SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Semestrale

Anno XII n. 2
2020

SOPHIA *Rivista internazionale*
Istituto Universitario Sophia
Via San Vito 28, loc. Loppiano
50063 Figline e Incisa Valdarno (FI) – Italia
Anno XII – 2020/2 (Luglio-Dicembre 2020)
ISSN 2036-5047

Direttore scientifico Piero Coda

Comitato di redazione: Giuseppe Argiolas, Antonio Maria Baggio, Luigino Bruni, Bernhard Callebaut, Piero Coda, Benedetto Gui, Declan O' Byrne, Paul O'Hara, Giovanna Maria Porrino, Judith Povilus, Sergio Rondinara, Daniela Ropelato, Gérard Rossé

Comitato scientifico internazionale: Angela Ales Bello (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Kurt Appel (*Università di Vienna, Austria*), Alessandra Beccarisi (*Università del Salento*), Maria Clara Lucchetti Bingemer (*Pontificia Università Cattolica di Rio De Janeiro, Brasile*), Vincenzo Buonomo (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Massimo Cacciari (*Università Vita-Salute San Raffaele di Milano*), Filipe Campello (*Universidade Federal de Pernambuco, Brasile*), Giuseppe Cantillo (*Università di Napoli "Federico II"*), Peter Casarella (*Duke University School of Divinity, U.S.A.*), Bernhard Casper (*Università Freiburg im Breisgau, Germania*), Claudio Ciancio (*Università del Piemonte Orientale*), Giuseppe D'Anna (*Università Cattolica del Sacro Cuore*), Mario De Caro (*Università degli studi Roma Tre, Roma*), Massimo Donà (*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*), Adriano Fabris (*Università di Pisa*), Emmanuel Falque (*Institut Catholique de Paris, Francia*), Riccardo Ferri (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Lorenzo Fossati (*Università Cattolica del Sacro Cuore*), Emmanuel Gabellieri (*Université Catholique de Lyon, Francia*), Gianluca Garelli (*Università di Firenze*), Giulio Giorello † (*Università degli Studi di Milano*), André Habisch (*Catholic University Eichstaett-Ingolstadt, Germania*), Vittorio Hösle (*University of Notre Dame, U.S.A.*), Philipp Hu *(Fu Jen Catholic University, Taiwan),* Luca Illetterati (*Università degli Studi di Padova*), Marco Ivaldo (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), Mario Longo (*Università degli Studi di Verona*), Daniel López (*Universidad Católica de Córdoba, Argentina*), Giancarlo Magnano San Lio (*Università di Catania*), Carmelo Meazza (*Università degli Studi di Sassari*), Mauro Mantovani (*Università Pontificia Salesiana, Roma*), Massimo Marassi (*Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano*), Massimiliano Marianelli (*Università degli Studi di Perugia*), Giulio Maspero (*Pontificia Università Santa Croce di Roma*), Edoardo Massimilla (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), Letterio Mauro (*Università degli Studi di Genova*), Eugenio Mazzarella (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), John Milbank (*University of Nottingham, Inghilterra*), Donald W. Mitchell *(Purdue University, U.S.A.*), Juan Carlos Scannone † (*Facoltà di Filosofia e Teologia di San Miguel, Buenos Aires, Argentina*), Pierangelo Sequeri (*Pontificio Istituto Teologico "Giovanni Paolo II" per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Roma*), Francesco Tomatis *(Università degli Studi di Salerno),* Roberto Tomichá (*Universidad Católica Boliviana de Cochabamba, Bolivia*), Paolo Valore (*Università degli Studi di Milano*), Giovanni Ventimiglia (*Università di Lucerna, Svizzera*), Vincenzo Vitiello (*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*), Lubomir Žak *(Pontificia Università Lateranense, Roma),* Stefano Zamagni (*Università degli Studi di Bologna*), Gonzalo Zarazaga (*Universidad Católica de Córdoba, Argentina*)

Segreteria di redazione: Alessandro Clemenzia, Marco Martino (Segreteria Scientifica), Lia Bigliardi Parlapiano (Segreteria Editoriale)
e-mail: rivista.sophia@sophiauniversity.org

Direttore responsabile Michele Zanzucchi

Editore **P.A.M.O.M**. Via di Frascati 306
00040 Rocca di Papa (RM)

Tipografia Arti Grafiche La Moderna s.r.l.
Via Enrico Fermi, 13/17 – 00012 Guidonia Montecelio (RM)

Listino Fascicolo singolo € 14
Abbonamento annuale (cartaceo + digitale) (2 numeri): Italia € 25 / Europa € 35
Extra-Europa € 40 /Abbonamento digitale € 17

Pagamento: A mezzo bollettino postale su c.c.p. 34452003 intestato a Città Nuova, Via Pieve Torina, 55 – 00156 ROMA; oppure a mezzo bonifico bancario: BANCA UBI SCPA – Via F. di Savoia, 8 – 00196 Roma C/C intestato a: "P.A.M.O.M. – Città Nuova – via Pieve Torina, 55 – 00156 Roma"
IBAN: IT65003110325600000017813 / per l'estero SWIFT BLOPIT22xxx
www.cittanuova.it/riviste/

Registrazione al Tribunale di Roma n° 405/2008
Iscrizione al R.O.C. n. 5849 del 10/12/2001

Gli scritti proposti per la pubblicazione in questa rivista sono "peer reviewed"

SOPHIA

* *Disegno della testata e progetto grafico di Ezio Bartocci*

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA *2020* INDICE

EDITORIALE

153 Chiara Lubich – Le implicazioni teoretiche di un carisma
Giuseppe Argiolas

SAGGI

157 Le quattro tappe del "viaggio mistico" di Chiara. Per una fenomenologia dell'esperienza cristiana propiziata dal carisma dell'unità
Piero Coda

185 Chiara Lubich y la experiencia de la claritas entre mística y metafísica
Jesús Morán

203 Il kābôd e la claritas. Percorsi biblici fondanti l'esperienza mistica di Chiara Lubich
Giovanna Maria Porrino

217 L'ecclesiologia in Chiara Lubich
Gérard Rossé

233 La natura mistero d'amore. Il contributo di Chiara Lubich alla comprensione della realtà naturale
Sergio Rondinara

249 Un cristianesimo "fuori rango, senza uscire dai ranghi". Un'analisi del dialogo interreligioso in Chiara Lubich e nei Focolari in chiave sociologica
Bernhard Callebaut

263 Il grido d'abbandono di Gesù, manifestazione dell'aspetto materno dell'Amore
Florence Gillet

277 Parts and Participation in the Mystical Experience of Chiara Lubich from the Perspective of Mereology
Judith Povilus

CATTEDRE DI SOPHIA

294 Conferimento dottorato h.c. a P. J.C. Scannone S.I.
Piero Coda

298 L'ontologia dell'unità ripensata a partire dalla fede trinitaria
Juan Carlos Scannone S.I.

FORUM

309 Intorno al saggio "Il grido d'abbandono. Esegesi, teologia, mistica" di Gérard Rossé e Piero Coda

310 La contemporaneità dell'Evento e il cammino della storia
Alessandro Clemenzia

316 Il grido d'abbandono e il pensare
Marco Martino

RECENSIONE

321 Paradise: Reflections on Chiara Lubich's Mystical Journey, edited by Don Mitchell (New City Press, 2020)

INDICE ANNO 2020

333 Indice generale

336 Indice degli autori

EDITORIALE

Chiara Lubich: implicazioni teoretiche di un carisma

In occasione dei cento anni dalla nascita di Chiara Lubich, nel vasto orizzonte di progetti che celebrano il pensiero e la vita della mistica trentina, la Rivista Sophia dedica due numeri monografici (2-2020 ed 1-2021) alla fondatrice dell'Istituto Universitario Sophia.

La Rivista Sophia, da sempre impegnata nella ricerca inter e transdisciplinare, ha con continuità cercato di sviluppare ed implementare la cultura che si origina dal pensiero della Lubich: questo numero vuole essere appunto un contributo scientifico di lettura delle principali linee teologiche portanti del carisma dell'unità; non mancherà, come dicevo, un secondo numero dedicato all'impatto del carisma nella società, nella politica, nell'economia, nella comunicazione.

La stessa Chiara Lubich si rese presto conto che non c'era solo una spiritualità che nasceva dal Suo carisma, ma una vera e propria dottrina andava prendendo forma: un insegnamento prezioso non solo per la teologia, ma per la filosofia, le scienze, l'economia, la politica, la psicologia, la comunicazione... Ciò avviene, è evidente, in modalità diverse, con i linguaggi specifici delle varie scienze e con le caratteristiche tipiche di ciascuna, ed è con questa consapevolezza che Chiara pensa, nel 1989, ad un cenacolo di persone, opportunamente preparate nei vari ambiti del sapere, che possano insieme con Lei approfondire alcune intuizioni: una meravigliosa avventura che prende il nome di *Scuola Abba*. I professori che hanno dato inizio a Sophia si sono formati lì, in quella Scuola; a loro volta, prima di dar vita all'Università, si sono cimentati in una particolare esperienza pilota: l'Istituto Superiore di Cultura -ISC-, una *summer school* che per diversi anni ha visto il coinvolgimento e la partecipazione di una generazione più giovane, proveniente da tutto il mondo, desiderosa di formarsi alla *Scuola Abba*, a quella dottrina. Molti di quei giovani, oggi, sono professori dell'Istituto Universitario Sophia, di altre Università o Centri di ricerca. L'esperienza iniziata nel 2001, di sette anni dell'ISC – nel quale Chiara non vedeva le grandi manovre in vista dell'università ma la nascita dell'università – ha rappresentato quell'apprendistato necessario che, nel 2007, avrebbe condotto alla sua ultima fondazione: l'Istituto Universitario Sophia formal-

mente riconosciuto ed eretto. Non posso non menzionare Pasquale Foresi e Giuseppe Maria Zanghì, giganti della cultura che hanno dato, nel costante servizio al carisma dell'unità, solide fondamenta al progetto dell'Istituto e dell'omonima Rivista; così come gli Autori del presente fascicolo – e del prossimo –, che non sono estranei a questa storia, ne costituiscono anzi parte integrante.

Il numero monografico è scandito da otto saggi, solida ossatura del tema, dalla sezione dedicata alle "*Cattedre di Sophia*", segue quella del "*Forum*" e come quarta ed ultima sezione troviamo "*Recensioni*". Il primo contributo, a firma di Piero Coda – *Le quattro tappe del "viaggio mistico" di Chiara. Per una fenomenologia dell'esperienza cristiana propiziata dal carisma dell'unità* –, nel tracciare il significato propulsivo e prospettico del "viaggio mistico" della Lubich, con un metodo che possiamo definire in senso lato fenomenologico in quanto intenzionato ad accogliere e interpretare quest'esperienza nel suo stesso darsi – senza riduttive o addirittura fuorvianti presupposizioni –, ci propone due punti di vista: «quello che guarda all'autocoscienza espressa da Chiara e quello che guarda alla mistagogia che ella vi ha ricavato per trasmetterla […] con l'intento di una ricognizione delle qualità che risultano le più rilevanti in ordine a una successiva ermeneutica teologico-mistica». Segue il saggio di Jesús Morán – *Chiara Lubich y la experiencia de la claritas entre mística y metafísica* – il quale, partendo dalla domanda che attraversa la storia della filosofia – "Che cos'è la metafisica?" – vede emergere nell'esperienza della Lubich un possibile "luogo", definito dal teologo Klaus Hemmerle "ontologia della *Claritas*", dove esperienza mistica e intellezione metafisica trovano un terreno di fecondo scambio e arricchimento reciproco. Alla luce di ciò il confronto non scontato ma propizio con il pensiero di Heidegger e Zubiri. Ed è proprio della *Claritas* che Giovanna Porrino, Autrice del terzo saggio, ci offre un excursus biblico, concentrandosi poi, nella seconda parte, su alcune parole-chiave che ne arricchiscono la portata: "fuoco, fiamme, luce". Gérard Rossé, esegeta di spessore, mette in luce, nel quarto saggio, l'importanza del carisma dell'unità di Chiara Lubich per l'ecclesiologia: «[…] la sua dimensione sacramentale; la coscienza della presenza del Risorto anche in una piccola comunità; una etica pasquale che ha il suo fondamento in "Gesù abbandonato" /risorto; […] la comunione fraterna; la sua vocazione all'universale e alla vita trinitaria». Segue il testo di Sergio Rondinara: *La natura mistero d'amore. Il contributo di Chiara Lubich alla comprensione della realtà naturale*; l'Autore, nel presentare alcuni brani di Chiara riguardanti la realtà naturale, ne mostra la loro capacità di concorrere alla costituzione di una visione del mondo post scientista: «[…] le recenti acquisizioni epistemologiche spingono dunque verso una nuova visione del mondo naturale che, pur edificandosi sui contenuti veritativi delle scienze naturali, è aperta ai contributi dei vari saperi».

Un aspetto importante nel pensiero e nella vita della Lubich è stato il dialogo interreligioso: Bernhard Callebaut, Autore del quinto saggio – *Un cristianesimo "fuori rango, senza uscire dai ranghi". Un'analisi del dialogo interreligioso in Chiara Lubich e nei Focolari in chiave sociologica* –, ripercorre le principali tappe di quel dialogo che, ancora oggi, si mostra "banco di prova" per affrontare e vincere le sfide che l'attualità pone. Il contributo di Florence Gillet, *Il grido d'abbandono di Gesù, manifestazione dell'aspetto materno dell'Amore*, partendo da uno scritto del 1949 di Chiara Lubich, e più precisamente dall'insolita affermazione:: «Gesù Abbandonato è amore materno», si propone di verificare se quest'espressione è accessoria rispetto al ricco patrimonio di pensiero e di spiritualità lasciato da Chiara Lubich o se è coerente con esso; da quale esperienza personale e collettiva scaturisce e quali sono le sue radici nella Scrittura. Segue il saggio di Judith Povilus: *Parts and Participation in the Mystical Experience of Chiara Lubich from the perspective of mereology,* che analizza l'esperienza mistica di "partecipazione" descritta dalla Lubich negli scritti del 1949, dal punto di vista della disciplina della mereologia (lo studio formale delle parti), illustrando come e perché il modello di partecipazione descritto da Chiara possa trovare sostegno razionale – nel senso di non essere concettualmente impossibile – in una versione non standard della mereologia.

Affidata alle parole di Piero Coda l'apertura della sezione del fascicolo dedicata al «*Conferimento dottorato h.c. a Padre Juan Carlos Scannone*», segue, subito dopo, proprio la *lectio* di Scannone per il conferimento del dottorato h.c., ultimo testo del grande filosofo e teologo argentino prima della sua morte, che la Rivista è onorata di ospitare.

Segue il "*Forum"*: Marco Martino ed Alessandro Clemenzia si confrontano con l'ultima pubblicazione di Gerard Rossé e Piero Coda dal titolo: *Il grido d'abbandono. Scrittura, mistica, teologia,* in uscita per la Collana *Tracce*, promossa dall'Istituto Universitario Sophia. Non è un caso che proprio una qualificata discussione su questo tema si aggiunga nel fascicolo: l'intuizione di Gesù Abbandonato, come si vedrà, è centrale nel pensiero e nell'opera di Chiara Lubich. Conclude il numero la sezione "*Recensioni*": si riproduce l'*Introduzione* del recente volume, pubblicato negli Stati Uniti in occasione del centenario della nascita di Chiara Lubich dal professor Donald Mitchell (*Paradise: Reflections on Chiara Lubich's Mystical Journey*, New City Press, 2020).

Dunque un numero monografico ricco e prospettico, del quale, mi sia concesso, desidero ringraziare tutti gli Autori. Chiara, penso di poter affermare, è rimasta fedele alla promessa che ci aveva fatto: "quando andrò in cielo continuerò a lavorare per voi". Le pagine che seguono lo testimoniano.

A Piero Coda, direttore scientifico della Rivista, che con *sapientia* e spirito di servizio continua ad accompagnare lo sviluppo della Rivista, così come ha fatto, da Preside, per i primi dodici anni di vita dell'Istituto Universitario Sophia, la mia più sincera gratitudine, colma di riconoscenza.

PROF. GIUSEPPE ARGIOLAS
Rettore dell'Istituto Universitario Sophia

SAGGI

Le quattro tappe del "viaggio mistico" di Chiara. Per una fenomenologia dell'esperienza cristiana propiziata dal carisma dell'unità

di Piero Coda

What driving significance and perspectives are offered by Chiara Lubich's "mystical journey"? To answer this question, it is necessary to use a phenomenological method intent upon interpreting the experience as it is given in the wide-ranging parabola drawn out by it. This is done from two different vantage points: that of examining the selfawareness expressed by Chiara and that of looking upon the mystagogy she obtained from it to then transmit the same experience. Four steps can be distinguished a posteriori, and they are shown to be articulated coherently.

Keywords: Mysticism - Trinity - Jesus Forsaken - Charism of unity - Mary

1. Premessa di metodo: appunti per una fenomenologia

Qual è il significato propulsivo e prospettico, per molti versi originale e inedito, del "viaggio mistico" di Chiara Lubich[1]? Rispondere a questa domanda non è a prima vista cosa semplice: da un lato, per la vastità e diversità delle espressioni di esperienza cristiana e di dialogo che ha suscitato; dall'altro, per il fatto che a tutt'oggi non vi sono ancora studi specifici e rigorosi in proposito. E tuttavia un inizio di risposta risulta praticabile e fecondo, in vista degli ulteriori necessari approfondimenti, se si rilegge l'ampia e variegata parabola da esso disegnata in tutta semplicità: alla luce, innanzi tutto, dell'esperienza stessa di Gesù e della comunità apostolica che ci è attestata dal Nuovo Testamento. Per verificare poi come essa abbia fermentato la storia dell'esperienza cristiana lungo i secoli e come, appunto, trovi espressione nell'avventura che Chiara ha consegnato oggi alla coscienza della Chiesa e dell'umanità.

Perché una cosa a mio avviso è certa: il viaggio esistenziale – spirituale e sociale – di Chiara è mistico nel senso più profondo del termine[2]. Esso, infatti, mostra d'essere in presa diretta con l'esperienza di Dio donata da Gesù nell'effusione del suo Spirito "senza misura" (cfr. Gv 3,34): ma proprio per questo ha dell'esperienza di Gesù tutta l'eccezionalità e insieme tutta l'ordinarietà. Nel senso che non descrive una situazione d'esistenza che sradica dalla corposa drammaticità della storia per far vivere nella regione eterea del puro spirito: ma, nella concreta sequela di Gesù, è l'esperienza – come amava ripetere Chiara – di aver i piedi ben piantati in terra e il cuore e la mente rapiti in Cielo, in Dio. «*Come in Cielo così in terra*», come

1 - Faccio uso della metafora del "viaggio" per descrivere globalmente l'esperienza mistica di Chiara perché lei stessa, negli scritti che vanno sotto il nome di *Paradiso '49*, di cui più avanti diremo, descrive il "viaggiare il Paradiso" come cifra di quanto le è dato di vivere in quello che, senza dubbio, è il momento illuminativo più intenso e decisivo di tutta la sua "divina avventura". Si tratta, in effetti, di "*viam agere*", di vivere in sé quella Via – al Padre e ai fratelli, nel soffio dello Spirito – che è Gesù stesso (cf. Gv 14,6). E già questa specifica connotazione dice molto a proposito dell'originalità della mistica che Chiara vive e che, essendo appunto un viaggio, si distende poi temporalmente in quelle principali tappe che cercherò qui rapidamente di descrivere.

2 - Non mi soffermo sul concetto di mistica nel suo significato peculiare nella prospettiva della teologia cristiana e sulle sue diverse e correlate declinazioni storiche, avendo già avuto occasione di farlo in due saggi cui mi permetto di rinviare: *Il Logos che s'annulla e le vie della mistica*, in *Il Logos e il Nulla. Trinità religioni mistica,* Roma, Città Nuova, 2003, pp. 375-52; *La mistica cristiana come mistica trinitaria oggi*, in A. Clemenzia - A. Ziino (edd.), *Dio in Dio. Per una grammatica trinitaria dell'esperienza cristiana*, Città Ideale, Prato 2017, pp. 11-31. Non vi è sinora un pronunciamento ufficiale in merito al tenore mistico dell'esperienza di Chiara da parte della Chiesa cattolica: si può ritenere che, essendo in corso attualmente, dopo la conclusione della fase diocesana del processo di canonizzazione, l'esame di prassi previsto presso la Congregazione dei Santi, vi sarà una valutazione in proposito. L'interpretazione che propongo si basa dunque semplicemente sulla mia competenza e sul mio personale giudizio teologico.

ha insegnato a pregare Gesù nella preghiera del Padre nostro. Dunque, mistica sì, ma quella di Gesù. Lo scrive Chiara stessa, in un appunto del 29 settembre del 1950:

> «La nostra è la mistica proprio di Gesù e di Maria: la mistica del Testamento nuovo, del comandamento nuovo, la mistica della Chiesa, con la quale la Chiesa è veramente Chiesa, perché Unità, Corpo Mistico, Amore, perché in essa circola lo Spirito Santo che la fa Sposa di Cristo.
>
> È mistica di Gesù, di Gesù completo e non di un altro Gesù; sì, di un altro Gesù, ma che sia Gesù completo: l'Uomo, non un uomo. E Gesù è "dove due o più" (cfr. Mt 18,20). Quindi la mistica di coloro che si amano a vicenda come Egli ci ha amato (cfr. Gv 13,34); di un'unità di anime che rispecchia, stando in terra, la Trinità di Lassù: stando in terra, perché quaggiù va testimoniato l'Uomo Dio e quaggiù è la Chiesa»[3].

In queste brevi parole è racchiuso il significato del viaggio mistico di Chiara e il messaggio, anzi l'eredità viva che a noi ne viene. Essi c'invitano a un esame condotto con un metodo che possiamo definire, in senso lato, fenomenologico[4]: in

---

3 - Le citazioni che, come in questo caso, non rimandano a un testo pubblicato sono tratte dagli Appunti mistici di Chiara risalenti agli anni 1949-1950, custoditi dall'Archivio del Movimento dei Focolari a Rocca di Papa. Nella presente citazione le sottolineature sono presenti nella versione originale.

4 - Sono stato sollecitato alla messa a punto di questo metodo di approccio alla mistica cristiana dalla ricerca svolta sulle tracce di Klaus Hemmerle da Edward Prenga nel suo *Gottes Sein als Ereignis sich schenkender Liebe. Von der trinitarischen Ontologie Piero Codas zur trinitarischen Phänomenologie der Intersubjektivität und Interpersonaliät*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2018. Sulla base del suo sempre fondamentale *Das Heilige und das Denken* del 1966, ora disponibile nell'originale tedesco e nella traduzione italiana in *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia,* a cura di V. Gaudiano, Città Nuova, Roma 2018, Hemmerle, nelle successive *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* del 1976 (tr. it., Città Nuova, Roma 1996), invita a un approccio fenomenologico del *proprium* dell'esperienza cristiana per illuminarne il significato veritativo; partecipando poi, tra la fine degli anni '80 e l'inizio degli anni '90 del secolo scorso, al cenacolo culturale della Scuola Abbà, voluto e animato da Chiara, ne ha dato qualche saggio in rapporto all'esperienza cristiana propiziata dal carisma dell'unità: tra le cose pubblicate, cfr., in particolare, *L'ontologia del "Paradiso '49",* in «Sophia», VI (2014/2), pp. 127-137; *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*, a cura di P. Blättler, Herder, Freiburg i.B. 1995; tr. it., *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998 (cfr., in proposito, il mio *Mistica dell'unità e ontologia trinitaria: una relazione pertinente?*, in V. Gaudiano - A. Clemenzia [edd.], *Sulla soglia tra filosofia e teologia. In dialogo con Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 73-82). Nel *Nachwort* al citato volume di Prenga, ho proposto d'individuare nella reciprocità (anzi, in definitiva, nella pericoreticità) delle coscienze istituita nell'atto stesso del dar-si della rivelazione di Dio in Cristo l'accesso adeguato all'"entrata" non semplicemente dell'"io" ma del "noi" ecclesiale nello spazio trinitario che costituisce il "luogo" antropologico d'istituzione di una fenomenologia trinitaria. Il che si rende disponibile, da un lato, nell'attestazione biblica della Rivelazione cristologica: il Nuovo Testamento, a partire dal fuoco irradiante dell'evento pasquale, e in riferimento ad esso anche l'Antico Testamento e, a loro modo, tutti i documenti storici della Rivelazione incipiente e incoativa accaduta "fuori" dal rapporto storicamen-

quanto intenzionato ad accogliere e interpretare quest'esperienza nel suo stesso darsi, senza riduttive o addirittura fuorvianti presupposizioni. E ciò da due punti di vista complementari: il punto di vista che guarda all'autocoscienza, espressa da Chiara, del dono di Dio che ha ricevuto e sperimentato; e il punto di vista che guarda alla mistagogia che, nella sequela di Gesù, ella vi ha ricavato per trasmetterla a quanti sono chiamati a seguire questa nuova via spirituale (che, a conti fatti, è antica quanto il Vangelo), ma anche a tutti coloro che – di convinzione religiosa o meno che siano (come attesta l'adesione, a vari livelli, di persone appartenenti alle ispirazioni le più diverse) – sono assetati del senso pieno e condiviso dell'esistenza. Cerchiamo qui di dire qualcosa a proposito di entrambe queste linee di approfondimento.

