. Egli parte per andare a cercare questo Luogo, Lo viaggia con la disposizione d'animo «di entrare e stabilirvici». Se andrà lontano o andrà vicino, non avrà poi molta importanza, poiché nella dignità di abitare quel Luogo si troverà sempre a casa.

Pur viaggiando, non farà mai abbastanza strada per i luoghi in cui va, tanto quanto i luoghi, invece, "faranno strada" in lui e vivrà, allora, lo straordinario sentimento di far parte di una "famiglia mondiale".

Per lo Scrittore è l'inizio di una via nuova che attraversa lo spazio centrale, saldo ma in continua migrazione, del Luogo che deve ogni volta conquistarsi nei luoghi.

È forse questo il senso del viaggio del secolo che verrà ed è strettamente legato al compito che la letteratura deve svolgere. Una "narrativa aperta" linguisticamente e stilisticamente, con interpreti moderni che sappiano donare, attraverso le radici della memoria e il senso del mistero, la maestosa bellezza che abita il mondo.

Klaus Hemmerle, filosofo e teologo del secolo scorso, così scriveva:

> «Senza le parole umane, la Parola di Dio non avrebbe dove posare il capo su questa terra, non avrebbe di che vivere con noi ed essere tra noi. La Parola di Dio si rende bisognosa delle parole umane, perché vuole esprimersi tra gli uomini, per gli uomini. E ancor più, guidando le parole a un'intima decisione, vuole al tempo stesso redimerle e riscattarle, vuole rivelare e compiere il loro intimo avvento. In tal modo non viene creato un linguaggio unitario, ma un'unità tra linguaggi, un'unità del dialogo, in cui i molti linguaggi vengono provocati, nell'ascolto del messaggio, a farsi nuovi e altri, percependo in tal modo il loro nuovo nome»[35].

35) K. Hemmerle, *L'Uno distintivo*, Città Nuova, Roma 1996, p. 107.

Lo Scrittore-Mondo, mosso dalla continua ricerca del senso ultimo delle parole umane, è appassionato dei nuovi linguaggi. Nell'esperienza del dialogo ogni linguaggio si rinnova essendo attraversato dall'altro. Questo compenetrarsi reciproco, oltre ad arricchire il messaggio in sé, dona alle parole una profondità e un significato tali da ricrearle e rinominarle.

Il luogo dell'altro porta a scoprire le proprie fragilità e nella misura in cui l'uomo farà esperienza del proprio limite sarà in grado di riconoscere gli aspetti diversi e molteplici che abitano il Mondo nella sua unità. È forse questo che anche lo scrittore cerca portandosi altrove, una nuova possibilità di guardare dentro all'Unità, di percepire le diverse sfumature che la colorano per lasciarsi ricreare poeticamente.

ANDREA CARDINALI
Laurea magistrale in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità", specializzazione ontologia trinitaria (2014) presso l'Istituto Universitario Sophia
andicardi@hotmail.it

INDICI SOPHIA 2015



INDICE GENERALE

SAGGI

Ayroulet E.	Massimo il Confessore. Per una dinamica dell'immagine divina nell'uomo	pp. 87-96
Coda P.	Trinità e Antropologia/2. Note per una fenomenologia teologica	pp. 7-27
	"Partire dall'unità": impulsi di Klaus Hemmerle per un nuovo "stile di pensiero"	pp. 135-142
Falconi G.	Essere in gioco. Identità e trascendenza nelle "Tesi di ontologia trinitaria" di Klaus Hemmerle	pp. 143-157
Mazzer S.	La "trinitizzazione": per un'ermeneutica teologica	pp. 28-43
Mitchell D.W.	On the Frontier of the Buddhist-Christian Dialogue	pp. 179-192
Parolin G.	Deliberare: uno sguardo economico sulle scelte collegiali	pp. 193-200
Rovea F.	Interstizi: osservazioni critiche sull'alterità in Jacques Derrida	pp. 76-86
Souviron Morenilla J.M.	Notas sobre la fraternidad como principio político y jurídico	pp. 44-75
Zarazaga G.	Temi e prospettive della teologia trinitaria contemporanea	pp. 158-178

FORUM

Callebaut B.	L'idea di città in Chiara Lubich	pp. 215-221
Ciccarelli L.	Lo sviluppo di Loppiano nella fedeltà al disegno originario	pp. 222-231
Coda P.	Una luce per far risperare il mondo	pp. 207-214
Luppi M.	Alle origini della "profezia" di Loppiano: tra fondazione e fedeltà all'intuizione carismatica	pp. 202-206

LABORATORIO

Cardinali A.	Sul dono di scrivere tra limite e mistero. In dia-logo con Flannery O'Connor	pp. 232-252

RICERCHE

Bronzwaer M. Umiltà e stupore: la vita trinitaria in Agostino d'Ippona e Chiara Lubich pp. 97-118

RECENSIONE

Coda P. "Religioni e relazioni internazionali": le religioni come risorsa culturale e la sfida della comunicazione trasversale pp. 120-123

Ozzano L. "Global Religions and International Relations": una rilettura del ruolo delle religioni nel sistema internazionale pp. 124-126

INDICE DEGLI AUTORI

[A]

Ayroulet E.	Massimo il Confessore. Per una dinamica dell'immagine divina nell'uomo	pp. 87-96

[B]

Bronzwaer M.	Umiltà e stupore: la vita trinitaria in Agostino d'Ippona e Chiara Lubich	pp. 97-118

[C]

Callebaut B.	L'idea di città in Chiara Lubich	pp. 215-221
Cardinali A.	Sul dono di scrivere tra limite e mistero. In dia-logo con Flannery O'Connor	pp. 232-252
Ciccarelli L.	Lo sviluppo di Loppiano nella fedeltà al disegno originario	pp. 222-231
Coda P.	Trinità e Antropologia/2. Note per una fenomenologia teologica	pp. 7-27
	"Religioni e relazioni internazionali": le religioni come risorsa culturale e la sfida della comunicazione trasversale	pp. 120-123
	"Partire dall'unità": impulsi di Klaus Hemmerle per un nuovo "stile di pensiero"	pp. 135-142
	Una luce per far risperare il mondo	pp. 207-214

[F]

Falconi G.	Essere in gioco. Identità e trascendenza nelle "Tesi di ontologia trinitaria" di Klaus Hemmerle	pp. 143-157

[L]

Luppi M.	Alle origini della "profezia" di Loppiano: tra fondazione e fedeltà all'intuizione carismatica	pp. 202-206

[M]

Mazzer S.	La "trinitizzazione": per un'ermeneutica teologica	pp. 28-43

Mitchell D.W.	On the Frontier of the Buddhist-Christian Dialogue	pp. 179-192

[O]

Ozzano L.	"Global Religions and International Relations": una rilettura del ruolo delle religioni nel sistema internazionale	pp. 124-126

[P]

Parolin G.	Deliberare: uno sguardo economico sulle scelte collegiali	pp. 193-200

[R]

Rovea F.	Interstizi: osservazioni critiche sull'alterità in Jacques Derrida	pp. 76-86

[S]

Souviron Morenilla J.M.	Notas sobre la fraternidad como principio político y jurídico	pp. 44-75

[Z]

Zarazaga G.	Temi e prospettive della teologia trinitaria contemporanea	pp. 158-178


Istituto Universitario
SOPHIA
University Institute