Innanzi tutto l'autocoscienza di Chiara. Si tratta della ricchissima attestazione, verbale e scritta, che Chiara ha lasciato a proposito delle tappe e del tenore del suo viaggio mistico. Il quale – va subito detto – pur essendo un fatto eminentemente personale, così come lo è ogni missione nell'unica missione della Chiesa in cui nella storia si esprime la missione di Gesù[5], non è mai qualcosa d'individuale, eli-

te esplicito con la Rivelazione ebraico-cristiana; e, dall'altro, nell'esperienza attualizzata dell'evento di Gesù nella *koinonia* praticata dai suoi discepoli lungo la storia e nel dialogo con tutti coloro che s'ingaggiano sinceramente e responsabilmente in un rapporto di reciproca trasparenza e comune ricerca. Nel primo caso, infatti, abbiamo a che fare col prendere figura linguistica – a livello di narrazione e di contemplazione – dell'evento di novità che s'instaura nelle relazioni intersoggettive dal rendersi presente *in* e *tra* esse della Rivelazione di Dio in Cristo. Si tratta, per dirla nei termini gesuani dei vangeli sinottici, del *kérigma* dell'avvento del regno di Dio *in* e *con* Gesù; o, a rileggerlo nei termini dossologici e contemplativi del vangelo di Giovanni, della partecipazione dei discepoli a quello stesso esser-Uno nella relazione d'amore agapico che sussiste tra il Padre il Figlio (cfr. Gv 17,21). Così, il Nuovo Testamento costituisce per sé il *locus* adeguato della registrazione, nella coscienza umana, dell'accadimento della Rivelazione trinitaria e, come tale, può e dev'essere l'ambito principe di una fenomenologia del *proprium* dell'esperienza cristiana. Ma lo diventa – ecco il secondo ambito che dal primo germoglia e ad esso rimanda – solo se diventa ciò che è: e cioè come tale performativo della reciprocità delle coscienze nella pratica della *koinonía* ecclesiale e del dialogo universale in cui la Rivelazione accade. In questo senso, ritengo che il *locus* fenomenologicamente fruibile dell'esperienza cristiana s'esprima, in forma evidente e ricca di significato, nelle testimonianze di più intensa e luminosa sequela che impreziosiscono la storia della Chiesa. Mi riferisco ai grandi episodi della mistica cristiana, intesa non come un fatto elitario e collaterale all'evento cristiano, ma come la sua gratuita e responsabile intensificazione nella coscienza secondo la logica dell'azione dello Spirito Santo che guida e introduce nella esperienza della Verità di Gesù tutt'intera (cf. Gv 16,13). Cf. in proposito anche V. Di Pilato, *Attualizzazione del kerigma,* in Id., *Discepoli della via. Questioni e prospettive sul metodo della teologia,* Città Nuova, Roma 2019, pp. 174-198; A. Clemenzia-P. Coda, *Una prospettiva epistemologica,* in Id., *Il terzo persona. Per una teologia dello Spirito Santo,* EDB, Bologna 2020, pp. 11-26.

5 - Scrive H.U. von Balthasar: «Un soggetto spirituale umano, diventando persona per una chiamata e missione inconfondibile, viene al tempo stesso deprivatizzato, socializzato e trasformato in uno spazio e sostrato di umanità. […] La persona teologica si estende fino ai confini a cui arriva la sua vocazione e

tario o persino esoterico: ma sboccia dal ricco humus della tradizione cristiana, essendo sottoposto al vaglio della recezione e del discernimento ecclesiale e al tempo stesso essendo finalizzato al "bene comune" – nell'attuazione del disegno della salvezza – della Chiesa e dell'umanità. Tenuto conto di questa cornice in cui è inserita, dall'inizio alla fine, l'avventura di Chiara, se ne possono agevolmente distinguere quattro tappe che – a posteriori – mostrano d'articolarsi con profonda coerenza l'una nell'altra. Sul loro specifico tenore e sul loro intrinseco inanellarsi intendo soffermarmi nel presente contributo, con l'intento di una ricognizione delle qualità che già a un primo esame risultano le più rilevanti in ordine a una successiva e più puntuale ermeneutica teologico-mistica del carisma dell'unità.

2. "Una chiamata forte e decisiva"[6]

La prima tappa vede l'accendersi progressivo, spontaneo ma da subito assai profilato, dell'ispirazione carismatica che guida Chiara a farsi pioniera di una specifica e originale forma di sequela cristiana. Essa si estende dagli inizi degli anni venti del '900 (Chiara nasce a Trento nel 1920) sino all'estate del 1949[7]. Due fatti, tra tutti, saltano agli occhi in questo primo periodo in quanto costituiscono il *milieu* storico-sociale ed ecclesiale in cui prende forma, progressivamente, l'intuizione mistica di Chiara.

Da un lato, il fatto che ella assorbe con singolare apertura dell'anima la linfa vitale più preziosa della fede cristiana che le viene trasmessa da una comunità cristiana come quella di Trento, ricca di tradizione e solida, in cui ella vive ed è

missione. e dipende dal suo attivo esercizio ed esecuzione di questa missione la misura dell'attualizzazione di questa potenzialità, dunque dipende da essa fino a che punto, sempre *en Christô* e in analogia con lui, aprirà per altri nella sua propria persona uno spazio di libertà. […] Si possono contare missioni straordinarie in cui tutt'e due le cose sono allo stesso modo evidenti: l'inconfondibilità della personalità teologica e la sua forza d'impressione sulla società verso cui si apre e che di lei s'impregna» (*Teo-drammatica 3. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo,* tr. it., Jaca Book, Milano 1983, pp. 252.260).

6 - Chiara si riferisce a Gesù Abbandonato. Come sempre affermerà, la sua chiamata (e la sua scelta) è stata quella *di Dio in Lui*: «Gesù Abbandonato si presentava per la prima volta perché lo scegliessimo, o meglio per sceglierci Lui, per invitarci a essere sue discepole: "Non voi avete scelto me, ma lo ho scelto voi" (Gv 15,16). […] La sua è stata una chiamata forte e decisiva. Gesù, e Gesù Abbandonato è diventato presto il nostro tutto»: in C. Lubich, *Il grido. Gesù crocifisso e abbandonato nella storia e nella vita del Movimento dei Focolari dalla sua nascita, nel 1943, all'alba del terzo millennio,* Città Nuova, Roma 2000, p. 35.

7 - Preziose le testimonianze raccolte in C. Lubich, *Lettere dei primi tempi (1943-1949). Alle origini di una nuova spiritualità,* a cura di F. Gillet – G. D'Alessandro, pref. di F.M. Léthel, Città Nuova, Roma 2010. Cfr. anche J.M. Quintas Ripoll, *Mar de llama. Los comienzos de la experiencia mìstica de Chiara Lubich*, Ciudad Nueva, Madrid 2018.

formata: la catechesi, la predicazione, la guida spirituale, l'apostolato e l'azione sociale in parrocchia; la formazione nelle fila dell'Azione Cattolica; l'incontro con il carisma di San Francesco e Santa Chiara d'Assisi e l'attiva partecipazione alla vita del Terz'Ordine Francescano[8]. D'altro lato, il fatto che Chiara ben presto avverte l'ispirazione e la guida di una luce interiore, dono dello Spirito di Gesù, che la spinge – come la Sposa del *Cantico dei Cantici* – a cercare sopra ogni cosa e in ogni cosa lo Sposo, in adesione al suo volere[9] d'infinito amore, per lei stessa e per tutti[10]. Nel farsi strada di questa Luce non è difficile – ricostruendo gli episodi salien-

8 - Cfr. in proposito le informazioni offerte a livello storico da M. Gentilini, *Chiara Lubich. La via dell'unità, tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2019; e, in particolare circa questa prima tappa, L. Abignente, *"Qui c'è il dito di Dio". Carlo De Ferrari e Chiara Lubich: il discernimento di un carisma,* Città Nuova, Roma 2017; N. Carella, *Silvia prima di Chiara. La ricerca di una strada nuova,* Città Nuova, Roma 2014. Dal punto di vista della sociologia della religione e della Chiesa, fondamentale la ricerca di B. Callebaut, *Tradition, charisme et prophétie dans le mouvement international des Focolari. (1943-1965) Analyse sociologique*, Nouvelle Cité, Domaine d'Arny 2010; ed. it., rivista e corretta, *La nascita dei Focolari. Storia e sociologia di un carisma (1943-1965),* Città Nuova, Roma 2017. Sul rapporto, a livello storico e spirituale, tra il carisma francescano e il carisma dell'unità cfr. le pertinenti benchè solo iniziali puntualizzazioni raccolte nel *Forum su "Due carismi in comunione"* in «Sophia», VI (2014/2): A. Clemenzia, *Introduzione* (pp. 194-196) e Id. *Due carismi in comunione nella Chiesa* (pp. 208-220); B. Callebaut, *Un tempo d'inizio tra autonomia e dipendenza. Socio-storia del rapporto di due carismi* (pp. 197-207).

9 - Cfr. le testimonianze in proposito raccolte in C. Lubich, *La volontà di Dio*, Città Nuova, Roma 2011.

10 - A leggere con attenzione la memoria che Chiara ci ha lasciato di alcuni dei momenti più significativi del suo cammino, sino alla consacrazione a Dio, avvenuta il 7 dicembre 1943, s'intuisce che si tratta del farsi presente di Dio nella sua vita, che progressivamente si manifesta chiamandola a una vocazione specifica che solo passo dopo passo rivela la sua vera natura e il suo decisivo significato. Mi limito a richiamare alcuni soltanto di questi momenti, che andrebbero attentamente vagliati, ciascuno e nella traiettoria che insieme disegnano: l'episodio dell'adorazione dell'Eucaristia, da bambina, con la preghiera a Gesù di venire nel suo cuore con tutta la Luce; la voce interiore con cui, mentre si reca per un atto d'amore a prendere il latte, Dio la invita a donarsi tutta a Lui, sino al viaggio – con l'Azione Cattolica in cui è formata – al Santuario di Loreto nel '39, con l'esperienza di sentirsi «schiacciata» dalla presenza di Dio in quella santa casa e l'intuizione dell'inedita strada cui, proprio guardando alla convivenza di Gesù, Maria e Giuseppe, è chiamata e in cui in molti la seguiranno. Il contatto con l'ambiente francescano e la sua adesione al Terz'Ordine costituiscono poi senz'altro il luogo propizio in cui la chiamata di Dio si fa più forte e chiara: con la scoperta (da Chiara significativamente definita «la folgore!») che «Dio la ama immensamente» e che il comandamento nuovo di Gesù compendia la volontà di Dio da vivere per essere santi, sino all'illuminazione – nei rifugi – del significato della preghiera suprema dell'*ut unum sint,* scelto come ideale totalizzante di vita; e poi dalla consacrazione a Dio vissuta come uno sposalizio, sino al manifestarsi imprevisto di Gesù Abbandonato come il segreto dell'unità e lo Sposo dell'anima (24 gennaio 1943). Cfr. il sintetico, ma assai puntuale racconto fatto da Chiara in uno scritto del 1950, *Ideale dell'unità,* pubblicato in C. Lubich-I. Giordani, *"Erano i tempi di guerra". Agli albori dell'ideale dell'unità,* Città Nuova, Roma 2007. Chiara stessa, lungo gli anni, ha formulato una presentazione organica dei "punti della spiritualità" in cui ha raccolto in successione – secondo la "logica" da lei sperimentata – i momenti qualificanti del cammino da lei fatto e da lei proposto, e ha parlato di una *Via Mariae* in cui essi, in qualche modo, sono

ti del suo progressivo manifestarsi – ravvisare il prender forma di un nuovo carisma nella Chiesa. Il che è comprovato (non senza i contrasti che segnano il cammino delle cose di Dio) da una serie convergente di eventi: lo stagliarsi (soprattutto a partire dalla consacrazione di Chiara a Dio il 7 dicembre 1943) dei punti-cardine di una originale via spirituale; l'aggregarsi spontaneo, per attrazione, di un certo numero di persone attorno a lei, desiderose – a vari titoli e con diverse intensità – di seguire con lei la via del Vangelo; l'accompagnamento e l'approvazione del Vescovo diocesano.

Ciò che, in particolare, viene ben presto in rilievo è la messa a fuoco, nell'esperienza evangelica che così si profila, del messaggio di Gesù attorno a due cardini che sono poi due sue parole attestate nei vangeli[11]: da un lato, l'unità chiesta da Gesù al Padre per i suoi nell'ultima cena (cf. Gv 17); dall'altro, la chiave per realizzarla: l'abbandono vissuto da Gesù in croce. Già qui, a ben vedere, è rinvenibile il

paradigmaticamente compendiati: si tratta senz'altro di due realtà che vanno approfondite per istruire una pertinente e globale fenomenologia dell'esperienza cristiana propiziata dal carisma dell'unità.

11 - Anche questo è un tratto qualificante dell'esperienza di Chiara: il riferimento alla Parola di Dio. Guardando alla sua esperienza risalta in modo chiarissimo che il nucleo incandescente del carisma e le idee-forza che lo esprimono sgorgano dalla Sacra Scrittura: così, per non fare che qualche esempio, l'*ut unum sint,* il grido d'abbandono, Dio Amore, il comandamento nuovo dell'amore reciproco…Tutto ciò riveste un preciso significato a livello teologico. E non solo nel senso che si disegna così un'esperienza cristiana nutrita della Parola, anzi per così dire pilotata dalla Parola, come mostra all'evidenza la pratica della "Parola di vita" che caratterizza fin dagl'inizi la giovane comunità, ma, prim'ancora, che la presenza viva di Gesù all'anima di Chiara si attua appunto mediante la Parola. Così, appunto, nell'incontro con il volto di Gesù Abbandonato, reso presente dall'attestazione del grido sulla croce, che giunge a fare di Lui il "personaggio vivo", anzi lo "sposo" cui Chiara vota per sempre la sua esistenza; o nell'esperienza di vedere illuminarsi le parole del testamento di Gesù, tanto da sentire chiaramente d'essere nata proprio per mettersi a servizio della loro realizzazione; o ancora il legame che viene intuito tra Gesù Abbandonato e l'unità... In tutto ciò si manifesta la dinamica peculiare non solo della sequela cristiana, ma della genesi di un carisma: dove l'azione dello Spirito Santo fa memoria delle Parole di Gesù (di Gesù intero, che è la Parola del Padre fatta carne) e guida nella pienezza della Verità, dischiudendo – come scrive von Balthasar – uno sguardo nuovo "sul centro" – direi, meglio ancora – "dal" centro della Rivelazione. Analogo e correlato discorso va fatto per la vita dei Sacramenti e in particolare per l'Eucaristia, che senza dubbio costituisce il cuore dell'esperienza cristiana di Chiara. Senza dire del riferimento al Vescovo che per Chiara, sin dal principio, è garanzia di fedeltà al Vangelo nella Chiesa. Tutto ciò è di significato decidente per l'istruzione della fenomenologia che ci occupa: perché in fondo di questo si tratta, realizzare per grazia il «non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me» (cf. Gal 2,20) secondo la specifica missione ecclesiale che a ciascuno è affidata. Assai utili (con essenziale bibliografia), per un primo reperimento dei testi più significativi di Chiara su ciascuno di questi punti: *La Parola di Dio,* a cura di F. Gillet, Città Nuova, Roma 2011; *Gesù Eucaristia*, a cura di F. Ciardi, Città Nuova, Roma 2014; *La Chiesa*, a cura di B. Leahy e H. Blaumeiser, Città Nuova 2018.

nucleo incandescente del viaggio mistico di Chiara[12]. Si tratta, infatti, di entrare, con Gesù e per il dono dello Spirito Santo, non individualmente ma a corpo e come popolo, nell'unità stessa che vivono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo nella Santissima Trinità. E ciò – s'intuisce in modo ispirato – è reso possibile e praticabile nell'esperienza di Gesù trasmessa dalla Chiesa partecipando a quella morte a sé per vivere in Dio la cui via è segnata da Gesù nell'abbandono sulla croce. È Gesù Abbandonato infatti – come lo riconosce e lo chiama con un nome sin qui sconosciuto nella spiritualità e nella dottrina cristiana – la "via vivente" (cf. Eb 10,20) di quell'unità che è partecipazione alla vita della Santissima Trinità.

L'avventura cristiana che da qui prende via via forma, si sviluppa e rapidamente si propaga è in verità già essa stessa una prima tappa del viaggio mistico di Chiara perché, grazie ad essa, la presenza di Gesù risorto (e asceso alla destra del Padre) alla Chiesa e alla storia si fa percepibile ai sensi dell'anima e realizzabile comunitariamente nella propria vita di tutti i giorni. Non è forse un caso che proprio il 1943, l'anno della consacrazione a Dio di Chiara che lei stessa riconosce come data d'inizio del Movimento dei Focolari (7 dicembre), sia l'anno della promulgazione dell'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII[13]. Nell'esperienza evangelica

---

12 - Per una ricostruzione storico-carismatica della messa a fuoco di questi due cardini del carisma, nella loro inscindibile relazione, ci si può rifare in particolare a due testi di Chiara stessa: *L'unità e Gesù abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984; *Il grido,* cit.; nonché *L'unità,* a cura di D. Falmi e F. Gillet, Città Nuova, Roma 2015, *Gesù abbandonato,* a cura di H. Blaumeiser, Città Nuova, Roma 2016. Per una lettura teologica del significato del configurarsi di questo nucleo dinamico del carisma, mi permetto rinviare al mio recente contributo in G. Rossé - P. Coda, *Il grido d'abbandono. Scrittura Teologia Mistica*, (Tracce di Teologia, 2) Istituto Universitario Sophia - Città Nuova Ed., Roma 2020, parte III. L'autocoscienza di Chiara è limpida e perseverante in proposito, come si può costatare ad esempio nel cit. *L'unità e Gesù abbandonato*, che tematizza specificamente questo legame. In esso, viene ripresa un'affermazione risalente al 1948, contenente una metafora che resterà costante nella presentazione del carisma da parte di Chiara: «Il libro di luce, che il Signore va scrivendo nella mia anima, ha due aspetti: una pagina lucente di misterioso amore: Unità. Una pagina luminosa di misterioso dolore: Gesù Abbandonato. Sono due aspetti di un'unica medaglia» (*ibid.*, pp. 66-67): il che significa anche che, se sulle due facce della medaglia vi sono scritte queste due parole del Vangelo (l'unità e il grido dell'abbbandono), lo spessore della medaglia è costituito da tutte le parole del Vangelo, che in questa chiave vanno interpretate e vissute. Chiara, dunque, può affermare con decisione, qualche pagina appresso: «Gesù è venuto sulla terra perché tutti siano uno. Gesù sulla croce e abbandonato ha pagato questa meta. Da noi vuole una mano per realizzarla: l'Opera di Maria ne ha fatto il suo scopo specifico. Lo potrà adempiere con Gesù Abbandonato, in Lui e per Lui. Il carisma del Movimento è sceso dal Cielo con la precisa intenzione dello Spirito Santo di portare avanti la causa di Gesù, che la Chiesa da sempre persegue: l'"*ut omnes unum sint*"» (p. 69).

13 - Chiara inizialmente leggerà l'inedita esperienza che la luce di Gesù le dà di vivere, con spontanea e convinta adesione di fede al Magistero, attraverso la lente d'interpretazione (peraltro né esclusiva né definitiva) della dottrina del Corpo di Cristo ivi sviluppata da Papa Pacelli. Tanto da giungere ad annotare, nei suoi appunti risalenti al 1950: «Oggi ho letto parte della "Mystici Corporis". È nata dal cuore del "Dolce Cristo in terra" nel '43, l'anno in cui il Signore illuminava le prime focolarine sul nostro Ideale. E il no-

vissuta da Chiara e dalla comunità nella sequela di Gesù che si va formando attorno a lei, diventa in effetti esperibile la presenza di Gesù dove sono due o più riuniti nel suo Nome (cf. Mt 18,20) e con ciò si storicizza la realtà della Chiesa come Corpo di Cristo in coloro che, secondo il comandamento che Gesù chiama "suo" e "nuovo", si amano l'un l'altro come egli stesso li ha amati (cf. Gv 13,34 e 15,12). È Chiara stessa a registrare il "salto di qualità"[14] – così lo definisce – che lei e le sue prime compagne avvertono nel momento in cui, impegnandosi a vivere con un patto l'amore reciproco tra loro sulla misura dell'amore di Gesù, hanno percepito che la loro vita cristiana accedeva a un nuovo livello di intensità, a partire dai cui effetti (gioia, pace, libertà, ardore, fortezza, perseveranza… si possono citare, in proposito, i «frutti dello Spirito» di cui parla l'apostolo Paolo, cf. Gal 5,22) potevano riconoscere nei fatti che veramente Gesù risorto era in mezzo a loro, impregnava la loro esistenza e le inviava a testimoniare a tutti questa vita nuova. È questa l'esperienza – quasi la scoperta sperimentale – di quella presenza di Gesù che Chiara chiama «Gesù in mezzo»[15]: il manifestarsi e il farsi percepibile, ai sensi dell'anima, di Gesù risorto in persona come frutto del convergere, nell'amore reciproco e verso tutti dei discepoli, della sua presenza resa oggettivamente fruibile nella Chiesa attraverso la sua Parola, i Sacramenti e al culmine l'Eucaristia, il Ministero ordinato.

---

stro Ideale – lo vedo sempre più chiaramente – non è che un'iniezione divina perché il Corpo Mistico, cioè la Chiesa, viva con pienezza la sua vita divina. Per questo sono nati i focolari che, nell'unità di "dove due o più…", offrono Gesù fra i fedeli per far dei fedeli tutti altrettanti Gesù, membra vive e "sane" del Corpo Mistico. L'Enciclica del Corpo Mistico è stupenda. Per me nulla vi è che superi il Vangelo e le Encicliche papali. […] Farò un commento sulla "Mystici Corporis"». In verità, quello di Chiara, sarà un commento incarnato e dispiegato nella sua vita e nella sua missione ecclesiale generata da uno specifico carisma e indirizzata alla generazione di quell'opera nuova, nella Chiesa e a servizio della sua missione nel mondo, che è l'Opera di Maria. Così che, ad esempio, già nel *Paradiso '49* la visione di Chiesa che viene espressa è assai più ampia e universale di quella descritta nella *Mystici Corporis:* di fatto anticipando molte delle prospettive del Vaticano II, come a fatti mostrerà l'incarnazione di tali prospettive (ecclesiologia di comunione, co-essenzialità di doni gerarchici e di doni carismatici, dignità e vocazione dei laici, collegialità, ecumenismo, dialogo interreligioso…) anche grazie alla spinta del carisma dell'unità.

14 - È una costante della testimonianza e del pensiero di Chiara, che andrebbe adeguatamente approfondita. Se ne trova traccia sin dai "primi tempi" del Movimento. Così ad es. Chiara ne dà conto nel suo libro *L'unità e Gesù Abbandonato*, cit., richiamando alcune di quelle testimonianze: «Ecco, in una lettera del '47, una definizione dell'unità, data dopo averla sperimentata: "Oh! L'unità, l'unità! Che divina bellezza! Non abbiamo parole umane per dire che cosa sia! È Gesù". In una lettera, poi, del '48 si legge ancora: "L'unità! Ma chi potrà azzardarsi a parlare di essa? È ineffabile come Dio! Si sente, si vede, si gode ma… è ineffabile! Tutti godono della sua presenza, tutti soffrono della sua assenza. È pace, gaudio, amore, ardore, clima di eroismo, di somma generosità. È Gesù fra noi!"» (pp. 33-34).

15 - Cfr., per una scelta di testi, C. Lubich, *Gesù in mezzo,* a cura di J. Povilus e D. Falmi, Città Nuova, Roma 2019.

Bisogna sostare teologicamente con attenzione su questo fatto e sull'autocoscienza, in Chiara, che ne è l'attestazione. Perché si tratta di qualcosa d'importante nella fenomenologia di questa esperienza e d'inedito – a mio avviso, ma ciò va studiato – nella teologia della mistica. In questo caso, infatti, i "sensi spirituali" ben noti alla tradizione mistica cristiana[16] non sono attivati in relazione alla percezione della presenza di Dio, in Cristo e mediante lo Spirito Santo, nell'interiorità della singola anima, ma in relazione alla percezione della presenza di Gesù presente fra «due o più» (cf. Mt 18,20), e cioè nella comunità e nella storia[17]. Ciò sottolinea che qui sta accadendo qualcosa di nuovo: benché da sempre custodito nelle viscere dell'evento cristiano.

3. "In un oceano di Luce"[18]

Di qui si può intuire a posteriori qualcosa della logica divina – umanamente imprevedibile perché del tutto gratuita – che illumina l'accadere della seconda

16 - Sul concetto di "sensi spirituali" cf. M. Canévet, «*Sens spirituels*», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XIV, pp. 598-617; e sulla sua attualità e portata, G. Zurra, *"I nostri sensi illumina". Coscienza, affetti e intelligenza spirituale*, Città Nuova, Roma 2009.

17 - In una pagina del 22 settembre 1951, Chiara annota: «Nella via dell'unità "si sente", nel senso che si avverte, se l'unità c'è o non c'è. Infatti la via dell'unità è anche mistica. E come si sente (quasi che l'anima avesse i sensi) se c'è unità tra la propria anima e un'altra, così nella preghiera si sente se l'anima nostra è in intimità con Dio». Su questa attestazione ha da appuntarsi con attenzione lo sviluppo della nostra fenomenologia.

18 - «Comprendo che Iddio ha dato a me sola la Luce dell'Unità e m'ha mostrato – fino a farmi morire in un oceano di Luce (che raramente è compresa da altri) – in tutta la sua vastità l'essere e la legge e la vita dell'universo: nella sua vastità e nei suoi particolari» (1 ottobre 1949). La metafora della Luce (in riferimento a Dio, a Gesù Abbandonato, all'Unità) è centrale nell'esperienza, nel pensiero e nell'azione di Chiara. Luce, nel lessico di cui ella fa uso, è sinonimo del latino *Claritas* che, soprattutto nel vangelo di Giovanni, traduce il greco δόξα, traduzione a sua volta dell'ebraico כ֣בוֹד; così, al culmine, là dove, nella preghiera di Gesù al Padre nell'ora dell'ultima cena, Egli chiede: «E la gloria che tu [Padre] hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano uno come noi siamo uno» (17,21). Ora, nella percezione mistica di Chiara – cito una sua affermazione soltanto, dell'estate del '49 – «Gesù Abbandonato è la Santità perché dall'anima squarciata dall'abbandono sprigiona la Luce di Dio, la Luce: Dio». Gesù Abbandonato, dunque, è riconosciuto come la sorgente permanente di quella Luce che se, da un lato, è lo Spirito Santo, dall'altro, in quanto in noi ricevuta e vissuta nel reciproco amore e verso tutti, è l'irradiazione/incarnazione della verità e della vita di Gesù stesso tra gli uomini: se, infatti, Gesù ha detto: «Io sono la Luce del mondo» (cfr. Gv 8,12), ha anche detto: «Voi siete la Luce del mondo» (cf. Mt 5,14). Cfr. l'intenso saggio biblico, che prende ispirazione precisamente dalla testimonianza di Chiara Lubich, di G. Porrino, *Le poids et la gloire. Splendeur de Dieu, splendeur de l'homme, de la Genèse aux Psaumes*, (Lectio divina), Les Editions du Cerf, Paris 2016.

tappa del viaggio mistico di Chiara: quella che va sotto il nome di "Paradiso '49"[19]. In questa seconda tappa il salto di qualità è ancora maggiore. Si tratta, infatti, di un'esperienza mistica con tutti i crismi della dottrina classica. Perché anche qui il dato originante è che la regia dell'esperienza è tutta nelle mani di Dio che, proprio così, essendone il protagonista, eleva nella grazia la persona a un'esperienza di Sé che esorbita dalle possibilità della creatura introducendola, in Cristo e mediante lo Spirito, nelle profondità della sua stessa vita divina.

Ma l'esperienza del "Paradiso '49" fatta da Chiara nel seno del Padre ha una particolarità: nasce – come noto – sulla base di un "patto"[20] che ella propone e

19 - Sul significato e i tratti salienti dell'esperienza mistica vissuta da Chiara, con Igino Giordani, le sue prime compagne e i suoi primi compagni, nell'estate del '49, si veda AA.VV., *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich. Percorsi interdisciplinari*, (Studi della Scuola Abbà), Città Nuova, Roma 2012. Sinora sono state pubblicate soltanto la parte iniziale (vedi appunto il *Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich*, cit.) e alcune pagine del *Paradiso '49* in vari scritti di Chiara e in studi della Scuola Abbà sulla sua esperienza e il suo pensiero: per avere uno sguardo d'insieme ci si può rifare a un breve testo del 1961, pubblicato nel 2008, in cui Chiara stessa ne ha offerto un condensato: C. Lubich, *"Paradiso '49"*, in «Nuova Umanità», XXX (2008/3) 177, pp. 285-296; e a un altro del 1969, pubblicato nel 2019: C. Lubich, *Paradiso '49. Una narrazione vent'anni dopo,* in «Nuova Umanità», XLI (2019) 234, pp. 15-34; cfr. anche la presentazione da lei datane ai giovani del Movimento dei Focolari: *"Vi dono il Paradiso"*, in «Unità e carismi» (2010/4), pp. 3-11. Per una contestualizzazione storica cfr. *Verso un'estate di luce. La cornice storica dell'esperienza mistica di Chiara Lubich nel 1949*, (Studi della Scuola Abbà) Città Nuova, Roma 2019. Cfr., per una significativa rassegna di colpi di sonda nell'universo mistico dischiuso in questa esperienza, *Paradise. Chiara Lubich's Mystical Journey*, a cura di D. Mitchell, New City Press, Hyde Park (NY) 2020. Si possono richiamare inoltre i seguenti testi programmatici che illustrano il portato teologico del *Paradiso '49*, essendo proposti dai due più autorevoli apripista del pensiero custodito nello spazio di luce dischiuso dal carisma dell'unità, K. Hemmerle e G.M. Zanghì: di Hemmerle, *Leben aus der Einheit: Eine theologische Herausforderung*, a cura di P. Blättler, Herder, Freiburg i.B. 1995, che risulta come un'estensione in linguaggio universale del suo *L'ontologia del "Paradiso '49"*, cit.; tr. it., *Partire dall'unità*, cit.; di G.M. Zanghì, *Gesù Abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Rom 2008 e *Leggendo un carisma. Chiara Lubich e la cultura,* Città Nuova, Roma 2013.

20 - Anche in questo caso ci troviamo di fronte a una qualifica specifica dell'esperienza cristiana propiziata dal carisma dell'unità: il "patto". Quale che ne sia l'origine, nel pensiero e nella prassi di Chiara, è in ogni caso evidente che la dinamica del "patteggiare" implica l'estendere a coloro che sono coinvolti nel patto il riferimento fondante a Dio e alla decisione di compiere insieme la sua volontà: così che il patto tra coloro che lo patteggiano è espressione del Patto con cui Dio stesso ha stretto alleanza con il suo Popolo, in una dimensione che è per sé comunitaria e storica. Abbiamo dunque a che fare con un "fondamentale" dell'esperienza della Rivelazione. Da notare, poi, che il "viaggio mistico" di Chiara nell'intero suo percorso è segnato, nei momenti salienti, da questo patteggiare con chi, insieme a lei, cammina in Cristo nella stessa divina avventura: così, per primo, il "patto dell'amore reciproco", che provoca il salto di qualità nell'esperienza di vita cristiana che s'è detto e che è di continuo ravvivato dal "patto di misericordia"; così il "patto di unità" con Igino Giordani, Foco, che apre le porte del Paradiso e con Pasquale Foresi (di cui poi diremo) che dà inizio all'incarnazione del carisma; così, infine, il patto sigillato nella Scuola Abbà perché, sul "nulla d'amore" della propria cultura e del proprio pensare, lo Spirito Santo possa generare il "pensiero di Cristo" (cf. 1Cor 2,16). Un altro sentiero da percorrere nella nostra fenomenologia.

vive con Igino Giordani[21]. Non più semplicemente il "patto dell'amore reciproco"[22], che già ella vive con le sue prime compagne e i suoi primi compagni, ma un "patto di unità": il che significa – come Chiara spiega a Giordani – offrire insieme il proprio "nulla d'amore"[23], e cioè l'apertura completa della propria esistenza sulla misura di Gesù Abbandonato, a Gesù presente realmente nell'Eucaristia perché sia Lui a generare quell'unità tra loro, in Lui, che è secondo il disegno d'amore del Padre: l'unità stessa della Trinità. La narrazione di ciò che avviene come frutto imprevedibile (grazia!) del "patto di unità", è appunto la testimonianza del viaggio mistico in cui Dio guida Chiara a partire da questo patto e sul fondamento permanente di esso. Non si tratta di un evento accaduto il 16 luglio del 1949 per poi trascorrere nel passato di ciò che è stato e non è più, ma di un evento che apre a una situazione nuova dell'esperienza, in Gesù, di Dio Trinità in Sé e della sua presenza tra noi. *Come in Cielo*, appunto, *così in terra*.

D'altra parte, e proprio per questo, il soggetto di questo viaggio mistico non è solo Chiara: ma, in lei e con lei, è Igino Giordani, sono le prime compagne e i primi compagni che con lei partecipano dell'esperienza, ma sono anche tutti coloro che via via si sono associati e si associano al patto di unità[24]. Chiara, infatti, nel suo

---

21 - Sulla figura di Igino Giordani – scrittore, saggista, uomo politico –, che Chiara Lubich considera cofondatore del Movimento dei Focolari, e sulla sua vasta e profonda opera letteraria, basti rinviare a T. Sorgi, *Igino Giordani. Storia dell'uomo che divenne Foco*, Città Nuova, Roma 2014 (con accurata bibliografia); tra le sue moltissime opere, è sufficiente leggere quelle a carattere autobiografico, come *Diario di fuoco* (Roma, Città Nuova 1980), e *Memorie di un cristiano ingenuo* (Città Nuova, Roma 1981), per rendersi conto della caratura umana, spirituale e mistica della sua persona.

22 - Cfr., per una rassegna, C. Lubich, *L'amore reciproco,* a cura di F. Gillet, Città Nuova, Roma 2013.

23 - Sul significato pregnante di questa espressione (che va collegata all'espressione "Nulla-Tutto dell'Amore" riferita al Verbo di Dio rivelato escatologicamente in Gesù Abbandonato), espressione senz'altro centrale nel *Paradiso '49*, cfr. P. Coda – J. Tremblay – A. Clemenzia (edd.), *"Il Nulla-Tutto dell'Amore". La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova – Istituto Universitario Sophia, Roma 2013; S. Mazzer, *"Li amò sino alla fine": il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014.

24 - L'intenzionalità stessa dell'esperienza di Luce del '49 è infatti quella di "comunicare" (un'altra parola chiave del racconto) le Realtà viste e sperimentate in questo "viaggio" a coloro che, insieme con Chiara, lo vivono in quanto vi partecipano attraverso il patto: e cioè Igino Giordani, Foco, subito appresso le prime compagne e, in prospettiva, tutti coloro che saranno chiamati a condividere questa esperienza. Non si tratta, semplicemente, di comunicare quanto Chiara ha contemplato, ma di *comunicare l'evento stesso della contemplazione* vissuto dall'Anima e cioè di comunicare Dio stesso. La contemplazione vissuta da Chiara, infatti, essendo scaturita dal "patto" in Gesù Eucaristia e avendo nell'Anima il suo soggetto che è un "io" (quello di Cristo) che è un "noi" (quello della Chiesa), è un fatto insieme personale e collettivo: è, dunque, l'"eredità" (per dirla con la parola biblica di cui spesso s'avverte l'eco nelle parole di Chiara) che di diritto appartiene a chi entra a vivere il patto. In altre parole e con significato pieno, è l'"eredità" che per sé appartiene alla Chiesa in virtù della redenzione operata da Gesù e che la Chiesa sperimenta già nella sua esistenza terrena quando, vitalmente, si realizza per ciò che è: Corpo e Sposa di

racconto del viaggio mistico, parla in prima persona – perché ne è lei la testimone –, ma parla anche a nome di quell'essere «un cuor solo e un'anima sola» (cf. At 4,32), in Gesù, che nasce dal patto: «l'Anima», così Chiara definisce questo "noi" che è essere "uno" in Cristo. Nell'Anima ciascuno è presente in Gesù, nella sua irrepetibile identità, in ciascun altro. Partecipando così alla vita della Trinità. Così che Chiara – con felice neologismo – parla di «trinitizzazione», in Gesù, di chi partecipa alla grazia di Dio che accade nel patto di unità[25].

Cristo. Ora, la comunicazione che s'attua attraverso il racconto fatto da Chiara mostra d'avere in sé, per grazia carismatica, l'efficacia di rendere effettivamente partecipi delle realtà via via da lei sperimentate. Chiara, sin dall'inizio, lo sottolinea con chiarezza e semplicità: «Ho comunicato questo alle focolarine le quali mi facevano una così grande unità da aver l'impressione di veder anch'esse ogni cosa». E spiega: «Io non vedevo con gli occhi del corpo, quindi, se spiegavo bene ciò che andava succedendo, le focolarine vedevano come vedevo io, perché vedevano, come me, con i sensi dell'anima». Questo fatto dice che il racconto fatto da Chiara, intenzionalmente, ha lo scopo – intrinseco alla natura stessa dell'esperienza che sta facendo e della contemplazione che vive – di comunicare ad altri la stessa Realtà. Dunque, l'esperienza mistica con cui qui si ha a che fare è, appunto, realmente mistica (poiché scaturisce dalla libera e gratuita azione di Dio, è *gratia gratum faciens,* per dirlo nel linguaggio della Tradizione) e realmente ed esplicitamente ecclesiale (poiché coinvolge il "dove due o più" in Cristo: l'Anima che è la Chiesa). Il racconto che ne offre Chiara si può comprendere, nella logica ad esempio degli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola, come un testo performativo che chiede d'essere vissuto per essere compreso e assimilato attraverso una guida che introduca nel suo significato e nella sua esperienza. Bisogna anzi, in definitiva, pensare alla stessa logica kerigmatica dei Vangeli: dove il racconto è attualizzazione, nello Spirito del Cristo risorto, dell'avvento del Regno di Dio nel cuore e nell'esistenza di chi l'accoglie.

25 - Chiara stessa così illustra il significato di questo lemma e dell'evento di grazia che esprime: esso «vuol dire che, poiché si patteggia unità, si è uno, si è l'Anima, ma che ognuno, distinguendosi, è Anima, ognuno è l'Anima: si è, cioè, a mo' della Trinità». In queste brevi parole è racchiusa la specificità dell'esperienza mistica vissuta e trasmessa da Chiara. Occorre sviscerarla a livello fenomenologico e insieme interpretarla a livello ontologico (ecco l'ontologia trinitaria) e declinarla nei vari ambiti disciplinari e d'incarnazione del Vangelo. Sta tutto qui il *proprium* dell'esperienza cristiana propiziato dal carisma dell'unità: si tratta infatti di quella reciprocità o meglio pericoreticità delle coscienze, istituita dalla rivelazione della Trinità, di cui abbiamo detto nella nota 4. S. Mazzer, con stringata pertinenza, ne ha dischiuso il contenuto centrale in questi termini: «Il parlare di *trinitizzazione* fa intuire che si tratta di un evento costituito innanzi tutto come dono gratuito: si pone cioè come determinazione e compimento dei legami intersoggettivi ma non come qualcosa di *naturalmente ovvio* e nemmeno come qualcosa che andrebbe, per così dire, a sovrapporsi a una comprensione della relazione pensata a monte di questo stesso dono. (…) Parlare di *trinitizzazione* dei legami, mentre assicura a tale evento la qualità di *dono proveniente dalla Trinità stessa* in virtù dell'incarnazione del Figlio e della di lui morte e risurrezione, intende però sottolineare con altrettanta forza la non allusività di quanto il lemma afferma: i legami intersoggettivi, allorché accolgono e si lasciano liberamente *determinare dalla forma dell'agápe trinitaria,* sono, per grazia, realmente *trinitizzati,* e cioè sono reale *esperienza*, cristologicamente mediata e pneumatologicamente donata, della partecipazione alla vita stessa di Dio» (S. Mazzer, «*Li amò fino alla fine». Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, cit., p. 800); cfr. Id., *La "trinitizzazione": per un'ermeneutica teologica*, in «Sophia», VII (2015/1), pp. 28-43.

Ma qual è il contenuto essenziale del "viaggio mistico" del "Paradiso '49"? Evidentemente non è possibile rispondere qui in poche battute, perché si tratta dell'illustrazione narrativa di una esperienza di Dio molto ricca, con molteplici riflessi spirituali, dottrinali, culturali e sociali, ancora in gran parte da sviscerare. In estrema sintesi, possiamo evidenziare alcune grandi realtà di primaria rilevanza teologica nel racconto di Chiara che, in fondo, esplicitano e illuminano dall'alto, da Dio Trinità, il nucleo incandescente dell'esperienza cristiana già accesa dalla Grazia: la contemplazione di Dio in Dio come Trinità che è Amore; Maria, e in lei la creazione redenta e trasfigurata, come "quarta nella Trinità"; la creazione, tra protologia ed escatologia, come evento d'amore; Gesù Abbandonato come chiave d'intelligenza del mistero di Dio Trinità e di tutta la realtà creata in Lui; la vocazione del cosmo e della storia partecipare alla Vita trinitaria come "trinitizzazione"; l'interpretazione del male e dell'inferno, in Gesù Abbandonato, come "realtà dell'irrealtà"; la partecipazione dell'Anima, come Chiesa, alla missione di Cristo... Queste Realtà ritornano, nello snodarsi del viaggio mistico di Chiara, in perfetta coerenza a quanto preannunciato sin dall'inizio, ma in forma sempre più profonda mano mano che si penetra, partecipandovi, alle profondità della vita di Dio Trinità. Si tratta di una contemplazione teo-cosmo-antropica che si tiene meravigliosamente insieme e che tutta si dispiega nella Luce dell'*ut unum sint*, del grido dell'abbandono, del *fiat* di Maria.

Mi limito in questa sede a due sole annotazioni. In primo luogo, va rilevato il fatto che non si tratta, nel viaggio mistico di Chiara, di una contemplazione intellettuale delle verità eterne della Rivelazione di Dio, ma di partecipazione al dispiegarsi – per dirla con l'apostolo Paolo – del "*mystérion*" in Lui da sempre nascosto e squadernato in Gesù Cristo nella pienezza dei tempi per realizzarsi via via nella storia grazie all'azione incessante dello Spirito. Dunque – come avviene nelle esperienze mistiche più profonde – di partecipazione ai misteri della vita e della missione di Cristo alla sua Chiesa, sua Sposa, si tratta[26]: tanto che Chiara – con linguaggio densamente ontologico – definisce ognuno dei momenti sperimentati

26 - Il *Catechismo della Chiesa Cattolica,* riproponendo la dottrina tradizionale, insegna che «tutta la vita di Cristo è *mistero»* ed è illuminata dai misteri dell'incarnazione e della Pasqua, offrendosi a noi come mistero di rivelazione, di redenzione e di ricapitolazione (cfr. nn. 512 ss.); così «tutto ciò che Cristo ha vissuto, Egli fa sì che noi possiamo viverlo in Lui e che Egli lo viva in noi», e cita in proposito S. Giovanni Eudes: «Noi dobbiamo sviluppare continuamente in noi e, in fine, completare gli stati e i misteri di Gesù. Dobbiamo poi pregarlo che li porti lui stesso a compimento in noi e in tutta la sua Chiesa. [...] Il Figlio di Dio desidera una certa partecipazione e come un'estensione e continuazione in noi e in tutta la sua Chiesa dei suoi misteri mediante le grazie che vuole comunicarci e gli effetti che intende operare in noi attraverso i suoi misteri. E con questo mezzo egli vuole completarli in noi» (n. 521; *Le royaume de Jésus*, 3, 4: *Oeuvres complètes*, v. 1 [Vannes 1905] p. 310-311). Proprio di questo si tratta nell'esperienza di Chiara, con la peculiarità che il prisma di partecipazione al mistero di Cristo e, in Lui, della Trinità, è Gesù Abban-

lungo il suo viaggio mistico col termine di «Realtà»[27]. E ciò è tanto più realistico per il fatto che si tratta di una partecipazione al mistero della salvezza – la "divinizzazione" di cui parlano i Padri della Chiesa – che avviene a corpo e che, perciò, non può non avere una rilevanza ecclesiale, sociale, storica. «In seno al Padre – racconta Chiara – si conoscono tutti gli abitanti del Cielo e si capiscono le operazioni che Dio fa in noi, rivestendoci via via di divino».

Una seconda annotazione riguarda lo specifico profilo mariano che il viaggio mistico sin dall'inizio assume per poi via via dischiuderne tutto il significato. Tanto che, a ragione, Chiara finirà col dare il nome di Opera di Maria al Movimento spirituale e sociale che di qui prende forma, nome che sarà ufficialmente approvato dalla Chiesa. Non si tratta di un semplice fatto devozionale, ma di qualcosa di assai profondo. Se, infatti, l'essenziale della missione di Gesù è portare la vita del Cielo in terra, se questa vita è quella di Gesù stesso comunicata al suo Corpo che è la Chiesa (e, per essa, a tutta l'umanità), ne deriva che l'esercizio della maternità divina di Maria, per cui ella è Madre di Cristo, vero Dio e vero uomo, e in Lui di tutti, è dimensione fondamentale e irrinunciabile della storia della salvezza. Ora – questa l'esperienza in cui Chiara via via è introdotta da Dio nel suo viaggio mistico – quella maternità divina che Maria ha esercitato in rapporto al Gesù storico e che, ai piedi della Croce, è stata misticamente dilatata in rapporto a tutti coloro che, in Lui, "il primogenito", sono chiamati a diventare figli e figlie dell'unico Padre nello Spirito Santo, trova proprio nel carisma confidato a Chiara – il carisma del "dove due o più", il carisma dell'"unità" – una efficace espressione ecclesiale e storica in relazione alla edificazione del Corpo mistico di Cristo, e cioè in rapporto alla "trinitizzazione" dell'umanità in Cristo. Per questo – come Chiara spiegherà e come si precisa nel disegno del profilo del Movimento dei Focolari approvato dalla Chiesa Cattolica nei suoi Statuti – l'Opera di Maria altro non è che la presenza e l'opera,

donato e che la partecipazione avviene a corpo, come Chiesa. Tutto ciò apre la strada a uno splendido approfondimento.

27 - Si tratta di una verifica esistenziale del noto asserto di San Tommaso d'Aquino secondo cui «*actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*» (S.Th., II-II, q. 1, a. 2 ad 2um), in sintonia con l'esperienza che l'anima secondo San Giovanni della Croce compie quando passa dalle verità trasmesse dalla fede e rivestite con l'argento della dottrina all'oro della loro sostanza che è Dio stesso (cfr. *Cantico spirituale,* strofe 11 e 12): «*Descubre tu presencia,/y máteme tu vista y hermosura;/mira que la dolencia/de amor, que no se cura/sino con la presencia y la figura. /¡Oh cristalina fuente,/si en esos tus semblantes plateados/ formases de repente/los ojos deseados /que tengo e mis entrañas dibuados!* (Scoprimi la tua presenza/ e m'uccida la tua vista e bellezza;/ guarda che la sofferenza/ dell'amore, che non si cura/ se non con la presenza e la figura./ Oh fonte cristallina!/ se in queste tue sembianze argentate/ prendessero forma d'improvviso/ gli occhi desiderati/ che tengo nelle mie viscere abbozzati» (*Opere*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1975).

nello Spirito Santo, di Maria nel compiersi della storia della salvezza attraverso la Chiesa per l'umanità. Così lo spiega Chiara nel 1964:

> «Quando Maria era sulla terra la sua opera non è stata, per esempio, fondare un Ordine religioso, un convento: è stata Gesù. L'opera di Maria che vive nell'Opera di Maria è Gesù in mezzo, quindi Gesù in mezzo a noi ci fa essere Maria. Lui è l'opera di Maria o meglio: ciò che l'Opera di Maria frutta è che ci fa essere noi opera di Maria, Maria. (…) Noi dobbiamo dare Gesù al mondo»[28].

4. "In Lui tutta la terra con l'Umanità"[29]

Giungiamo così alla terza tappa del viaggio mistico descritto dall'avventura evangelica di Chiara. Ed è proprio questa terza tappa che ci permette di guadagnare, con uno sguardo sintetico, il secondo punto di vista nell'interpretazione della mistica di Gesù vissuta da Chiara che abbiamo enunciato all'inizio del nostro percorso: la comunicazione e trasmissione di questa stessa esperienza, nel grande solco della tradizione ecclesiale, come lievito di rilancio della missione della Chiesa e di trasformazione della storia.

Se infatti ci poniamo la domanda: ma quand'è che il viaggio mistico dell'estate '49 giunge al suo termine? stando alla testimonianza che ne dà Chiara, dobbiamo riconoscere che c'è senz'altro una data precisa che, a prima vista, sembra concludere l'esperienza del "Paradiso '49". Si tratta del 20 settembre 1949, quando Chiara, dovendo abbandonare i luoghi dove ha vissuto a Tonadico, sulle montagne trentine, il suo viaggio mistico, per tornare ormai in città alla vita di tutti i giorni, scrive la celebre pagina: «Ho un solo Sposo sulla terra: Gesù Abbandonato: non ho altro Dio fuori di Lui. In Lui è tutto il Paradiso con la Trinità e tutta la terra con l'Umanità».

Il passaggio è vertiginoso: dal Cielo alla terra. Chiara lo vive d'impeto, pur nello schianto, percependo con nettezza nell'anima che Dio non s'identifica con «l'oceano di Luce» in cui pure l'ha rapita: ma con Gesù Abbandonato, il Verbo di Dio che s'è fatto carne sino al grido d'abbandono, identificandosi così «una volta per sempre» con l'umanità che soffre, che lotta, che cerca, che invoca, che piange, che spera... Di conseguenza, ancora una volta, e ancor più consapevolmente, sceglie

---

28 - *Conversazione alla Scuola di formazione per focolarine*, Grottaferrata, 26 febbraio 1964. Cf. C. Lubich, *Maria,* a cura di B. Leahy e J. Povilus, Città Nuova, Roma 2017 (con bibliografia scelta alle pp. 161-162). Ci troviamo qui di fronte a un altro – ed essenziale – "fondamentale" dell'esperienza cristiana propiziata dal carisma dell'unità. Mi permetto rinviare, per un primo sguardo, al saggio *Il posto di Maria nell'ontologia trinitaria della salvezza*, in «Ephemerides Mariologicae», 68 (2018), pp. 437-458.

29 - «Ho un solo Sposo sulla terra: Gesù Abbandonato: non ho altro Dio fuori di Lui. In lui è tutto il Paradiso con la Trinità e tutta la terra con l'Umanità» (20 settembre 1949).

Lui e Lui solo per seguirlo là dov'Egli si trova. È questa la *magna charta,* d'ora innanzi, del viaggio mistico di Chiara e con Lei dell'Opera di Maria. Per Gesù Abbandonato Chiara è entrata come "Anima" nel seno del Padre; per amore di Gesù Abbandonato torna all'umanità senza lasciare quel "luogo" in cui Gesù l'ha portata: perché il cuore di Dio, in Gesù Abbandonato, è proprio *questa* umanità. La "legge" divino-umana che Chiara ha scoperto nel seno della Trinità è che quanto più entri in Dio, tanto più esci verso l'uomo.

Siamo dunque in una fase nuova. In Chiara è ormai matura la coscienza che la sua missione (che le verrà confermata dalla Chiesa, anche se non senza un lungo e doloroso periodo di sospensione negli anni seguenti) è comunicare la Luce che ha ricevuto: non solo, come ha fatto sinora, a chi con lei ha vissuto l'esperienza del Paradiso, ma a tutti. Si tratta di "trinitizzare", e cioè di plasmare e impregnare della vita trinitaria di Dio, le relazioni tra le creature umane e nella casa comune, ovunque e in qualunque forma si esprimano. È continuare l'Incarnazione di Gesù, il Verbo del Padre Amore, che ha raggiunto il suo vertice in Gesù Abbandonato e si espande nel mondo attraverso la Chiesa e l'azione universale dello Spirito Santo. È questo – comprende Chiara – il condensato e il lascito del viaggio mistico che Dio le ha fatto vivere.

Di qui l'urgenza gioiosa e impellente di comunicare la Luce – performativa e plasmatrice di vita nuova a livello antropologico, sociale, culturale – ricevuta, perché Gesù nasca e cresca e porti frutto nei cuori, nelle menti, nelle opere dell'uomo: là dov'Egli, per e in Gesù Abbandonato, già si trova. Per mettere in atto questa "rivoluzione evangelica", Chiara è spinta da Dio a mettere a fuoco due realtà: la novità e potenza evangelica della via e della vita che Gesù le ha dischiuso; il significato e la portata teologica, culturale e sociale della dottrina che così le è stata comunicata.

Per il primo aspetto, Chiara disegna via via i tratti di quella che ormai si staglia a tutto tondo come una via spirituale antica come il Vangelo ma proprio per questo nuovissima e attuale[30]. Ciò comporta un'affascinante e creativa attualizzazione della storia della spiritualità cristiana, con la messa in rilievo dei principali carismi che l'hanno illustrata e delle vie di sequela che essi hanno tracciato e insieme del ruo-

30 - Cfr. in merito, ad esempio, il testo programmatico, del 1950, conosciuto sotto il titolo *Guardare tutti i fiori,* sul quale si veda *Guardare tutti i fiori. Da una pagina del '49 di Chiara Lubich*, (Studi della Scuola Abbà) Città Nuova, Roma 2014, dove Chiara sottolinea che, in questa nuova via spirituale che è antica come il Vangelo, non si tratta soltanto di cercare "sé in Dio", e neppure soltanto "Dio in sé", ma "Dio in Dio". Qualche spunto sul significato di questo asserto nei miei: *La mistica cristiana come mistica trinitaria oggi*, cit., e *Trinidad y Antropología* /I – *Notas introductorias sobre el significado y el método*; e *Trinidad y Antropologia* /II – *Notas para una fenomenología teológica*, in AA.VV., *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*, CELAM, Bogotà 2014, 23-50; 125-151.

lo che, in sinergia "trinitaria" con essi, deve giocare oggi il carisma dell'unità[31]. In correlazione a ciò vi è la presa di coscienza e l'approfondimento della novità della dottrina che così si produce. Chiara ne è decisamente consapevole, come afferma ad esempio all'inizio di una pagina del 6 novembre 1949: «Il nostro Ideale non solo risolve i problemi umani ma porta una nuova teologia o, meglio, dà sviluppo ulteriore, perfeziona, completa la teologia e con essa l'ascetica, la mistica». Da qui la portata umanistica e l'impegno culturale e sociale che debbono caratterizzare – sottolinea Chiara – l'incarnazione della Luce ricevuta nel "Paradiso '49":

> «non solo una nuova teologia (basata sulla vita trinitaria vissuta nel Corpo mistico di Cristo), ma anche una scienza nuova, una sociologia nuova, un'arte nuova, una politica nuova, ecc.: nuove perché di Cristo, rinnovate dal suo Spirito. Questa Scuola aprirà un nuovo umanesimo dove veramente l'uomo è al centro, quest'uomo che è anzitutto Cristo e Cristo negli uomini».

Incarnazione: è questa, dunque, la parola chiave della terza tappa del viaggio mistico di Chiara che indirizza al suo fine il "viaggiare il Paradiso" vissuto e sperimentato da Chiara e in lei dall'"Anima" nel "Paradiso '49". L'Opera di Maria è stata forgiata in Paradiso a partire dal patto di unità. Ora, la Realtà da Dio comunicata nel Paradiso ha da diventare il lievito e il sale di una nuova umanità.

Quest'impegnativa missione chiede un nuovo passaggio, che la sigilli da Dio, e uno strumento adeguato. È ciò che comincia a realizzarsi con il patto di unità vissuto da Chiara, nella primavera del '50, con Pasquale Foresi[32] e con il prender forma

---

31 - Cfr. C. Lubich, *Cristo dispiegato nei secoli* (a cura di F. Ciardi), Città Nuova, Roma 1994; J. Castellano ocd, *Il castello esteriore. Il "nuovo" nella spiritualità di Chiara Lubich*, cit. Scrive Chiara negli Appunti del 1950: «Gesù è il Verbo di Dio incarnato. La Chiesa è il Vangelo incarnato. Così è la Sposa di Cristo […]. Ogni Ordine o Famiglia religiosa è l'incarnazione d'un "espressione" di Gesù, d'una sua Parola, d'un suo atteggiamento, d'un fatto della sua vita, d'un suo dolore, d'una parte di Lui […]. Come l'acqua si cristallizza in stelline di tutte le forme quando cade come neve sulla terra, così l'Amore assunse in Gesù la Forma per eccellenza, la Bellezza delle bellezze ("il più bello dei figli degli uomini"). L'Amore assunse nella Chiesa diverse forme e sono gli Ordini e le Famiglie religiose». Ora, per Chiara, Gesù Abbandonato è la scaturigine sempre viva della Chiesa, essendo "la Parola tutta spiegata" e la via che, nel soffio dello Spirito, la guida alla pienezza della verità e della vita. Occorre guardare a Lui: con una conversione radicale del cuore, della mente, dell'agire per amare Dio più che il carisma che Dio ha donato a ciascuno e per amarsi gli uni gli altri – in quanto famiglie carismatiche – come si amano le persone della SS.ma Trinità, sino cioè ad amare l'altro, il suo specifico carisma, la famiglia religiosa che lo incarna, più del proprio carisma e della propria famiglia spirituale. Così, solo così, si diventa ciò che si è per grazia: Chiesa carismatica e missionaria, costruendo senza più impaccianti autoreferenzialità l'irradiante "castello esteriore" della dimora di Dio con e tra gli uomini.

32 - Questo sarà, negli anni successivi, il compito essenziale per lo sviluppo dell'opera di Maria svolto da Pasquale Foresi in tutti gli ambiti dell'incarnazione del carisma dell'unità. Per un quadro generale, basti rinviare ad alcune sue opere: *Teologia della socialità*, Città Nuova, Roma 1965; *Conversazioni con i foco-*

della nuova Opera che sta nascendo nel cuore della Chiesa. L'8 novembre del '50 Chiara scrive infatti: «Il Signore mi ha chiamata a fondare un'Opera che sia l'otre nuovo in cui si raccolga il vino nuovo, cioè il nuovo Spirito che Egli ha suscitato sulla terra. Dall'otre dev'essere riversato sul mondo intero».

Inizia così l'edificazione in terra di quell'Opera nuova della Chiesa che è stata forgiata in Paradiso. Ecco tracciato, innanzi tutto, il profilo della vita del "focolare", la cellula della nuova Opera in tutte le sue diverse forme e declinazioni, in cui si è chiamati a vivere la vita trinitaria contemplata in Paradiso. Una vita che si precisa grazie al paragone con la dottrina spirituale di Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, descrivendo il compimento della mistica del "castello interiore" in quella del "castello esteriore"[33], dove l'unione con Dio fiorisce – attraverso il vivere la "triplice notte" (dei sensi, dello spirito, di Dio stesso) di Gesù Abbandonato – nell'unità con i fratelli in Gesù in mezzo. Senza questo non c'è storia né incarnazione del carisma.

Si stagliano poi i compiti molteplici nell'incarnazione del carisma dell'unità che vengono idealmente riconosciuti, in modo paradigmatico, alle persone che Chiara riconosce come co-fondatori dell'Opera di Maria già tra il 1949 e il 1950: Pasquale Foresi e Igino Giordani. Il primo, nel segno del Verbo che carne si è fatto (cf. Gv 1,14), chiamato ad accogliere da Chiara tutta la Luce che ella ha ricevuto da Dio traducendola in teologia, e cioè in dottrina; il secondo, in docilità al soffio dello Spirito Santo, chiamato a farsi portatore dello «Spirito d'Unità che soffia in mille sensi nel mondo». Annuncio profetico dei movimenti a largo raggio in cui si esprimerà nel corso dei decenni la missione dell'Opera di Maria, delle «inondazioni»[34]

Iarini, Città Nuova, Roma 1969; *Problematiche d'oggi nella Chiesa*, Città Nuova, Roma 1970; *Colloqui. Domande e risposte sulla spiritualità dell'unità,* Città Nuova, Roma 2009; *Luce che si incarna. Commento ai 12 punti della spiritualità dell'unità,* Città Nuova, Roma 2014; e, sulla sua figura e il suo ruolo, *L'unità si fa storia. Pasquale Foresi e il Movimento dei Focolari,* a cura di A. Droghetti, Città Nuova, Roma 2015; M. Zanzucchi, *In fuga per la verità. Pasquale Foresi. La biografia*. Prima parte (1929-1954), Città Nuova, Roma 2020.

33 - La metafora del "castello esteriore" per descrivere l'esperienza di Dio, in Cristo, nell'unità coi fratelli ricorre in Chiara, per la prima volta, negli Appunti mistici del '49-'50, ed è senz'altro di grande significato per cogliere ed esprimere, a un tempo, la continuità e la novità rispetto all'esperienza spirituale dell'unione con Dio descritta da Santa Teresa d'Avila con la metafora del "castello interiore". Cfr. J. Castellano Cervera, ocd, *Il castello esteriore. Il "nuovo" nella spiritualità di Chiara Lubich*, a cura di F. Ciardi, Città Nuova, Roma 2011; G.M. Zanghì, *Il castello esteriore,* in «Nuova Umanità», XXVI (2004/ 3-4) 153-154, pp. 371-376; A. Clemenzia - V. Di Pilato - J. Tremblay (edd.), *Castello interiore e Castello esteriore. Per una grammatica dell'esperienza cristiana*, Istituto Universitario Sophia - Città Ideale, Prato 2015.

34 - Nel linguaggio di Chiara, che riprende una metafora di San Giovanni Crisostomo (*In Johannem homilia*, 51; PG 59,284), «come effetto della spiritualità [dell'unità] vissuta a corpo, gli zampilli dello Spirito Santo inondano le realtà umane, le più varie» (*Il grido*, cit., p. 123). L'intuizione profetica di questa incarnazione molteplice nel sociale si ha già, alla fine del '49, in un testo pregnante che descrive la dinamica

del carisma dell'unità nei vari ambiti della vita sociale, del profilarsi di una "cultura dell'unità" con le sue diverse sfaccettature e le istituzioni che la elaborano e la trasmettono (la Scuola Abbà e l'Istituto Universitario Sophia[35]).

Alla luce del percorso sin qui tracciato, si può intuire la ragione profonda per cui, alla fine della seconda tappa del viaggio mistico di Chiara, il "Paradiso '49", si produce quasi una dissolvenza. L'evento mistico sembra prolungarsi indefinitamente. Tale dissolvenza indica, mi pare, che la Realtà contemplata va incarnandosi: per cui non c'è un fermarsi o un rallentare, bensì lo snodarsi umile, discreto, ma fattivo e fecondo che via via si produce nella dinamica della incarnazione e della storicizzazione del carisma dell'unità. Con le sue luci e le sue prove. Chiara confessava che quasi quasi non era in grado di ricordare quando questa Luce era cominciata a filtrare nella sua anima. Per il "Paradiso '49" accade lo stesso: esso finisce …non finendo... perché s'incarna. Annota Chiara:

> «Compresi che tutto quanto avevo visto, in certo modo, si sublimava, ma non andava certo nel nulla (come una sostanza che, passando dallo stato solido a quello aeriforme, non si perde). Ho compreso che quanto Dio mi aveva insegnato era stato visto – penso quanto alle immagini – secondo certe dimensioni, mentre in realtà aveva un'altra dimensione. E mi sembrò di capire che quanto era stato patrimonio o dono di Dio all'Anima (divenuta Chiesa, Maria, Cristo) ora entrava tutto in ciascuno di noi. Saremmo tornati nel mondo, a edificare l'Opera, portando nel cuore ciascuno tutto quel Cielo».

5. "La notte di Dio collettiva e culturale"[36]

Ma c'è infine una tappa ancora che segna gli ultimi anni della vita di Chiara, dalla fine del 2004 alla sua morte, il 14 marzo del 2008: l'esperienza della "notte".

---

di storicizzazione del carisma pubblicato originariamente in «La Via», 36 (1949), diretto da Giordani, ripreso col titolo: *Risurrezione di Roma*, in «Nuova Umanità», XVII (1995/6) 102, pp. 5-8. Cfr. AA.VV., *Resurrezione di Roma. Dialoghi interdisciplinari su città, persona e relazioni da un testo di Chiara Lubich*, (Studi della Scuola Abbà) Città Nuova, Roma 2017.

35 - Circa il significato della Scuola Abbà, in questa prospettiva, si veda quanto Chiara ne scrive sinteticamente ne *Il grido: Scuola Abbà e "Inondazioni"*, cit., pp. 121-123, così come i riferimenti ad essi contenuti nelle lezioni magistrali in occasione dei Dottorati h.c. a lei conferiti (raccolti ed editi in *Dottorati h.c. conferiti a Chiara Lubich,* a cura di F. Gillet – L. Parlapiano, Città Nuova 2016); e circa l'Istituto Universitario Sophia il discorso d'inaugurazione del 15 agosto 2001 (pubblicato in *La fonte e le frontiere. Sophia compie 10 anni,* a cura di L. Parlapiano, Città Nuova, Roma 2018, pp. 109-123).

36 - «C'è una quarta notte, notte chiamata collettiva, che è per chi segue una via comunitaria. È una via nuovissima. Nella quarta notte collettiva noi dell'Opera di Maria ci vediamo come un frutto, una realizzazione di essa, in un tempo in cui tutto tende alla comunione. […] Nella quarta notte si aggiunge un secondo aggettivo: culturale. L'effetto è espresso nel nostro Movimento col fenomeno delle inondazioni. Feno-

Anche se bisogna sottolineare che la cifra della "notte", come fosse il lato oscuro del Sole che risplende, quello che è nascosto ma c'è, accompagna sempre, soprattutto dopo il Paradiso '49, il cammino di Chiara. Che ne dà conto ella stessa, almeno in parte e per qualche aspetto, nel suo libro *Il grido*, descrivendo «le pesanti prove interiori, con lunghe notti»[37], che segnano in particolare il prolungato cammino di studio, da parte della Chiesa cattolica, del nuovo Movimento, in specie negli anni cinquanta. Ma che assumono anche altre forme ed espressioni, sulle quali sarà chiamata a soffermarsi, in futuro, la nostra indagine fenomenologica.

Eppure questa costante nell'itinerario evangelico di Chiara, che – come lei riconosce – ha garantito «quell'equilibrio necessario per portare avanti un'Opera di Dio»[38] quale genuina espressione della Chiesa[39], non esaurisce l'esperienza da lei vissuta. C'è stata appunto, negli ultimi suoi anni di vita, un'ultima notte, fisica e spirituale insieme[40], che Chiara ha descritto come "notte di Dio" e che ha preso coscienza di vivere nel segno di quella notte culturale che avvolge la nostra epoca ma che reca in sé, se riconosciuta e vissuta in Gesù Abbandonato, il germe d'una mistica nuova[41]: quella forma di mistica forse cui Papa Francesco, anni dopo, fa riferimento chiamandola "mistica del noi"[42]. Chiara ne dà conto in alcuni testi comu-

meno culturale perché, entrando Dio nei gruppi e nelle comunità stesse, nella società, viene dato un grosso contributo all'aspetto umano» (26 ottobre 2006).

37 - *Il grido*, cit., p. 59 ss.

38 - *Ibid.*, p. 75. Scrive Chiara, aprendo il suo cuore al nucleo più profondo della prova (in modi diversi attraversata da tutti coloro che Dio chiama a una specifica missione ecclesiale): «Ma un pensiero soprattutto non mi abbandonava mai. Esso era frutto di una dolorosissima prova interiore, che in quel periodo era più che mai accesa: avevo capito chi ero io e chi era Lui. Egli tutto. Io nulla. Egli la fortezza. Io la debolezza» (p. 75).

39 - Cfr. *ibid.*, p. 66: «Finita la prova, ci siamo sentiti formati "Chiesa". E Chiesa eravamo. Chiesa siamo».

40 - Cfr. quanto scritto da Eli Folonari (che per lunghi anni ha condiviso da vicino, come segreteria, il cammino di Chiara), *Testimonianza sull'ultimo tempo di Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità», XXXI (2009/2) 182, pp. 177-189.

41 - Scrive Chiara in quella pagina del 29 settembre 1950 che abbiamo citato in esordio del nostro percorso: «la nostra mistica suppone almeno due anime fatte Dio, fra le quali circoli veramente lo Spirito Santo intero, fatto Persona, cioè un terzo, Dio, che li consuma in uno, in un solo Dio: "Come io e te", dice Gesù al Padre. Allora e solo allora i due sono Gesù. Ecco la mistica nostra».

42 - Significativo quanto scritto in proposito da J.C. Scannone sj: per Chiara Lubich, rispetto alla mistica classica, «esiste una quarta notte oscura, quella culturale – pertanto, vissuta socialmente –: la cella giovannea è l'altro – e non quella di un convento –, e la figura di "Gesù in mezzo" aiuta a comprendere la comunità ecclesiale e quella dei focolari come comunità in quanto tali. Tutti questi elementi potranno aiutarci a gettare luce sulle prospettive che Papa Francesco adotta quando tratta la mistica popolare non come individuale, ma come comunitaria, senza che per questo sia una realtà meno strettamente personale» (in «La Civiltà Cattolica», 3950/I [2015], pp. 126-141, qui p. 129). Già nel '49 Chiara giungeva a scrivere, in un vertice senz'altro d'identificazione con Cristo nella ricapitolazione ch'Egli in Sé vive di tutt'intera

nicati ai membri del Movimento dei Focolari nel 2006[43], che risultano senz'altro preziosi per aprire un squarcio su quest'esperienza che resta in gran parte ancora da esplorare.

Nel primo, dopo aver sottolineato che «la vita nostra porta a una mistica. Anzi vorrei dire che è una via mistica», afferma che essa «per Gesù Abbandonato, nell'unione con lui, è realizzata». Descrive poi, rifacendosi all'insegnamento di San Giovanni della Croce, le caratteristiche della notte dei sensi e della notte dello spirito «che sono presenti continuamente in ogni cammino spirituale». Giunge così a parlare di «una terza notte, proprio tipica nostra: *la notte di Dio»,* che illustra riprendendo un testo del 1950:

> «San Giovanni della Croce ci insegna – egli, il "dottore del nulla" – che tutto va annientato in noi perché vi entri Dio: ed ecco la sua notte dei sensi e dello spirito. A noi Gesù chiede qualcosa di più: chiede anche l'annientamento di Dio. Quando infatti noi, piccolo corpo mistico, ci amiamo per lasciar parlare Gesù nel responsabile, dobbiamo annientare tutto: far tacere i sensi, l'intelletto, la volontà e la memoria ed anche le ispirazioni di Dio. Tutto va donato al perno il quale, ripieno di tanto amore, trabocca luce per tutti. Quindi anche il responsabile dona tutto. Se egli dona luce di Dio, se ne è capace, è perché è nella perfetta triplice notte.[…]
>
> La vita nostra dunque è Gesù abbandonato. Si vive, come Lui, perfettamente annientati. E ciò non solo quando ci si raduna in molti con uno che parla. Ma sempre: quando parla un fratello, dobbiamo tutto annientare (anche le ispirazioni divine) per entrare in lui perfettamente, fattici nulla e perciò semplici. Solo la semplicità entra dovunque. E ciò significa essere uno. E qui si vede come essere uno è essere Gesù abbandonato».

La descrizione è illuminante. Essa, in certo modo, porta a compimento l'intenzionalità comunitaria, riferita alla realizzazione del Corpo mistico di Cristo, del carisma dell'unità. Se, infatti, la notte dei sensi e dello spirito aprono all'unione con Dio rendendo vera e reale anche la comunione coi fratelli insegnando la mortificazione e il rinnegamento di sé che la fanno possibile, Gesù Abbandonato si mostra in forma specifica come la via e il modello nel farsi uno sino in fondo, per amore del Padre, coi fratelli: per giungere a tanto occorre infatti come Lui essere pronti a "perdere Dio per Dio", e cioè a perdere la propria personale percezione dell'unione con Dio per accogliere in sé l'altro e per farsi l'altro in Cristo secondo il volere del

---

l'umanità: «Io sento di vivere in me tutte le creature del mondo, tutta la comunione dei santi: Realmente: perché il mio io è l'umanità».

43 - Portano i seguenti titoli: *I. Gesù Abbandonato e le quattro notti: dei sensi, dello spirito, di Dio e collettiva e culturale; II. Gesù Abbandonato e la Notte collettiva e culturale; III. Maria e le notti.*

Padre. Solo Gesù Abbandonato insegna questa via: Lui che, essendo Dio come il Padre nell'unità dello Spirito Santo, di ciò s'è svuotato (cf. Fil 2,7) per farsi uno con noi, per arricchirci (di Dio) con la sua povertà (di Dio) (cf. 2Cor 8,9). In questo senso, Gesù Abbandonato è lo specifico del carisma dell'unità: bisogna passare attraverso di Lui Abbandonato, perché Lui risorto si manifesti in mezzo ai suoi[44].

Eppure, nell'ultimo periodo della sua vita, Chiara è stata spinta a fare un passo più in là, a partire dall'esperienza estrema che Dio le ha dato di vivere. E per esprimere il significato di questa prova ha parlato di una «seconda notte di Dio», che è «una nuova apertura su Dio, di un altro grado», nel senso che «mentre [prima] si credeva che le notti dello spirito terminassero con l'abbracciare Gesù abbandonato, ci si accorge che qui si entra in Gesù abbandonato. […] È una cosa impressionante: Dio non si sente più. Mentre fino al confine si sentiva il dolore, a quel punto lì Dio non si sente più. L'anima è rimasta sola. Le è data la possibilità di capire fino a che punto Dio voglia spoglia l'anima. Non crede più. Non ama più. Non ricorda più. Non esiste»[45].

Gli accenti di questa testimonianza, quasi sincopata perché ricostruita brano a brano da qualche riga scritta un giorno appresso all'altro, in quest'ultimo periodo della vita di Chiara, quando c'è la forza per poterlo fare, attestano in realtà un eccesso d'identificazione con Gesù Abbandonato. Si tratta, a tutti gli effetti, di vivere Lui essendo con Lui identificati, come la sposa con lo Sposo, secondo il linguaggio tanto caro a Chiara[46]. Oggi. E dunque nella partecipazione patita nella propria carne e nella propria anima a quella "notte di Dio collettiva e culturale" che grava sull'u-

44 - Chiara stessa ha spiegato alla Scuola Abbà il significato di questa "notte di Dio" in riferimento alla realizzazione dell'unità, in Dio, tra i fratelli nella luce del carisma dell'unità: «Veramente quelle di san Giovanni della Croce erano notti dei *sensi* e dello *spirito*. Dei sensi si comprende. Dello spirito, perché, per avere Dio come Re dell'anima, occorre che l'anima si perda in Dio. Ed avviene che ai mistici il Signore chieda *l'anima*, cioè qualche atto di puro amore ove si preferisca alla propria anima *Dio*. Certe sante, per esempio, hanno accettato l'assurdo di sentirsi dannate, permettendo Dio che lo credessero sua volontà, pur di far la divina volontà. È il "perdere l'anima" del Vangelo (cfr. Mt 10,39; Mc 8,35; Lc 9,24). Ma Gesù nell'abbandono perde Dio. L'abbandono è il Supervangelo, per così dire, quasi un coronamento del Vangelo, la novità della novità evangelica. E lì Gesù perde Dio per Iddio. Ora a chi vive l'Ideale Iddio può chiedere anche questa prova, anzi la chiede senz'altro a tutti quelli che vorranno innestarsi in Corpo mistico» (citato da G.M. Zanghì in *Leggendo un carisma*, cit., p. 128).

45 - Chiara Lubich, *Gesù abbandonato e le quattro notti: dei sensi, dello spirito, di Dio, e collettiva e culturale*, cit.

46 - Alla luce dell'esperienza vissuta negli ultimi anni della sua vita, impressiona quanto ella scrive nel suo diario qualche anno prima, il 28 ottobre 1999: «Ero stata attratta dall'idea di finire la vita come l'ho cominciata: con Dio solo. Ora penso che sarà così, ma con una variante: voglio finire la vita come sposa di Gesù abbandonato. Con Lui realizzerò *l'unità,* quell'unica idea che devo perseguire per farmi santa. Infatti, con Lui sarò sempre unita a Dio al di là di ogni prova ed unita a tutti, specie a quelli che meglio rispecchiano il suo Volto» (C. Lubich, *Gesù abbandonato,* cit., p. 144).

manità nel nostro tempo. Perché da qui, proprio da qui, da questa "quarta notte"[47], per l'identificazione con Gesù Abbandonato, scaturisca da Lui in noi per tutti la Luce. Chiara così dà conto del significato di quest'esperienza per lei stessa tragicamente sorprendente:

> «A questo punto mi sono resa conto che la nostra strada è originale. Non si ferma alla purificazione dell'umano e dello spirito in noi, ma arriva a sperimentare la notte di Dio e la costruzione del collettivo, che è notte, perché tutto ciò che c'è in noi e fuori di noi, prima di vederlo positivo, lo si vede negativo. Infatti, il mondo e la Chiesa stanno davanti a noi nell'oscurità, cui l'Ideale deve portare soluzione. Ma per arrivare a ciò, occorre la forza che c'è nel grido, nell'"urlo" di un carisma, come fanno capire alcuni scritti del '49 che dicono la tensione verso l'*ut omnes*, il desiderio di infiammare tutti con l'amore»[48].

In questa interpretazione che Chiara offre, per semplici cenni, dell'esperienza della "notte di Dio" da lei vissuta, certamente è stato per lei di luce quanto detto da Giovanni Paolo II a Segovia, nel 1982, facendo memoria dell'esperienza della "notte oscura" di Giovanni della Croce e attualizzandola come chiave di lettura della prova attraversata oggi dall'umanità[49]. Chiara inoltre, come risulta dai testi di cui sopra, ha riconosciuto nell'esperienza di "notte di Dio" che pativa qualcosa della descrizione proposta dal Carmelitano F. Ruiz Salvador nel *Dizionario di Mistica* – di cui ha preso visione nel tempo di prova dell'ultimo periodo della sua vita – a proposito dell'aspetto inedito, collettivo e culturale appunto, che caratterizza le

---

47 - "Quarta" rispetto alle due classiche di cui parla la teologia della mistica: dei sensi, dello spirito, e di quella di Dio di cui parla la mistica dell'unità.

48 - Chiara Lubich, *Gesù abbandonato e le quattro notti: dei sensi, dello spirito, di Dio, e collettiva e culturale*, cit.

49 - «San Giovanni della Croce ha contemplato con un'ammirabile profondità di fede, e a partire dalla sua propria esperienza della purificazione della fede, il mistero di Cristo Crocifisso; fino al culmine del suo abbandono sulla croce, dove viene offerto a noi, come esempio e luce dell'uomo spirituale. […]. Anche l'uomo moderno, nonostante le sue conquiste, sfiora nella sua esperienza personale e collettiva l'abisso dell'abbandono, la tentazione del nichilismo, l'assurdità di tante sofferenze fisiche, morali e spirituali. La notte oscura, la prova che fa toccare il mistero del male ed esige l'apertura della fede, acquisisce a volte dimensioni di epoca e proporzioni collettive. Anche il cristiano e la stessa Chiesa possono sentirsi identificati con il Cristo di San Giovanni della Croce, nel culmine del suo dolore e del suo abbandono. Tutte queste sofferenze sono state assunte dal Cristo nel suo grido di dolore e nella sua fiduciosa consegna al Padre. Nella fede, la speranza e l'amore, la notte si converte in giorno, la sofferenza in gioia, la morte in vita». Giovanni Paolo II, (*Omelia in occasione della celebrazione in onore di san Giovanni della Croce*, Segovia, 4 novembre 1982, nn. 7-8); Cfr. Id., *Discorso al Capitolo generale carmelitano*, Roma, 29 settembre 1989.

notti vissute da alcuni testimoni della spiritualità contemporanea[50]. Si può dire, pertanto, che in quest'ultima tappa del suo itinerario di fede Chiara ha attinto dal basso, nel crudo della prova che ha patito, una condivisione per lei stessa inattesa ed estrema della notte oscura vissuta dall'umanità oggi nelle sue varie forme: in una dilatazione della sua anima (e della sua missione) sull'anima (e la missione) di Gesù Abbandonato attraverso la Chiesa a misura dell'umanità. Per quanto ciò è reso possibile a una creatura dalla grazia di Dio in Cristo nel *kairós* odierno della storia della salvezza.

Di qui si può intuire la ragione per cui Chiara ha riconosciuto appropriata la qualificazione di questa notte come "collettiva" (in quanto estesa a tutta l'umanità) e "culturale" (in quanto relativa alla situazione di nichilismo della cultura contemporanea, nella sua assenza di riferimento alla luce e all'amore di Dio nella costruzione teor-etica del senso personale e sociale dell'esistere). Chiara sperimenta di viverla, questa notte, nella fede di Gesù Abbandonato, e dunque, pur nell'abisso dell'oscurità e della prova, nella certa speranza che – come insegna la *Gaudium et spes* – «il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, fattosi carne lui stesso e venuto ad abitare in mezzo a noi [….] ci rivela che "Dio è carità" (1Gv 4,8) e insieme ci insegna che la legge fondamentale dell'umana perfezione e della trasformazione del mondo, è il comandamento nuovo dell'amore» (n. 38). Ciò comporta l'accesso, nella «costruzione del collettivo» – come scrive Chiara –, a quello stadio nuovo dell'esperienza/intelligenza della Vita trinitaria di Dio, nello Spirito, come vita tra gli uomini che implica il passaggio attraverso Gesù Abbandonato: l'assunzione, in e con Lui, di ogni notte – e cioè di ogni crisi, di ogni sconfitta, di ogni conflitto, in definitiva di ogni negativo – per portarla alla luce piena del giorno nell'esperienza, vissuta e incarnata nella storia, della fraternità universale. Nella certa speranza di quella «Gerusalemme nuova» che «scende dal cielo, da Dio, risplendente della gloria di Dio» (cf. Ap. 21, 10). Come ha splendidamente scritto Peppuccio Zanghì: ciò che oggi infatti ci è chiesto – ed è reso praticabile dalla

50 - «Quella che originariamente si è considerata esperienza religiosa personale riceve attualmente l'ampliamento in due direzioni: *notte* collettiva e *notte* culturale», così «vive Teresa di Lisieux la sua *notte* della fede con la sensazione della irrealtà di tutto questo mondo religioso che ha riempito la sua vita. Ella vive, in maniera intensa e personalizzata, la "*notte* collettiva" di tanti contemporanei» (F. Ruiz Salvador, "Notte oscura", in L. Borriello – E. Caruana – M.R. Del Genio – N. Suffi (edd.), *Nuovo Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, pp. 1616-1619, qui p. 1618). L'Autore rimanda in proposito (cfr. n. 15) a A.M. Bernard, *Actualité de Sain Jean de la Croix,* in AA.VV., *Actualité de Jean de la Croix,* Bruges, 1970, pp. 11-127. Accanto a Teresa di Lisieux, si possono menzionare ad esempio – in un contesto più largo – le testimonianze di Simone Weil e di Etty Hillesum, insieme a quelle di D. Bonhoeffer e P. Florenskij.

grazia, pur nel chiaro-scuro di ciò che è penultimo rispetto a ciò che è ultimo – è «il passaggio dall'Uno pensato, all'Uno reale, alla Trinità»[51].

Non per nulla Chiara corona la sua meditazione sulle quattro notti riferendosi a Maria Desolata[52]. Ella, infatti, si trova per Chiara – nell'attiva partecipazione di grazia alla redenzione di Gesù in virtù dello Spirito Santo – al principio della vita dell'umanità nuova quale Madre del Corpo di Cristo: la sua persona – spiega von Balthasar, citato da Chiara in nota – «è divenuta così malleabile nelle mani del Creatore che Egli da una singola coscienza, può farla passare ad essere, ampliata, una coscienza ecclesiale: quella che dai tempi di Origene e di Ambrogio l'antica teologia soleva chiamare "anima ecclesiastica"»[53]. E ciò per la sua partecipazione singolare alla notte di Dio vissuta da Gesù. Così che oggi l'Opera di Maria, nella Chiesa, è chiamata a partecipare misticamente e concretamente a quella notte di Maria nel far sua, in Gesù Abbandonato, la notte di Dio collettiva e culturale del nostro tempo: per far albeggiare dall'abisso più profondo, in Gesù Risorto, l'alba di una storia nuova.

---

51 - Così egli scrive: «Sono convinto che nel chiudersi della sua vita terrena la notte di Dio si è aperta in Chiara in tutta la sua terribile forza, come conclusione del suo cammino spirituale», e ciò proprio in relazione alla costruzione di quel collettivo che Chiara ha definito "castello esteriore": «Direi che in qualche modo l'anima è portata fuori di sé non nel Dio che ella in un certo senso ha conosciuto, ma nel Dio in Sé. L'individuo è strappato alla sua soggettività, pur ricca della sua partecipazione al divino, per essere rivestito della sua Persona, che è l'unico Verbo, la Parola che è Dio, che raccoglie in Sé come Uno l'infinita ricchezza della Divinità. Ed è la Persona del Verbo incarnato e Risorto che custodisce, nello Spirito Santo in cui ritorna al Padre – dunque in un continuo darsi – la sua e la nostra umanità individua». In conformità dunque al carisma dell'unità che ha la sua "via vivente" in Gesù Abbandonato, Chiara vive la «notte collettiva e culturale» in quanto «il negativo che noi soffriamo, nella tenebra del nichilismo al suo massimo, è di fatto il passaggio alla luce della Trinità. […] La notte della cultura contemporanea è questo difficile ma inevitabile passaggio dall'Uno pensato all'Uno reale, alla Trinità. Ci domanda una cultura "trinitaria" […] la sfida e l'attesa di oggi» (G.M. Zanghì, *Leggendo un carisma,* cit., pp. 130-133).

52 - «Maria ha seguito Gesù nelle ore della sua passione e morte. Quando si incontra con lui sulla *Via Crucis* e sotto la croce si presenta a noi come la Desolata. Abituata a "perdere" tutta la vita, lì, Desolata, ha perso decisamente Gesù in una triplice notte dei sensi, dello spirito e di Dio. […] È il contributo che lei deve dare alla redenzione. Non è mancato nemmeno il contributo che lei dà al principio di vita collettiva, in quanto lei era già di per sé "un'anima ecclesiastica", come diceva Origine, cioè ecclesiale, anima-Chiesa. Anche io scrivevo negli anni '60: "In lei è tutta la Chiesa per l'eternità". Maria rimane con Giovanni, al quale Gesù l'aveva affidata, e anche lì, ai piedi della croce, è fondata la Chiesa quando escono sangue e acqua dalla piaga di Gesù. Di conseguenza ci troviamo di fronte all'inizio della risposta alla notte collettiva e culturale» (C. Lubich, *Maria*, cit., p. 152).

53 - *Ibid.*, n. 12 (cfr. H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi,* tr. it., Morcelliana, Brescia 1969, p. 163).

6. In conclusione

Due parole soltanto per concludere questa stringata rassegna di semplice istruzione di alcuni elementi fondamentali per una fenomenologia dell'esperienza cristiana propiziata dal carisma dell'unità. Impressiona, innanzi tutto, la coerenza delle quattro tappe del "viaggio mistico" di Chiara, così che il significato di ciascuna di esse va letto in rapporto a quello esibito dalle altre. Nella "quarta notte" da Chiara vissuta si realizza infatti all'estremo, e definitivamente, la "chiamata" vissuta nella prima tappa; si esprime la Realtà più profonda del "Paradiso '49"; e l'"incarnazione", che qualifica la terza tappa, attinge l'orizzonte più universale a partire dal punto cruciale attraverso cui deve passare per attuarsi. Ne deriva che, per procedere con pertinenza a un'ermeneutica teologica della qualità mistica e del messaggio originale dell'esperienza cristiana propiziata dal carisma dell'unità, è necessario muovere dal contesto ampio descritto da una complessiva e insieme dettagliata fenomenologia del "viaggio mistico" di Chiara, intenzionato con cura in tutte le sue tappe ed espressioni.

PIERO CODA
Professore ordinario di Ontologia Trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia (FI)
piero.coda@sophiauniversity.org

Chiara Lubich y la experiencia de la claritas entre mística y metafísica

di Jesús Morán

The question "What is metaphysics?" it runs through the history of philosophy and finds a singular intensification in the last century by the hand of thinkers such as M. Heidegger and X. Zubiri. In the possible answer to this question, there is a, in some ways unexpected yet evident, "fusion of perspectives" with the mystique. Chiara Lubich's experience in "Paradiso '49", interpreted by the German theologian and philosopher K. Hemmerle as an "ontology of Claritas", presents itself as a "place" where mystical experience and metaphysical intellection find a fertile exchange and mutual enrichment of unexplored virtuality.

Keywords: Mysticism - Metaphysics - Claritas - Diáfano

1.- Corre el año 1929 cuando Martin Heidegger pronuncia su célebre lección inaugural en la universidad de Friburgo de Brisgovia, "¿Qué es metafísica?". Catorce años después (1943) sale a la luz el "Epílogo" a ese escrito; y seis años más tarde (1949) la "Introducción a "¿Qué es metafísica?"[1]. Conviene leer los tres opúsculos en ese orden; por un lado, para constatar su esencial continuidad, y por otro para evidenciar los elementos de profundización de una elaboración que, si bien merece ser considerada en recíproca referencia, no por ello deja de quedar sometida al paso del tiempo que la modifica, hasta el punto de que los tres ensayos pueden considerarse de alguna manera autónomos.

En "Qué es metafísica", la idea central parece ser la de la "trascendencia". En efecto, a ella se refiere Heidegger cuando entiende especificar ese ir más allá del ente que caracterizaría a la metafísica en su discurrir superándose a sí misma, en cuanto ciencia de lo "ente" en cuanto "ente". Por lo demás, sabemos que para Heidegger tal trascendencia no es otra cosa que una inmersión en la "nada". Es la angustia que acomete al *Dasein* en su estar en lo ente: «El estar en la nada del *Dasein* – afirma – sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia»[2]. Obviamente, esa pregunta, en la que se concentra el talante metafísico del Dasein, es, a un tiempo, la pregunta por la nada y la pregunta por el "ser". «Es el Dasein mismo»[3], concluye el filósofo alemán.

En el "Epílogo", la caracterización del ser en cuanto tal adquiere mayor relevancia. Sobre el fondo siempre presente de la nada, la metafísica viene determinada como un movimiento en «el ámbito de la verdad del ser»[4]. La nada es el propio ser olvidado por la metafísica occidental que espera un nuevo pensar capaz de sacrificio y obediencia: sacrificio para despedirse del ente y obediencia para ponerse a la escucha del ser, que ahora presenta sus credenciales como "acontecimiento propio" (*Ereignis*)[5]. El metafísico parece ceder su lugar al poeta «que nombra lo sagrado» y rompe el «velo del ser» que es la misma nada[6]. Heidegger concluye el "Epílogo" citando un verso de el "Edipo en Colono" de Sófocles": «Pero dejadlo ya, y no volváis a partir de ahora/ a despertar el lamento;/ pues, en efecto, en todas partes

---

1 - Las tres obras han sido recogidas, por ese orden, en la edición española de Alianza Editorial bajo el único título de "Qué es metafísica", Madrid 2003, primera reimpresión 2018. En este estudio nos referiremos a esta última edición.

2 - *Ibid.,* p. 40.

3 - *Ibid.*, p. 45.

4 - *Ibid.*, p. 50.

5 - Cfr., *Ibid.,* pp. 60-61.

6 - Cfr., *Ibid.,* p. 62.

lo acontecido/tiene ya guardada en sí una decisión de consumación». ¿De qué consumación se trata?

En la "Introducción" la palabra clave es ***alētheia,*** desocultamiento. Es como el ser se presenta. En nota se subraya que «en la presencia se esconde: el a-portar desocultamiento permite venir a la presencia a lo presente. El propio ser es el ser en su verdad, verdad que pertenece al ser, esto es, en la cual desaparece el ser»[7]. En el fondo, para Heidegger el pensar del ser – que vuelve aquí con fuerza – lo conduce fuera de sí mismo hacia una «esencia impensada del esse»[8]. El *Dasein* aparece en este momento como «el lugar de la verdad del ser»[9]; es "existencia" cuyo «[…] estar de lo extático reside, por raro que pueda sonar, en el estar dentro en el "fuera" y el "aquí" del desocultamiento, bajo cuyo horizonte viene a la presencia el propio ser»[10]. Era esta la presentación del *Dasein* en "Ser y tiempo", que Heidegger rememora. El ser, pues, viene a la presencia en el tiempo del *Dasein,* en su existir. El pensar se traduce, entonces, en "comprender" el "sentido" del ser, su verdad, que viene a la presencia. Es el giro hermenéutico del último Heidegger que, de cualquier forma, quiere seguir preguntando por la metafísica, pero más allá de la metafísica y su deriva onto-teológica. Tal deriva quedó marcada por el apoderamiento que hizo la teología cristiana de la filosofía griega en su reflexión por lo ente en cuanto ente, traicionándose a sí misma. Por eso, Heidegger se pregunta, ya hacia el final de su ensayo: «¿Volverá a decidirse la teología cristiana a tomarse en serio las palabras de apóstol y, de acuerdo con él, a tomarse la filosofía como una locura?»[11]. Se trata de una pregunta fundamental para el propósito de este breve artículo.

En definitiva, el Heidegger de estos tres opúsculos sobre el tema de la metafísica pregunta por su esencia (de la metafísica), entreverando conceptos como trascendencia, nada, ser, *Ereignis, **alētheia,*** en el intento de conducir el pensar hacia lo que constituye su enigma fundamental: «¿por qué hay en general ente y no más bien nada?»[12]. De lo que se trata es de soportar la pregunta yendo hasta el fondo de ella en una constante superación de los esquemas metafísicos tradicionales. Tal reflexión, como hemos ya apuntado, nos deja un par de cuestiones importantes: ¿lo que acontece, lo que viene a la presencia, tiende a una propia, aunque incierta,

7 - *Ibid.,* pp. 68-69.
8 - *Ibid.*, p. 73.
9 - *Ibid.,* p. 78.
10 - *Ibid.*, p. 81.
11 - *Ibid.*, p. 88.
12 - *Ibid.*, p. 90.

consumación? Y: ¿El acontecimiento cristiano, en su locura, tiene algo que decir acerca de tal consumación?

2.- Lo que acabamos de sintetizar pareciera darle la razón al filósofo español Xavier Zubiri quien, tomando distancia del que fuera su profesor en Friburgo en el año 1929, sostiene que Heidegger, por más que le pese, nunca dejó de moverse en el horizonte de la nihilidad que caracteriza a la onto-teología que él mismo critica[13]. Mientras que el pensamiento griego se mueve en el horizonte de la movilidad y, efectivamente, desconoce al ser en cuanto tal, la idea de creación de matriz judeo-cristiana inaugura un nuevo horizonte, el de la nihilidad, del que Heidegger se muestra deudor. Desde este presupuesto crítico, Zubiri intentará dar un paso de mayor radicalidad.

En el curso dictado en Madrid entre los años 1969-70 del siglo pasado, Zubiri, que ya ha alcanzado la madurez de su pensamiento, se hace la misma pregunta que Heidegger, "¿Qué es metafísica?", e intenta resolverla con una distinta categorización. Lo que el filósofo vasco pretende es no sólo ir más allá del ente, sino incluso más allá del ser, liberando, de paso, a la filosofía de cualquier presupuesto de carácter teológico, como la idea de creación que, inexorablemente, exige el postulado de la nada.

Pues bien, en la introducción al mencionado curso, Zubiri afirma que la metafísica es el ámbito de lo "diáfano", esto es, lo que allende las cosas resulta ser no lo obvio de ellas, sino aquello que percibimos en ellas «no porque esté *ultra*, sino porque carece de esa mínima opacidad necesaria para que el hombre tope con ello»[14]. Lo diáfano está inscrito en las cosas, en lo obvio de ellas, y sin embargo es "trascendental". En definitiva, es su carácter de reales, la realidad misma de las cosas que está en todas ellas, en su momento de "talidad"[15], y sin embargo las supera en cuanto realidad, en su momento trascendental. El paso más allá del ser es la realidad misma: no *esse reale,* sino, más bien, *realitas in essendo*[16].

Para Zubiri, pues, la metafísica es «la ciencia de lo diáfano»[17]. La "diafaneidad" tiene para el pensador español tres momentos: el momento del «a través de», esto es, la trasparencia; el momento por el cual ese "a través de" «no sólo *deja ver*, sino

---

13 - Cfr. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1994, p. 35.

14 - *Ibid.*, p. 19.

15 - "Talidad" en la lengua española indica el carácter particular-concreto de una cosa, el ser "tal" cosa.

16 - Cfr., X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Volumen I, Inteligencia y realidad, Alianza Editorial-Fundación X. Zubiri, Madrid 2011, p. 222.

17 - X. Zubiri, *Los problemas fundamentales*, cit., p. 19.

que *hace ver*, lo que está del otro lado»[18]; y el momento por el cual lo diáfano es, además, «lo visto»[19]. Es por eso, precisamente, por lo que lo diáfano es un momento de las cosas.

Con una afirmación en cierto modo sorprendente, Zubiri sostiene que esa ciencia de lo diáfano exige un pensar «violento». ¿Por qué? La respuesta es que la visión de lo diáfano no es evidente, ni clarividente, sino que consiste en «la videncia de la claridad misma»[20]. Por eso es una visión violenta, problemática en cuanto nos exige superar la opacidad de lo obvio. Se trata de acceder a la "claridad" que reviste a las cosas mismas. Y es trascendental en el sentido antes mencionado: lo inmerso en las cosas, aunque imperceptible, y que supera la talidad de ellas por cuanto «la diafaneidad de una cosa no es distinta de la diafaneidad de otras»[21].

Ahondando aún más en este pensar violento que es el pensar metafísico, Zubiri recurre a un conocido texto de Aristóteles que San Buenaventura recoge y traduce al latín en su *Itinerarium mentis in Deum.* El testo es el siguiente: «De la misma manera que se comportan los ojos del murciélago respecto a la luz del mediodía, se comporta también el intelecto de nuestra alma respecto de las cosas que son las más visibles del mundo»[22]. Para San Buenventura, como precisará acto seguido en su obra, la claridad que reviste al esplendor del Ser supremo es oscuridad para el intelecto, lo cual coloca al santo franciscano en la senda de la tradición mística anterior y posterior a él. Nada de esto hay en Aristóteles, y Zubiri quiere, expresamente, situarse en la línea del estagirita, por lo cual concluye que la metafísica como pensar violento, ajena, en principio, a toda investigación sobre Dios, «consiste precisamente en tratar de ver la claridad, pero sin salirnos de la claridad misma»[23]. Y esto es lo arduo del saber metafísico, como saber de lo diáfano.

Una posible objeción a esta visión consistiría en aducir que, en definitiva, lo diáfano, en su trascendentalidad y imperceptibilidad, es algo perfectamente prescindible. Se trata de una acusación tan antigua como la metafísica misma. Pareciera que la investigación que versa sobre la ultimidad de las cosas no tuviera ninguna utilidad práctica, ni siquiera para el saber. En el fondo – se podría pensar – lo verdaderamente interesante es comprender la "talidad" de las cosas y no su tras-

---

18 - *Ibid.,* p. 20. Un cristal, afirma Zubiri, no sólo no impide que se vea lo que hay detrás, sino que, precisamente porque es diáfano hace ver lo que hay detrás.

19 - *Ibid.*, p. 20.

20 - *Ibid.*, p. 21.

21 - *Ibid.*, p. 21.

22 - *Met a 993 b 9-11*, citado en *Ibid.*, p. 22. La traducción de San Buenaventura aparece en e capítulo V, n° 4 de la obra citada.

23 - *Ibid.*, p. 23.

cendentalidad que, además, como hemos visto, requiere una buena dosis de violencia especulativa. Zubiri responde a esta objeción afirmando que, en realidad, la diafaneidad de las cosas comprende un momento de fundamentalidad sin el cual ellas serían completamente ininteligibles. Y esto es así porque la diafaneidad tiene que ver con la aprehensión intelectiva de las cosas. En este sentido, lo diáfano, como afirma Zubiri, es ese principio «"desde" el cual tenemos la visión de la claridad misma»[24]. En otros términos, inteligimos las cosas precisamente "desde" ese principio inserto en ellas, que es lo diáfano. Obviamente, para comprender a cabalidad lo que Zubiri está queriendo decir aquí hay que tener presente su idea de inteligencia e intelección que, dicho en síntesis, significa "aprehensión de realidad". Gracias, en efecto, a la inteligencia el hombre se mueve en la realidad; se mueve entre las cosas, pero, primariamente, en cuanto son reales. El hombre es un animal de realidades. Esta es su nota distintiva[25]. Hay una congenereidad decisiva entre la realidad y la inteligencia humana que tiene que ver con eso de lo que venimos hablando en este segundo punto: la diafaneidad. En efecto, concluye el filósofo español:

> «La diafaneidad es la unidad entre la inteligencia y la claridad. La inteligencia tiene una cierta mismidad con las cosas. Esto significa que ella está determinada e importada por las cosas mismas. […] La inteligencia es "misma" con las cosas en cuanto "desde" ellas se constituye la intelección. La inteligencia tiene su función intelectual en tanto en cuanto está llevada desde las cosas, es decir, desde su diafaneidad. La unidad intrínseca entre la inteligencia y las cosas es la propia diafaneidad, la propia transcendentalidad. […] la inteligencia lo que hace es sumergirnos más en las cosas mismas, en el momento de su última diafaneidad. Y esto es lo fundamental de la metafísica»[26].

Desde este punto de vista, ese saber de lo diáfano que es la metafísica no solo no es absolutamente prescindible, sino que, muy por el contrario, es lo más decisivo de la intelección humana de las cosas en cuanto su principio fundamental, lo cual no significa que no deje de ser siempre problemático. Tan problemático que constituye el cañamazo – diría Zubiri – de la filosofía en toda su historia. La para-

---

24 - *Ibid.*, p. 27.

25 - Zubiri desarrolla este central postulado suyo en la trilogía noológica: *Inteligencia y realidad, Inteligencia y Logos, Inteligencia y razón* (Cf., Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, cit.; *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1982; *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1983.

26 - X. Zubiri, *Los problemas fundamentales*, cit., pp. 28-29.

doja del hombre es la dificultad que siempre encuentra de atenerse a las cosas que son «las más visibles de todas» o a eso que es lo más patente de todo[27].

En la conclusión del ciclo de lecciones, Zubiri vuelve sobre las consideraciones de la introducción y expone sumariamente los trazos fundamentales de lo que unos años más tarde será su trilogía noológica. Nos detenemos en algunas ideas que hacen al caso del tema que nos ocupa.

En primer lugar, la idea de la "inteligencia sentiente". Como vimos, inteligencia o intelección no es elaboración de conceptos sino impresión de realidad y, en cuanto tal, está mediada por la sensibilidad, que es la forma como las cosas nos afectan. Lo que ocurre es que el hombre «no siente simplemente *las cosas reales*, sino que siente formalmente su propio *carácter de realidad*»[28]. Y lo hace en la mismidad de un acto. Es la "inteligencia sentiente", el concepto central de la visión zubiriana de la intelección humana, merced a la cual la realidad de lo inteligido se "actualiza" (otro concepto central) en la inteligencia. Esta actualidad o actualización es precisamente lo que indica la congenereidad entre inteligencia y realidad en la filosofía primera de Zubiri. "Inteligencia sentiente" o "sentir intelectivo" son las dos caras de un mismo fenómeno intelectivo.

En segundo lugar, lo que Zubiri llama intelección "en hacia". Hay una multiplicidad de modos de sentir intelectivo o de intelección sentiente, pero hay uno que de alguna manera recubre a los demás: la intelección "en hacia". Zubiri lo explica de la siguiente manera: «nada es percibido pura y simplemente como algo que está delante, incluso en el caso de la vista, sino como algo "en hacia". En este caso el "hacia" es precisamente la intelección "hacia" lo que hay dentro de lo que se ve, hacia su interior»[29]. No hay pues, presencialidad pura (este sería, en definitiva, el pensamiento de Heidegger), sino que «todo nos está presente en una dimensión y en una orla de realidad "en hacia"»[30].Y es aquí donde, precisamente aparece la "razón". No se trata de conceptos o razonamientos sino de algo distinto que Zubiri expresa con un hermoso giro lingüístico: «son las cosas dando razón al hombre» [31]. Ya no estamos en el ámbito de la "verdad real" – que viene dada por

27 - A propósito de la tarea filosófica, A. González, discípulo de Zubiri, afirma: «La historia de la filosofía puede ser entendida no como un catálogo de opiniones dispares de filósofos engreídos, sino como un magnífico esfuerzo colectivo de realizar el proyecto socrático de un saber primero y radical, haciéndonos descubrir qué es lo más patente de todo» (A. González, *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis,* Ediciones USTA, Bogotá 2014, p. 29). «Lo más patente de todo" es una versión de "las cosas más visibles de todas", traducción que maneja Zubiri.

28 - X. Zubiri, *Los problemas fundamentales*, cit., p. 334.

29 - *Ibid.*, p. 342.

30 - *Ibid.*, p. 343.

31 - *Ibid.*, p. 344.

la impresión primordial de realidad – sino, dice Zubiri, en «la verdad de un encuentro»[32]. En *Inteligencia y razón* nos dirá con mayor precisión en qué consiste la razón: «en la razón se trata de un movimiento desde una cosa real hacia la pura y simple realidad. […] Esta marcha no es un proceso sino que es un momento estructural del inteligir»[33]. Volviendo a la idea de encuentro, el pensador vasco se hace una pregunta que, en nuestro caso, resulta tremendamente sugerente: «Aquí es donde cabrá decidir si ese encuentro es *conformitas intellectus cum re,* o *conformitas rei cum intellectu divino*»[34]. En cualquier caso, se trata de un encuentro propiciado por la razón que, ahora sí, cabe denominar "razón trascendental"; la razón que se inmerge, porque los abre, en los abismos de la metafísica:

> «La transcendentalidad es pura y simplemente el carácter de realidad. El momento de impresión de realidad, propio de toda sensación y de toda percepción, es transcendental, *a)* porque está por encima o transciende el contenido específico en que se nos presenta; *b)* pero, además, porque el momento "en hacia", que envuelve a toda percepción sensible, nos lleva no sólo a otras cosas, sino a otras dimensiones de *la* realidad y hace que, precisamente por ese carácter de realidad y por lo menos en principio pueda alojar a todas las demás cosas. Es la razón transcendental. "Transcendental" – repito – porque es algo que afecta a la impresión de realidad y, también, porque nos lleva al todo unitario y primario de lo real. De ahí que el orden transcendental no es un problema de conceptos, ni subjetivos ni objetivos, sino que es un momento físico de la realidad, todo lo "formal" que se quiera, pero real efectivamente en ellos»[35].

Y concluye que:

> «la historia de la metafísica nos lleva como problema primario y radical a este problema de la índole de la intelección, que a mí me parece que debe ser el de la intelección sentiente. Es en esa intelección sentiente donde cabe *afincar* el pensamiento filosófico, donde deben *explayarse* los caracteres del orden transcendental, y donde deben *medirse* los conceptos que constituyen el sistema de la metafísica»[36]

En la marcha de la razón hacia la realidad, Zubiri coloca la "experiencia", que define como «probación física de realidad», una probación que se da siempre en

---

32 - *Ibid.*, p. 344.

33 - X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza editorial. Sociedad de Estudios y publicaciones, Madrid 1983, p. 13.

34 - X. Zubiri, *Los problemas fundamentales*, cit., p. 344.

35 - *Ibid.*, p. 345.

36 - *Ibid.*, p. 344.

tanteo y que, por lo tanto, nunca está perfectamente lograda. Lo decisivo es que tal probación es una marcha hacia el fundamento de lo real impelida por la realidad misma. Por eso, Zubiri va a hablar de "religación" al poder de lo real y va a decir que el hombre es "experiencia de Dios"[37]. Entre las distintas formas de experiencia, incluye la de la "conformación", entendida como un experienciarse a sí mismo[38]. En el caso de la verdad del cristianismo, la conformación se configura como conformación a Cristo en la que la persona encuentra su verdad y la plenitud de su realidad[39].

Zubiri, por lo tanto, no descarta que el ámbito del orden transcendental dé cabida a otro tipo de saberes, no sólo el saber metafísico. No por nada, en esta misma conclusión de su curso, menciona a San Juan de la Cruz: «Ya San Juan de la Cruz – afirma – decía que Dios está presente al alma en forma de llamada, sin que se manifieste lo que es en sí mismo: es la nuda presencia de la realidad. Pero en la medida en que es presencia *de realidad* se trata de un sentir intelectivo»[40].

Lo decisivo sigue siendo su comprensión de la intelección humana que, como hemos visto, es donde cabe "explayarse" dentro del orden trascendental. Y no debe olvidarse que para Zubiri la intelección como aprehensión de realidad es un acto unitario en el que lo decisivo es el momento del "estar" en lo aprehendido: «La aprehensión es por esto un *érgon* – sostiene – al que tal vez pienso que podría llamar *noergia*»[41].

En definitiva, podríamos decir que esa «videncia de la claridad misma», ese acceso a lo diáfano, se resuelve en un "estar noérgico" en la realidad misma. Y es aquí, precisamente donde, como afirma Diego Gracia, Zubiri se acerca a los místicos, pues ellos representan de manera singular la experiencia de la fuerza aprehensiva del poder de lo real[42]. Si el último Heidegger hablaba del poeta como aquel que rompe el «velo del ser» detrás del cual asoma la nada, en la perspectiva zubi-

---

37 - Para este tema, cfr., X. Zubiri, *El hombre y Dios (Nueva edición)*, Alianza Editorial-Fundación X. Zubiri, Madrid 2012. Para el tema de la "experiencia de Dios", ver especialmente la tercera parte, pp. 521-587.

38 - Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, cit., pp. 222-258.

39 - Para este tema, cfr., X. Zubiri, *Sobre la religión*, Alianza Editorial-Fundación X. Zubiri, Madrid 2017. Ver especialmente las partes dedicadas al cristianismo; X. Zubiri, *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Alianza Editorial-Fundación X. Zubiri, Madrid 2015. También aquí ver especialmente los apartados consagrados al cristianismo; X. Zubiri, *Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología*, Alianza Editorial-Fundación X. Zubiri, Madrid 2019. Ver especialmente la sección cuarta.

40 - *Ibid.*, p. 340.

41 - X. Zubiri, *Inteligencia sentiente, Volumen I, Inteligencia y realidad,* Madrid 2011, p. 64.

42 - Cfr., D. Gracia, *Religación y religión,* en M. Fraijó, *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 1994, pp. 491-495.

riana, precisamente porque no hay solo pura presencialidad sino presencialidad "hacia", el místico podría ser aquel que en la marcha de la razón transcendental y guiado por la fe, se conforma en un estar noérgico, en aquello que late en lo diáfano. Accediendo a lo diáfano, el místico, en la oscuridad plenificante de la fe, ve lo que «está del otro lado» y además "se deja ver" en su conformación con «lo visto».

3.- Así pues, la nada, como pura presencialidad, no es necesariamente el último puerto de la travesía metafísica. Y, además, la superación de la pura presencialidad en presencialidad "hacia" podría significar, como ya hace años puso de relieve el filosofo de la religión Bernard Welte, discípulo también él de Heidegger, el pródromo de una inédita experiencia religiosa. No cabe duda de que una experiencia de tal calado no puede no ser más que una experiencia mística. Para Welte todo queda determinado, a la Pascal, por una suerte de apuesta por el bien y el amor. Es, en definitiva, la apuesta o el postulado de un sentido último de la existencia humana[43].

También para el pensador alemán, lo decisivo es el concepto de experiencia. No se trata de la experiencia como *empéiria*, ni como experimento, sino más bien de esa experiencia mediada por la reflexión tal como la entendió Husserl, es decir, como desvelamiento fenomenológico de las cosas mismas. Acaece cuando se rompe el dualismo sujeto-objeto, de manera que el fenómeno toca al hombre en lo más intimo de él y lo transforma[44]. Hay, sin duda, un aire de familia en esta concepción de la experiencia con la idea de la conformación en Zubiri. Pues bien, es la experiencia del bien y del amor que, como fenómenos, se asoman a nuestra vida en determinadas ocasiones-cumbre, la que nos conduce a postular que ellos puedan esconder un sentido eterno[45]. En esta línea, tales experiencias representan una "contra-instancia" al invasivo nihilismo que asola de manera especial a las sociedades occidentales contemporáneas. No se trata, pues, de negar el desarrollo del pensamiento occidental – y de alguna manera también universal – con su arduo trabajo de desbroce crítico de la metafísica clásica, y que ha dado en desembocar en una inédita comprensión del ser envuelto en la nada; no es ese el propósito de Welte. Su intento, admitido el proceso, aún con toda su problematicidad, desde el punto de vista existencial, es extraer las eventuales oportunidades para una nueva

43 - Cfr. B. Welte, *Das Licth des Nichts. Von der Möglichkeit religiöser Erfahrung,* Patmos Verlag, Düsseldorf 1980. Edición italiana: *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 2005[3], p. 43.

44 - *Ibid.*, p. 15.

45 - *Ibid.*, p. 43.

experiencia religiosa, que se gestan en su seno. Lo muestran las últimas palabras del filósofo alemán Wilhelm Weischedel, dictadas en el lecho de muerte:

> «Nel fondo del bicchiere
> Appare il nulla della luce.
> La luce oscura del divino
> è questa: la luce del nulla»[46]

Esa luz de la nada es la que desde siempre fascinó y deslumbró a los místicos de todas las culturas y latitudes: desde Plotino a Dionisio Areopagita, desde Gregorio de Nisa a San Agustín, desde Eckhart a Francisco de Asís, desde Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz a San Ignacio de Loyola, desde Teresina y Edith Stein a Chiara Lubich, desde Ibn-Arabi a Lao Tze. Y podríamos seguir.

Pareciera necesario, ahora, hacernos una nueva pregunta: ¿qué es mística? Lo cierto es que, no obstante la experiencia mística esté ampliamente atestada, un verdadero caos semántico rodea el concepto de mística, a juicio de la mayoría de los especialistas en la materia. Por eso, resulta casi imposible definirla. Es preferible, en este sentido, recurrir a algunas caracterizaciones generales. En el *Nuovo dizionario di Mistica*, por ejemplo, en la parte dedicada a algunos de sus trazos históricos, se lee:

> «Vedere Dio è accorgersi che lui c'è e che, come per Agostino, è inutile cercarlo fuori di sé, perché egli è intimo all'uomo più di quanto questi non lo sia a sè stesso. Per questo motivo, la storia della mistica, cioè di quella vita che si svolge sul piano soprannaturale nelle profondità misteriose dell'incontro uomo-Dio, non può essere che il tentativo di cogliere la consapevolezza che l'uomo, lungo i corsi dei secoli, ha avuto di questa presenza misteriosa eppure lampante, segreta, ma pure irraggiante luce luminosa»[47].

Y, por lo que se refiere a sus notas distintivas, entre otras, se menciona:

> «*La mistica è conoscenza sperimentale, immediata*, di Dio, che implica l'ineffabilità del Mistero e dell'esperienza derivante. Ciò vuol dire inadeguatezza di una concettualizzazione ed espressione. Di qui il *linguaggio mistico paradossale e simbolico*, come mezzo per esprimere la novità assoluta e radicale dell'esperienza»[48].

---

46 - *Ibid.*, p. 48.

47 - M.R. Del Genio, *Mistica (cenni storici)*, in *Nuovo Dizionario di Mistica*, a cura di Luigi Borrello-Edmondo Caruana-Maria Rosa del Genio-Rafaele di Muro, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, pp. 1441-1452, qui p. 1441.

48 - L. Borriello, *Mistica cristiana*, in *Nuovo Dizionario*, cit. pp.1465-1480, aquí p. 1476.

En este último texto, vuelve a salirnos el concepto de experiencia, decisivo en la marcha hacia el fundamento en Zubiri y decisivo también para Welte en su percepción de la renovación de la vida religiosa en la época del nihilismo. Multitud de estudios subrayan la centralidad de la experiencia para entender la mística. No es éste el lugar para un estudio crítico de tal aseveración, por lo demás bastante evidente. La damos, pues, por adquirida y la adoptamos sin mayor problematicidad.

Un elemento que, sin duda, resulta importante subrayar, es la estrecha relación que hay entre experiencia mística y contemplación. Lo expresa bien P. María Eugenio del Niño Jesús (o.c.d.) en su ya clásico, *Quiero ver a Dios*, sobre la espiritualidad carmelitana a partir de sus doctores:

> «La vida contemplativa es la vida de oración caracterizada por la intervención de Dios por medio de los dones contemplativos de ciencia, inteligencia y sabiduría.
>
> La vida mística desborda […] la vida contemplativa, que no es sino una forma de ella, la más elevada, por otra parte»[49].

Juan Martín Velasco lo especifica aún más, hasta casi hacer coincidir los dos términos. Se trata de un:

> «acto único, simple del espíritu en el que coinciden la conciencia, la noticia y el amor, infundido por el "objeto" mismo de la contemplación, por Dios, en el alma y, por tanto, pasivo, que tiene lugar en la noche, es decir, en la oscuridad de los sentidos y de la inteligencia discursiva; que se desarrolla, pues, en el interior de la fe, y que libera en el sujeto un dinamismo espiritual nuevo»[50].

Contemplación y vida mística son experiencia de la fe. Es clave subrayarlo para caracterizar la experiencia mística cristiana y distinguirla de otras posibles formas. Los místicos españoles del siglo XVI, especialmente San Juan de la Cruz, son categóricos a este respecto. Pero incluso teólogos modernos de la talla de H. De Lubac o el mismo K. Rahner no han dejado de evidenciarlo. «La experiencia mística – escribe este último – no puede dejar detrás de sí, gracias a una nueva experiencia que no fuera fe, el ámbito de la fe y de la experiencia del Espíritu de Dios dado en él. Al contrario, la mística solo puede concebirse dentro del marco normal de la gracia y la fe»[51].

---

49 - P. M. Eugenio del N.J, *Quiero ver a Dios*, cit., p.478.

50 - J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, cit., p. 364.

51 - K. Rahner, *Mystische Erfahrung un mystische Theologie*, en *Schriften zur Theologie XII*, Benzinger, Zürich, 1975, p. 432, cit. en J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, cit., p. 276.

Dado por sentado lo anterior, Martín Velasco hace uso de una nueva categoría para describir el núcleo más profundo y central de la experiencia mística: "estado teopático"[52]. Se podría decir que ese estado, en el que el sujeto padece a Dios, reúne en sí, sin mezcla, dos de los momentos tipificantes de la experiencia mística, esto es, "extasis" y "epéxtasis"; en otras palabras: el salir de sí, incluso con efectos psico-somáticos, y el propender siempre hacia la infinita trascendencia de Dios, en un continuo descubrimiento y goce de sus infinitas riquezas y prerrogativas[53]. Como ejemplo paradigmático de estado teopático, Martin Velasco indica la "experiencia de la Storta"[54] de San Ignacio de Loyola, referida en su *Autobiografía*. En definitiva, es la experiencia de «hallar a Dios en todas las cosas» que se concreta, como lógica consecuencia, en el lema: *in actione contemplativus*[55].

Para Martín Velasco, la originalidad de la experiencia mística cristiana, y sus contrapuntos homeomórficos en otras culturas, estriba por un lado, en la «inobjetividad de la realidad – la Trascendencia – con la que entra en contacto» y, por otro, en «la consiguiente inversión de intencionalidad que impone a la actitud de sujeto»[56]. Ello viene dado porque el místico entra en contacto con una realidad efectivamente presente, pero con una forma de presencia que es un don generativo del mismo sujeto, y no tanto una presencia objetiva en el sentido clásico y moderno del término. Una presencia real, no objetiva ni susceptible de objetivación alguna, que trasfigura a quien a ella accede por gracia. Para comprenderla se requiere un nuevo tipo de pensar – concluye –, un pensar metafísico capaz de desbrozar el camino de verificación de la pretensión de verdad de la mística[57].

4.- «No *cómo* sea el mundo es lo místico, sino *que* sea», escribía Wittgenstein en la proposición 6.4 del *Tractatus Logico-philosophicus.* Y apenas un poco más adelante, en la proposición 6.522: «Lo inexpresable, ciertamente existe. Se *muestra*, es lo místico»[58]. La primera afirmación parece más metafísica que mística, y tiene un indudable sabor heideggeriano. La segunda, más mística que metafísica. Hay, pues, en el tema que nos ocupa una suerte de "fusión de perspectivas" – pa-

52 - *Ibid.*, pp. 407-422.

53 - *Ibid.*, pp. 407-408.

54 - San Ignacio de Loyola, *Obras,* B.A.C, Madrid 2014, cap. X, n. 96, p. 99. Cfr. J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, cit., p. 421.

55 - *Ibid.*, p. 422.

56 - *Ibid.*, p. 437.

57 - *Ibid.*, p. 441.

58 - L. Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosoficus. Investigaciones filosóficas*, Editorial Gredos, Madrid 2017, pp. 70-71.

ra usar una expresión de A. Torres Quiruga –, que viene latiendo en los puntos anteriores y que, de alguna manera, se hace necesario despejar.

Es lo que intentaremos en este último punto en el que pasaremos revista a una experiencia mística que, al parecer, podría identificar un "lugar" en el cual mística y metafísica se encuentren como en casa. Se trata de la experiencia de Chiara Lubich y su visión de la *claritas*. Lo haremos teniendo presente las consideraciones que emergieron en los puntos anteriores ya sea sobre el objeto de la metafísica ya sea sobre el objeto de la mística.

En un escrito fechado el 11 de junio de 1992 sobre el conocido como "Paradiso '49", el texto que recoge la experiencia mística más acendrada de Chiara Lubich – al presente inédito como tal –, el teólogo y filósofo de la religión alemán Klaus Hemmerle define la novedad de tal experiencia como una «ontología de la "Claritas"»[59]. A estas alturas, la expresión debería decirnos algo, aunque por el momento ese "algo" no deje de ser altamente intrigante. Para descifrarlo, deberemos revisar algunos pasos, entre los ya publicados, del "Paradiso '49".

Durante el verano del año 1949, Chiara Lubich y algunas de sus primeras compañeras – con las que vivía desde hacía pocos años una inédita y en cierto modo insólita experiencia espiritual – decide subir a las montañas de los Dolomitas desde su ciudad natal, Trento, para pasar un periodo de descanso. Cuenta Chiara:

> «Arrivate, noi focolarine, lassù, un altro fenomeno s'aggiungeva: io avvertii che non era tutto fiamma solo dentro di me ma, in certo modo, anche fuori di me. Avevo l'impressione di percepire, forse per una grazia speciale di Dio, la presenza di Dio sotto le cose. Per cui, se i pini erano indorati dal sole, se i ruscelli cadevano nelle loro cascatelle luccicando, se le margherite e altri fiori ed il cielo erano in festa per l'estate, più forte era la visione d'un sole che stava sotto a tutto il creato. Vedevo, in certo modo, credo, Dio che sostiene, che regge le cose»[60].

De alguna manera, podríamos decir, usando categorías filosóficas zubirianas, que esta visión de Dios "sotto le cose", iluminándolas desde adentro, es una visión mística trascendental de "lo diáfano"; una visión de lo que Aristóteles llamaba "lo más patente de todo". No por nada, Chiara afirma que tal visión era «più' forte». En su ensayo sobre *El Hombre y Dios*, Zubiri llega afirmar, no sin cierta audacia, que si «viéramos integralmente la realidad de un grano de arena, habríamos visto en este grano de arena a Dios en su realidad personal incluso trinitaria»[61]. En este caso, lo

---

59 - K. Hemmerle, *L'ontologia del "Paradiso '49"*, en «Sophia», VI (2014-2) pp. 127-137, aquí p. 129.

60 - Chiara Lubich, en *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich. Percorsi interdisciplinari*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 11-25, aquí p. 15.

61 - X. Zubiri, *El hombre y Dios*, cit., p. 308.

diáfano, la claridad, es Dios mismo. Roto el velo del ser, como diría Heidegger, no aparece la nada sino el rostro de Dios en su realidad personal, incluso trinitaria. Es la luz que nos dona la nada, según Welte.

Y, sin embargo, en la experiencia de Chiara, éstos son sólo los prolegómenos. En efecto, el 16 de julio del '49, Chiara Lubich e Igino Giordani[62], sellan un singular pacto de unidad[63] en Jesús Eucaristía que introduce a Chiara y con ella al mismo Giordani, y sucesivamente a sus compañeras, en una experiencia mística articulada en forma de "visiones intelectuales", comprensiones y pensamientos de varia naturaleza, que durará varios meses. La misma Chiara cuenta así lo sucedido inmediatamente después de haber hecho el pacto con Giordani:

> «L'abbiamo fatto e siamo usciti di Chiesa. Foco doveva entrare dalla sagrestia per fare una conferenza ai frati. Io mi sono sentita spinta a ritornare in chiesa. Entro e vado davanti al tabernacolo. E lì sto per pregare Gesù Eucaristia, per dirGli: "Gesù". Ma non posso. Quel Gesù, infatti, che stava nel tabernacolo, era anche qui in me, ero anch'io, ero io, immedesimata con Lui. Non potevo quindi chiamare me stessa. E lì ho avvertito uscire dalla mia bocca spontaneamente la parola: "Padre". E in quel momento mi sono trovata in seno al Padre»[64].

Estamos ante el exordio carismático de la mística de la unidad, su experiencia fundante. Tres son los elementos fundamentales que me interesa subrayar en nuestro contexto. En primer lugar, la experiencia como un "estar". De hecho, Chiara dice "trovarsi" en el seno del Padre. Todo lo que después comprenderá en visión intelectual será dentro de este "estar". En segundo lugar, la «colectividad» del estar en el seno del Padre. En efecto, Chiara recuerda como apenas ve a Igino Giordani, una vez que éste había terminado su conferencia a los frailes, le expresa: «Sai dove siamo»[65]. Chiara, por lo tanto, siente que no ha entrado ni está sola en el seno del Padre, sino con Igino. Más tarde, cuando volverá a hacer el pacto con sus primeras compañeras experimentará que también ellas están en el Paraísoseno del Padre. Por ello, en tercer lugar, con la experiencia del Pacto de unidad surge una suerte de nuevo sujeto: «L'Anima». Veamos como lo cuenta Chiara:

---

62 - Conocido escritor y político italiano (1894-1980), experto en patrística y en doctrina social de la Iglesia, considerado por Chiara Lubich co-fundador del Movimiento de los Focolares, que había conocido a Chiara Lubich unos años antes y que la acompañó en una parte de la estadía en los Dolomitas.

63 - Chiara recuerda del siguiente modo la fórmula del pacto: «"Ebbene, domani andremo in chiesa ed a Gesù Eucaristia che verrà nel mio cuore, come in un calice vuoto, io dirò: 'Sul nulla di me patteggia tu unità con Gesù Eucaristia nel cuore di Foco. E fa in modo, Gesù, che venga fuori quel legame fra noi che tu sai". Poi ho aggiunto: "E tu, Foco, fa altrettanto"» (Chiara Lubich, en *Il Patto del '49*, cit. p. 17).

64 - *Ibid.*, p. 19.

65 - *Ibid.*, p. 19.

> «Nel fuoco della Trinità eravamo state, infatti, così fuse in uno che io chiamavo il nostro drappello "Anima". Eravamo l'Anima. Ora il Signore, se avesse voluto, avrebbe potuto illuminare quest'Anima (attraverso di me, che ero come il suo centro) sulle sue nuove realtà e per questo ci sembrava occorresse il massimo silenzio interiore.
>
> Poi quanto avevo capito lo comunicavo a Foco ed alle focolarine. Erano tre, dunque, le nostre comunioni: quella con Gesù Eucaristia, con la sua Parola e quella tra di noi»[66].

«El Alma», en síntesis, es un sujeto nuevo, «colectivo», unitario, eclesial (la comunión con Jesús Eucaristía), "trinitizado". En la mística de la unidad que brota de la experiencia del Pacto de Chiara Lubich e Igino Giordani, podemos encontrar elementos de enorme valor en términos de una visión de la conformación-deiformación en Cristo plenamente trinitaria.

La ontología de la *claritas,* a juicio de Hemmerle, es una ontología nueva, ciertamente cristiana, pues la *claritas* no es otro que el Espíritu Santo – Espíritu del Padre y del Hijo – que, tipificada por la visión del "Alma", como sujeto colectivo, «non fa solo vedere nuove verità, ma fa vedere anche il nuovo vedere stesso»[67]. Recordemos que para Zubiri lo diáfano, a una, "hace ver", "deja ver" y es "lo visto". Es la congenereidad entre inteligencia y realidad en clave ontológica (metafísica en Zubiri, en virtud de la ultimidad de la realidad) y mística. La singularidad de la experiencia de Chiara Lubich consiste en que ella, por gracia, ha tenido acceso a la *claritas* que es la misma vida trinitaria de Dios en el seno del Padre, no por tanto la *claritas* de lo Uno, sino de la Uni-Trinidad; y lo ha hecho con una plenitud particular precisamente porque lo ha hecho "trinitariamente": es el "Alma", sujeto colectivo quien "viaja la Trinidad". Su "estar noérgico", si queremos usar nuevamente la terminología zubiriana, es un "estar" trinitario en el "lugar de la Trinidad", como ama repetir Piero Coda[68]. En definitiva, para Hemmerle, «Chiara non ci dà solo nuovi contenuti, ma ci fa vedere e vivere che l'essere stesso è nuovo e, in più, in che cosa consista quella novità. Lei non ci fa solo vedere, ma nel "Paradiso" '49 vediamo il nostro vedere stesso nella sua novità»[69]. E insiste en un dato de fundamental importancia, a saber, que la novedad del ser que aparece en la experiencia de la unidad es la novedad del otro, del tú[70] y eso incluye la relación con Dios, con

---

66 - *Ibid.*, pp. 20-21.

67 - Klaus Hemmerle, *L'ontologia del Paradiso "Paradiso '49"*, cit., p. 129.

68 - Cfr., P. Coda, *Dalla Trinità, L'avvento di Dio tra storia e profezia,* Città Nuova, Roma 2011.

69 - *Ibid.*, p. 128.

70 - *Ibid.*, p. 131.

los demás, entre nosotros y con el todo[71]. De hecho, en el joánico «todos uno» (cfr. Jn 17, 20-23) descubrimos el objetivo fundamental y la perfección del ideal de la unidad y de su ontología[72]. Como diría "eckhartianamente" Giuseppe Maria Zanguí, es la mística en cuanto «attingimento di Dio al modo di Dio»[73]. Y es cristianismo en estado puro:

> «nel cristianismo – sostiene – la mistica é ormai la partecipazione all'Assoluto che si è compiutamente rivelato aprendosi nella sua vita trinitaria, partecipazione quindi ai rapporti delle tre Persone divine. Partecipazione che non può essere vissuta dall'esterno e dunque domanda un inserimento nelle relazioni stesse tra le Persone divine; ciò significa l'inserimento dell'uomo *nel* Cristo crocifisso come nella Persona che accoglie in sé le persone create, e in Lui realizzazione piena del rapporto con il Padre nello Spirito (cf. *Gal* 4,6). La fede è la mistica in quanto è la condizione dell'uomo introdotto nello spazio di Dio»[74].

Esto requiere un "no-ser" que es un "no-pensar", es decir, un "pensar perdiendo-donando el pensar". Es ahí – concluye – donde «si apre lo spazio perché la mistica sia vissuta *in contemporaneità proprio dell'atto stesso del pensare*»[75].

A la conclusión de este breve artículo, se podría decir que la *claritas* se configura come esa experiencia-categoría en la que se da, al menos, una "fusión de perspectivas" que significa un encuentro entre metafísica y mística. En este sentido, la experiencia mística de Chiara Lubich daría, seguramente, para una profundización-verificación de tal horizonte.

Hay algo de "consumación" y de locura – que diría Heidegger – en la marcha del místico hacia la experiencia del Absoluto. De hecho, tal experiencia, está marcada por la noche y el abandono. Y, sin embargo, esta envuelta en la luz – que diría Welte – y no desdeña el pensar, es más, es un nuevo pensar, todo lo violento que se quiera – que diría Zubiri – quizás el más violento (Chiara Lubich habla de "noche de Dios" y ha tenido "revelaciones" singulares e inéditas de eso que para Martin Velasco es la «condición de la experiencia de Dios en la que culmina la experiencia mística»[76], es decir el grito de abandono de Jesús en *Mc*), pero pensar al fin y al cabo, por cuanto se inscribe en el marco de la razón trascendental.

---

71 - *Ibid.*, p. 133.

72 - *Ibid.*, p. 134.

73 - G.M. Zanghí, *Umanessimo e mistica*, en NU 57 (1988) pp. 11-31, aquí p. 18.

74 - *Ibid.*, p. 19.

75 - *Ibid.*, p. 29.

76 - Cfr., J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, cit., p. 490.

En definitiva, si no andamos errados, podríamos decir que la *claritas*, es, a una, en unidad-distinción, experiencia mística e intelección metafísica.

Y, quizás no sea demasiado audaz afirmar que una tal sinergia entre metafísica y mística sería una buena noticia para la cultura en tiempos de nihilismo y ausencia de Dios.

JESÚS MORÁN
Co-presidente dell'Opera di Maria- Movimento dei Focolari
jesusmoranc@gmail.com

Il kābôd e la claritas. Percorsi biblici fondanti l'esperienza mistica di Chiara Lubich

di Giovanna Maria Porrino

First of all, the author offers a biblical excursus on the theme of claritas. *In the second, she dwells on Chiara Lubich's experience, described in terms of great luminosity:* fire, flames, light. *Short texts by the young woman from Trento are exposed, from which emerges the conviction that she will receive from the Father, through her charism, the same Light of Jesus. It is Claritas, which illuminates all that is human. It is the Holy Spirit.*

Keywords: Chiara Lubich - Glory - Claritas - Light - Word of God

Introduzione

Questo breve contributo si articola in due parti. Nella prima, si vuole offrire al lettore una visione sintetica sulla tematica della gloria/claritas nella Scrittura. La seconda parte, invece, apre uno spiraglio sull'esperienza di Chiara Lubich, definita da lei stessa come *Luce/Claritas*, dono dello Spirito alla giovane trentina negli anni quaranta del secolo scorso.

Il tema biblico

La tematica della gloria è uno dei filoni conduttori, densi di significato, che attraversano l'intero Vangelo di Giovanni. Il verbo *glorificare*, δοξάζω, vi è menzionato 23 volte, mentre la parola *gloria*, δόξα, ricorre 19 volte. Prima di iniziare la nostra riflessione mi sembra importante una nota storica concernente la traduzione di questi termini greci in latino. Nella versione latina, la famosa Vulgata, i due termini furono resi da San Girolamo con *clārĭtās/clārĭfĭcāre*, ma anche *māiestās/magnĭfĭcāre* e *glōrĭa/glōrĭfĭcāre*. Quando agli inizi dell'era cristiana i Latini cercarono un equivalente per rendere la nozione di δόξα – che nella traduzione greca della Settanta traduce il termine ebraico *kabod*, כָּבוֹד – esitarono tra *clārĭtās* et *māiestās* e, per δοξάζω, tra *clārĭfĭcāre* e *magnĭfĭcāre*. La *Vetus Latina*[1] nord-africana privilegiò i termini *clārĭtās*[2] e *clārĭfĭcāre* mettendo l'accento sull'idea di *luce, luminosità* che sprigiona dalla δόξα, mentre in Europa si adottò piuttosto *māiestās*[3] e *magnĭfĭcāre*, accentuando piuttosto il significato di *maestà*, *grandezza* e *lodare*, *esaltare*. Successivamente, a queste antiche traduzioni si preferirono i termini *glōrĭa/glōrĭfĭcāre*[4] più direttamente legati alla δόξα greca. Il successo dell'uso di *glōrĭa* (*glōrĭfĭcāre*) col tempo soppiantò le altre traduzioni latine di δόξα (δοξάζω).

---

1 - Con il termine *Vetus Latina* (Antica latina) si indica l'insieme delle prime traduzioni in latino dei testi biblici dal greco. Tra le più antiche traduzioni figurano testi del secondo secolo. Molte di queste versioni sono precedenti alla versione di San Girolamo (382-405), la nota *Vulgata* che divenne la traduzione ufficiale latina della Chiesa, che soppiantò gradatamente le versioni della *Vetus latina*. Cfr. http://it.cathopedia.org/wiki/Vetus_latina; http://www.bicudi.net/materiali/traduzioni/traduzioni_antiche.htm , 21/09/20.

2 - Il termine in latino ricopre quattro sfumature semantiche: 1) *splendore*, *chiarezza*, *luminosità*; 2) *limpidezza*, *sonorità* (della voce); 3) *magnificenza*, *chiarezza*, *splendore* (dello stile); 4) *celebrità*, *nobiltà*, *fama*, *elevatezza*.

3 - In latino con *māiestās* si intende: 1) *maestà*, *grandezza*, *altezza*, *dignità*, *autorità*; 2) *solennità*, *rispettabilità*, *eccellenza*, *splendore*. Il verbo corrispondente assume i seguenti significati: 1) *lodare*, *esaltare*, *glorificare*; 2) *stimare enormemente*, *tenere in gran conto*.

4 - Con *glōrĭa* si sottolinea, a seconda del contesto: 1) *gloria*, *fama*, *buon nome*, *rinomanza*; 2) *ambizione*, *desiderio di gloria*; 3) *azione nobile*, *gloriosa*; 4) *vanto*, *vanteria*, *vanità*, *vanagloria*. Il verbo indica le azioni di: *glorificare*, *esaltare*, *magnificare*, *celebrare*.

Quando Girolamo si accinse a tradurre la Bibbia, in quella versione che sarà conosciuta come la *Vulgata*, volle rispettare le traduzioni delle versioni latine più antiche mantenendone la pluralità delle espressioni. Anche la liturgia latina mantenne, accanto alla parola ***glōrĭa***, i termini più antichi. Dalla varietà dei termini scelti, traspare quanto la tradizione latina conservò la complessità legata alla ricca sinonimia del ***kābôd*** ebraico[5].

La nostra riflessione ha inizio con l'uso dei termini ***clārĭtās/clārĭfĭcāre*** nel capitolo 17 del Vangelo di Giovanni, noto come *preghiera sacerdotale* o anche come *preghiera per l'unità*. In questa invocazione, che chiude i discorsi di Gesù al termine della cena pasquale, il Figlio incarnato rivolge al Padre una preghiera di reciproca glorificazione. La traduzione latina di Girolamo usa qui il registro della ***clārĭtās***. Sulle 23 occorrenze giovannee del verbo greco, ben 17 volte San Girolamo preferisce ***clārĭfĭcāre*** a ***glōrĭfĭcāre***, di cui 5 menzioni[6] sono proprio nel capitolo 17. Il termine δόξα, di cui si contano 19 ricorrenze nell'intero vangelo, è reso invece tre volte con ***clārĭtās*** nella preghiera di Gesù, cui si aggiunge la menzione in *Gv* 5,41. Le altre ricorrenze[7] sono tradotte invece con ***glōrĭa***. Ecco i versetti tratti dalla preghiera di Gesù in *Gv* 17, in cui compaiono i termini che interessano il nostro studio:

Gv 17,1b

«Padre, è venuta l'ora: *glorifica* il Figlio tuo perché il Figlio *glorifichi* te …»

[δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ; *clarifica* Filium tuum ut Filius tuus *clarificet* te];

Gv 17,4

«*Io ti ho glorificato* sulla terra, compiendo l'opera che mi hai dato da fare»

[ἐγώ σε ἐδόξασα; *ego te clarificavi*];

Gv 17,5

E ora, Padre, *glorificami* davanti a te con quella *gloria* che io avevo presso di te

[καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ; et nunc *clarifica me* tu Pater ; … *claritatem*];

Gv 17,10

Tutte le cose mie sono tue, e le tue sono mie, e *io sono glorificato* in loro

[καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς; et *clarificatus sum* in eis];

Gv 17,22

E *la gloria* che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano uno come noi siamo uno

---

5 - Sull'argomento, cfr. Ch. Mohrmann, «Note sur Doxa», in *Études sur le latin des chrétiens*, «Storia e Letteratura, raccolta di studi e testi, 65», Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1958, pp. 284-286.

6 - Le rimanenti si incontrano in *Gv* 12,23; 12,28 (3x); 13,31 (2x); 13,32 (3x); 15,8; 16,14; 21,19.

7 - *Gv* 1,14 (2x); 2,11; 5,44 (2x); 7,18 (2x); 8,50.54; 9,24; 11,4.40; 12,41; 12,43 (2x).

[κἀγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς; et ego *claritatem* quam dedisti mihi dedi eis];

Gv 17,24

Padre, voglio che quelli che mi hai dato siano anch'essi con me dove sono io, perché *contemplino la mia gloria*, quella che tu mi hai dato; …

[ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν; ut videant *claritatem meam*].

Da un rapido sguardo, si direbbe che il Santo Dalmata adoperi i termini ***clārĭtās*** e ***clārĭfĭcāre*** allorquando intende indicare la *glorificazione reciproca tra il Padre e il Figlio*. In questo movimento del reciproco «*clarificarsi*» sono inseriti anche i discepoli che credono e crederanno nel Verbo incarnato (cfr. *Gv* 21,19)[8]. Per proseguire la nostra riflessione, ci chiediamo: ma quale realtà umano-divina gli autori biblici, nel percorso che va dall'Antico al Nuovo Testamento, hanno inteso esprimere con l'uso del concetto di *gloria*? Che orizzonte di senso nasconde questo termine, nelle varie lingue bibliche? Quale teologia può scaturire dall'uso semantico di una parola? Per rispondere, pur se brevemente, a tali questioni, rivisitiamo il tema in uno stringato excursus biblico[9].

Il Dio di gloria e la gloria di Dio

Il significato fondamentale della radice ebraica *kabed*, da cui deriva il termine ebraico כָּבוֹד, ***kābôd*** – reso, come abbiamo visto sopra, in greco con δόξα, *dóxa*, e in latino con ***māiestās***, ***clārĭtās*** e ***glōrĭa*** – indica *l'essere pesante* di una realtà. La grande ricchezza semantica della radice ebraica, che si svela nella Bibbia degli Ebrei, offre al lettore un percorso che va dalle realtà pesanti della vita umana, compreso il grave fardello del peccato, fino alla gloria dell'uomo per designare infine la gloria di Dio, in tutto il suo splendore. Quando il termine è attribuito a Dio, si vuole indicare il peso inerente alla densità del suo essere che si manifesta in tutta la sua potenza e grandezza, splendore e chiarità.

Lo studio delle molteplici ricorrenze bibliche della radice ebraica fa emergere i seguenti elementi: a) il kābôd è una prerogativa di JHWH, ma anche di Sapienza personificata; b) uno stretto legame unisce la gloria del Signore alla gloria del mes-

---

8 - Nell'ambito di questo articolo non ci è possibile approfondire ulteriormente l'argomento. Sarebbe auspicabile uno studio esegetico ulteriore al fine di esaminare l'argomento e confermare tale ipotesi.

9 - Cfr. la mia ricerca sul tema: *Le poids et la gloire. Splendeur de Dieu, splendeur de l'homme, de la Genèse aux Psaumes*, «Lectio divina 269», Cerf, Paris 2016. La tesi è accessibile presso la BCU di Friburgo (CH): *Le poids et la Gloire. Gloire de Dieu, gloire de l'Homme: la racine* כבד *spécialement dans les livres des Proverbes, de la Genèse, de l'Exode et des Psaumes*, thèse doctorale pour obtenir le grade de docteur, Université de Fribourg 2014, al seguente link: http://doc.rero.ch/search?ln=fr&keep_facet_filter=1&p=Porrino&action_search=

sia Davide, personaggio storico, ma anche del Davide atteso del libro dei Salmi e del Servo isaiano; c) un movimento d'umiliazione, di spoliazione estrema, caratterizza l'uomo biblico prima che egli ottenga la gloria, ne è un esempio la storia di Giuseppe, l'amato figlio di Giacobbe; d) questo duplice movimento di abbassamento e di elevazione è una caratteristica peculiare del Signore, Dio d'Israele, che si abbassa verso i miseri, i diseredati, per *dar peso* al loro essere, cioè onore e gloria; e) infine, un movimento di reciprocità nell'onore e nella gloria lega il Signore a coloro che lo onorano, che gli danno gloria.

Il *kābôd* di JHWH è una realtà che viene dunque declinata sotto molteplici aspetti. Il *kābôd* di Dio è la manifestazione luminosa delle profondità dense e inesauribili del suo Essere, è l'epifania ineffabile che degli occhi umani possono contemplare pur non essendo possibile agli uomini – qui in terra – vedere il volto di Dio faccia a faccia. E la gloria di Dio si manifesta anche nel desiderio del Signore di abitare in mezzo agli uomini. JHWH, con la sua presenza gloriosa, si compiace infatti nel dimorare in mezzo al suo popolo prima sotto una tenda (מִשְׁכָּן, *miškan;* σκηνή) nel deserto, poi nel santuario della città santa, Gerusalemme, ove splende la gloria del Signore sotto l'aspetto della nube sacra. Il *kābôd* del Signore scende dunque nella storia umana. Tale discesa è tangibile anche allorquando Dio si preoccupa di dar da mangiare del pane – la manna discesa dal cielo – a un popolo affamato e errante nel deserto.

I personaggi biblici, che Dio rende partecipi della sua gloria, vivono nella loro carne una parabola di umiliazione e glorificazione, di abbassamento e innalzamento. Spesso sono toccati nella loro carne da una piaga misteriosa che apre un varco al mistero. La piaga, la ferita, diventa quindi feritoia da cui può trasparire la gloria del Signore. Dietro la molteplicità dei volti sui quali si può scorgere un riverbero della gloria di Dio – i volti di Abramo, Giacobbe, Giuseppe, Mosè, Davide, del Servo isaiano – ecco apparire in filigrana il volto dell'Unto di JHWH, l'Atteso dalle genti. Questa molteplicità di volti umani, che la Bibbia ebraica descrive come toccati in qualche modo dalla gloria di Dio, contiene dunque una promessa di compimento.

I tratti di questa figura escatologica, il volto dell'Amato da Dio – che affiorano dai testi veterotestamentari e tendono verso un adempimento futuro – si sono un giorno incarnati in un volto concreto: *il volto di Gesù di Nazareth*. I suoi discepoli testimoniano di aver contemplato la sua gloria, gloria dell'Unigenito venuto dal Padre (cfr. *Gv* 1,14). Lo splendore della presenza viva del Dio di gloria si manifesterà particolarmente in due momenti della vicenda terrestre del Nazareno: alla sua nascita e alla sua trasfigurazione. Ma la manifestazione della gloria del Figlio sarà svelata in pienezza nel mistero della Pasqua: il passaggio dalla sua morte umiliante e scandalosa su di una croce alla sua incredibile resurrezione dai morti. Solo

allora la comunità dei credenti confessò, e continua a confessare per i secoli, che questo uomo Gesù, morto e poi risorto, è Lui il «Signore della gloria»[10].

La claritas nell'esperienza mistica di Chiara Lubich

Dopo aver esposto alcuni aspetti della riflessione biblica sulla tematica della gloria, veniamo all'esperienza mistica di Chiara Lubich, un'esperienza rivelativa di luce, che ella stessa ha definito con il termine *claritas*. Un episodio vissuto dalla giovane Lubich è rilevante poiché evidenzia quanto la lettura della pagina evangelica di *Gv* 17 sia stata per lei il momento rivelativo di una chiamata singolare. In un lontano giorno, mentre imperversava la seconda guerra mondiale, Chiara Lubich si rifugiò, con il piccolo gruppo delle prime compagne, in una cantina buia per proteggersi dai bombardamenti. Al lume di candela, le giovani leggono – aprendo a caso il Vangelo – la preghiera di Gesù e avvertono nel profondo del loro cuore di essere nate per realizzare questa pagina. Seguiamo la narrazione che Chiara stessa fa di quell'evento:

> "L'unità è la parola sintesi della nostra spiritualità […]. Ma, se l'unità è la tipica nostra vocazione, vediamo di ritornare un po' all'inizio della nostra storia, quando essa s'è accesa come una fiamma, per mantenerla tuttora viva nei nostri cuori, o ravvivarla se ce ne fosse bisogno. […] Riviviamo anzitutto qualche episodio noto dei primissimi anni, a Trento. È la guerra. Siamo alcune giovani e io – in un ambiente buio, forse una cantina. Leggiamo al lume di candela il Testamento di Gesù, la sua preghiera per l'unità. Lo scorriamo tutto. Quelle parole difficili sembrano illuminarsi, a una a una. Abbiamo l'impressione di comprenderle. Avvertiamo, soprattutto, la certezza che quella è la "magna charta" della nostra nuova vita[11].

Nell'ascoltare le molteplici narrazioni che Chiara Lubich fa della sua esperienza mistica, si è toccati dall'intensissima esperienza di tutta una vita donata a Dio e radicata profondamente nel Vangelo. L'esperienza di Chiara si mostra come un'esperienza abissale e luminosa della Gloria di Dio. Infatti, fin dagli albori del Movimento nascente, Chiara parla della sua esperienza del divino come di un'esperienza di *luce*[12]. Nelle pagine che seguiranno, non potendo approfondire nell'ambito di

---

10 - *Gc* 2,1; *1P* 1,11; *2P* 3,18.

11 - C. Lubich, *L'unità e Gesù abbandonato*, Roma 1998[9], pp. 26-32.

12 - In un brano estratto da una lettera degli anni '40, l'autrice afferma: «Vedi, io sono un'anima che passa per questo mondo. Ho visto tante cose belle e buone e sono sempre stata attratta solo da quelle. Un giorno (indefinito giorno) *ho visto una luce*. Mi parve più bella delle altre cose belle e la seguii. Mi accorsi che era la verità.»

un articolo una tematica molto ampia, vorrei commentare solo qualche breve testo, in cui Chiara parla della *Luce* ricevuta dallo Spirito agli inizi della sua avventura con Dio. Raccontando il periodo di contemplazione vissuto nell'estate del 1949, Chiara usa i termini *Luce* e *Claritas*:

> «Sento che prima di morire Egli mi mostrerà tutto. Ed è giusto che io sappia tutto perché sono Verbo nel Verbo. Mi mostrerà tutto perché *Egli mi darà la Luce (Claritas)* che il Padre ha dato a Lui. La stessa Luce.» (24 luglio 1949, cpv. 183-184).

Cerchiamo di commentare alcune espressioni di questo breve, ma densissimo passo. Affermando *«... sono Verbo nel Verbo»*, Chiara sembra sintetizzare l'esperienza della parola vissuta con «particolarissima intensità» dal 1943 al 1949. La vita della parola aveva trasformato Chiara e le sue prime compagne a tal punto che ella può affermare:

> «E, quando una di queste Parole cadeva nella nostra anima, ci sembrava che si trasformasse in *fuoco*, in *fiamme*, si trasformasse in amore. Si poteva affermare che la nostra vita interiore era tutta amore» (cpv. 8).

L'affermazione di identità con il Verbo Eterno rimane sorprendente e singolare[13]. Per ben capire questa frase così concisa ed essenziale, è necessario riporla nel suo contesto più largo. Immedesimata con Gesù Eucaristia, per il patto d'unità con Igino Giordani, Chiara sente affiorare sulle sue labbra, ad opera dello Spirito, la parola «*Abbà, Padre*», ritrovandosi nel Seno del Padre. Per aver comunicato quanto vissuto alle sue compagne, la Lubich sperimenta di non esser più sola: ella vede nel seno del Padre un piccolo drappello. Chiara e le sue prime compagne,

---

13 - Elisabetta della Trinità (1880-1906), scrive in uno slancio poetico:
«Il Cristo vive in me, suo santuario
La "visione di pace" è certo questa!...
Nel silenzio, nel profondo mistero,
mi fa per sempre la sua prigioniera.
Fa' ch'io sempre ti ascolti
incrollabile nella mia fede,
che in ogni cosa ti adori
e non viva che di te.
Immersa nella tua luce,
o Verbo, notte e giorno
fai di me interamente
la preda del tuo amore.»
Cfr. «Natale 1903. In principio erat Verbum», in *Scritti*, Postulazione Generale dei Carmelitani scalzi, Roma 1967, p. 755.

unite in una sola Anima, ripetono l'esperienza paolina[14]: «*Non siamo più noi a vivere, è Cristo veramente che vive in noi*». In quest'esperienza dell'Anima, vi è un salto di qualità. Chiara, infatti, non descrive la sua singola esperienza, ma quella di un *corpo unito in Gesù*: l'Anima, giunta nel seno del Padre ed immersa nel sole, conosce il Verbo che la sposa «in mistiche nozze». Possiamo quindi ritenere che quando Chiara afferma: «sono Verbo nel Verbo» lo fa non solo personalmente, ma anche come centro[15] ed espressione di questa realtà comunionale che è l'Anima.

Per una maggiore intelligenza dell'affermazione «sono Verbo nel Verbo», diamo ora un rapido sguardo a qualche passo scritturistico per una breve riflessione biblico-teologica sulla Parola. Nella Scrittura, Dio rivolge la sua Parola a persone da Lui scelte. La Parola di Dio è Parola che *crea*, Parola che *salva*, Parola che *fa vivere*. Per l'autore di *Dt* 30,14 la Parola di Dio non è una realtà lontana dall'uomo: «*anzi, questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica*.». Il testo del Deuteronomio presenta quindi la Parola come una realtà che non è solo sulle labbra, ma anche nel cuore dell'uomo. È qui necessario precisare che il *leb*[16], il *cuore*, nell'Antico Oriente e quindi nella Bibbia, rappresenta il centro della persona, indica ciò che è impenetrabilmente nascosto. Il cuore è la sede dell'intelligenza e della conoscenza che viene da un ascolto attento. Il *leb* è anche il luogo in cui si compiono le decisioni dell'uomo. Il cuore[17] è dunque fatto per ascoltare, accogliere, capire e compiere la Parola che Dio rivolge all'uomo, suo interlocutore.

La Parola del Signore è vista anche come una parola da *custodire/osservare* (*Sal* 119,17.101). L'israelita *confida* nella Parola di Dio (119,42); *spera* nella sua Parola (119,74.81). Egli, inoltre, invoca così il suo Dio: «*fammi vivere* secondo la tua parola» (119,25.107.154). Il salmista *loda* la Parola del suo Signore (56,11). E sem-

---

14 - L'Apostolo Paolo afferma: «[...] *non sono più io che vivo ma Cristo vive in me*» (cfr. *Gal* 2,19-20).

15 - Nella nota 44, nel testo inedito *Paradiso '49*, Chiara spiega: «Lì eravamo in alcuni, ma eravamo uno. Distintamente poi ognuno era l'Anima. È questa – l'Anima – la realtà nuova che nasce con il patto, fatto tra me e Foco e le focolarine che erano con me. E nasce per la grazia dell'unità, frutto dell'Eucaristia. Per questo ogni giorno, alla Comunione, io ripeto quel patto e lo affido a Gesù perché ancora oggi sia Lui a realizzare fra noi la realtà di essere l'Anima, di vivere nell'Anima senza uscirne mai. Certo è che, se anche potessimo vederci con l'occhio del Cielo, essendo in questa realtà dell'Anima, noi vedremmo un unico Cristo ed anche ciascuno di noi Cristo.».

16 - H. W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, «Biblioteca biblica 12», Queriniana, Brescia 2002[4], pp. 62-79.

17 - Wolff sintetizza così lo spettro semantico del concetto *cuore*: «Esso copre tutto l'ambito delle emozioni, delle funzioni intellettive, delle funzioni volitive, e si deve tener conto che la Bibbia con il concetto di "cuore" ha presente soprattutto il centro dell'uomo che vive in maniera consapevole. Questo soprattutto bisogna considerare come specifico e caratteristico del cuore nel linguaggio biblico: il cuore è chiamato alla ragione, soprattutto alla accoglienza della parola di Dio». Cfr. *Ibid.*, p. 79.

pre nel lunghissimo *Sal* 119, il grande inno dedicato alla Parola di Dio, essa è definita come «*lampada* ai miei passi, e *luce* sul mio sentiero». La metafora della lampada e della luce sottolinea l'essenza luminosa della Parola. L'uomo della Bibbia conserva nel suo cuore la Parola del Signore (119,10) e osserva la sua *Torah* con tutto il cuore (119,34). I precetti di YHWH sono la gioia del suo cuore (119,111). Dal *Sal* 119 emerge fortemente anche la dimensione interiore della Parola.

I profeti, chiamati da Dio a portare al popolo una sua Parola, entrano in un rapporto specialissimo con il Dio d'Israele. E sarà il profeta Geremia a trasmetterci la sua sconvolgente esperienza con la Parola di Dio. Il profeta, cui Dio ha detto: «... *la mia parola non è come un fuoco*?» (*Ger* 23,29), è uno fra i personaggi biblici – dopo Mosè che ha parlato *faccia a faccia* con il Signore e a cui Dio ha affidato le Dieci Parole per la vita del popolo – ad avere un'esperienza molto coinvolgente e trasformante della Parola. Egli infatti esclama: «Quando *le tue parole* mi vennero incontro, le *divorai* con avidità; *la tua parola fu la gioia e la letizia del mio cuore*, perché il tuo nome è invocato su di me, Signore, Dio degli eserciti» (*Ger* 15,16). Il profeta *divora* la Parola di Dio che penetra così in tutto il suo essere; essa è gioia e letizia per l'eletto di Dio. La Parola del Signore è come un *fuoco ardente* nel cuore del profeta, ed egli non può contenerlo (*Ger* 20,9), per cui è costretto a parlare.

A conclusione di questa prima riflessione, è importante affermare che, nell'Antico Testamento, la Parola di Dio non è un elemento accanto ad altri. Essa dà senso alla storia poiché è la Parola che crea la storia stessa. Essa suscita negli uomini la vita di fede. Inoltre, in vari testi, si assiste – come avviene anche per la *Sapienza* e per lo *Spirito di Dio* – ad una graduale *prefigurazione*, *personificazione*, della Parola che troverà il suo culmine nell'Incarnazione del Verbo. Oramai, il mistero della Parola ha il suo centro nella persona di Gesù di Nazareth, il Cristo di Dio[18]. In Gesù, il Verbo Eterno si fa carne (cfr. *Gv* 1,14). Egli è veramente la Parola Incarnata. Le sue parole sono «Spirito e Vita».

Questo breve excursus illumina l'esperienza della Parola vissuta sperimentata da Chiara e le sue prime compagne. Immedesimata con Gesù per l'intensissima vita della Parola culminata nel patto d'unità con Foco, stipulato dopo essersi entrambi cibati del *Pane della Vita* (cfr. *Gv* 6,35.48), Chiara può affermare in modo lapidario: «sono Verbo nel Verbo»[19]. Ed ecco un passo del *Paradiso '49* che svela qualcosa dell'intima unione di Chiara con Gesù, che non è solo personale, ma for-

18 - Cfr. X. Lèon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris 1999, col. 909-910.

19 - Vedi a proposito, la testimonianza di San Giovanni della Croce, sull'anima che «trasformata in Dio vive in Dio e per Dio», in *Ti farò mia sposa per sempre,* «Cantico spirituale» (Red. A, str. 38); il testo integrale è disponibile al seguente link: http://www.maranatha.it/Ore/ord/LetVen/18VENpage.htm, 21/09/20.

temente comunionale poiché il Verbo ha sposato in Mistiche Nozze l'Anima, di cui Chiara è il centro. La rivelazione è anche qui un'*illuminazione*:

> «Sempre Gesù mio *l'illuminazione* tua mi fa male al cuore, tanto male, ed il corpo non regge a tanto [...]. E la rivelazione continuava e non potevo guardarla, non potevo pensare al Paradiso come Tu, Sposo mio, me lo mostravi, per non morire... [...] Sposo mio dolcissimo, troppo bello è il Cielo e Tu come divino Amante, dopo le Mistiche Nozze..., mi mostri i tuoi possessi che sono miei! Non rimane che svenire in Te, che morire sul tuo Cuore, consumata dal tuo amore! Mio Dio, ma perché? Perché a me tanto? Perché tanta *Luce* e tanto Amore?» (cpv. 119-124).

Un'esperienza di «Luce»

«Perché a me tanto? Perché tanta *Luce* ... ?»

È l'interrogativo che Chiara pone a Dio stesso in un intimo colloquio con Lui. Infatti, fin dagli albori, l'esperienza di Chiara è narrata come un'esperienza di *Luce*. La vita della Parola accende un fuoco e una fiamma nei cuori e Chiara illustra la vita di quel tempo con un'altra metafora luminosa. È l'immagine del raggio della divina volontà. Chiara, con le sue prime compagne, «sente il proprio io rivestito di *luce*, della *luce* del raggio», simbolo della volontà divina che fa di ciascuno un altro Gesù. L'esperienza, poi, dell'entrata nel seno del Padre viene descritta con altrettante metafore luminose. Anche per la nozione di *luce* è importante volgere brevemente lo sguardo alla Scrittura.

Nella Bibbia, l'esperienza che l'uomo fa di Dio, quando Questi si manifesta a lui, è spesso raffigurata con termini che parlano di *luce*, *splendore*, *chiarezza*, *maestà*, *bellezza*. Nei testi biblici, quindi, le manifestazioni di Dio sono espresse con una costellazione di parole che sottolineano la *luminosità* dell'evento rivelativo. Molto ricorrenti sono anche parole come *fuoco*, *fiamma*. Basti pensare alla rivelazione del Nome di Dio fatta a Mosè nell'episodio del roveto ardente (cfr. *Es* 3). Infatti, il tema della *luce* attraversa tutta la rivelazione biblica.

La prima parola del Dio Creatore che apre il testo biblico, è: «"*Sia la luce*[20]!" E la luce fu» (*Gen* 1,3). La luce è, nel racconto degli inizi, la prima creatura di Dio. Si tratta di una luce primordiale che appare ancor prima dell'emergere degli astri, del sole, della luna e delle stelle. La luce, prima realtà creata, è come un segno che manifesta in maniera visibile qualcosa del Dio nascosto e inaccessibile: è come il riflesso della sua gloria. Il termine fa parte quindi di tutto l'apparato semantico-letterario usato nelle teofanie bibliche per evocare le manifestazioni di Dio. Il Dio

20 - Per l'excursus, cfr. X. Lèon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris 1999, col. 685-690.

d'Israele è, infatti, rivestito di maestà e splendore. Egli è avvolto di luce come di un manto (*Sal* 104,1-2). La teofania di *Es* 3, in cui YHWH si manifesta a Mosè, ha come simbolo il *fuoco* del roveto che arde, ma non si consuma. Il Davide dei Salmi canta: «Il Signore è *mia luce* e mia salvezza» (*Sal* 27,1).

Nel libro della Sapienza, la metafora della luce è applicata a quest'essenza divina. Sapienza – descritta come «*emanazione genuina della gloria dell'Onnipotente*» (*Sap* 7,25) – è riflesso della luce eterna. Ella è più radiosa del sole e di ogni costellazione. Paragonata alla luce, Sapienza risulta più luminosa della luce stessa (7,27.29).

Il Nuovo Testamento userà largamente il simbolismo della luce così presente nel libro della Sapienza. Nel vangelo di Giovanni, Gesù ha un'affermazione sconvolgente: «*Io sono la Luce del mondo*» (9,5). La sua azione illuminatrice sgorga dal fatto che Egli è in sé stesso, come è affermato nel Prologo, la Parola di Dio fatta carne, la Vita e la Luce degli uomini, la vera Luce che illumina ogni uomo (1,4.9.14). L'evento della Trasfigurazione – in cui il volto di Cristo risplende come il *sole* e le sue vesti diventano candide come la *luce* (cfr. *Mt* 17,2) – è un'anticipazione della gloria del Cristo Risorto, che apparirà a Paolo in una luce sfolgorante (cfr. *At* 9,3; 22,6; 26,13). Paolo affermerà poi che la luce che splende sul volto del Risorto è quella della *gloria di Dio* (cfr. *2Co* 4,6). L'autore della lettera agli Ebrei, a sua volta, proclama che il Cristo, in qualità di Figlio di Dio, è «lo splendore della sua gloria» (*Eb* 1,3). Negli scritti neotestamentari, inoltre, l'uomo e la donna sono chiamati a esser *figli della luce* (cfr. *Ef* 5,8), a «camminare nella luce» per essere in comunione con Dio che è *Luce* (cfr. *1 Gv* 1,5ss). Il libro dell'Apocalisse descrive la Gerusalemme Celeste cui attribuisce una particolare caratteristica: «*La città non ha bisogno della luce del sole, né della luce della luna: la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello*» (*Ap* 21,23). I suoi abitanti, i servi del Signore sulla cui fronte è scritto il nome di Dio, non avranno più bisogno né di lampade, né della luce del sole: «*perché il Signore Dio li illuminerà!*» (*Ap* 22,5).

Da questo brevissimo excursus biblico sul tema della luce, è palese che il linguaggio usato da Chiara – quand'ella racconta la sua esperienza del divino in termini di *luce*, di *fuoco*, di *fiamma*[21] – è in piena sintonia con il linguaggio biblico delle manifestazioni divine. L'esperienza che si è aperta a Chiara, fin dall'inizio degli anni 1940 e poi nel luglio del 1949, presenta quindi le stesse caratteristiche delle grandi teofanie legate alla rivelazione di Dio nella Scrittura. Ma vi è di più: con e nella spiritualità dell'unità, si realizza – per l'amore vicendevole vissuto nel

21 - Si tratta di archetipi comuni a numerose civiltà e religioni.

quotidiano della vita – una singolare esperienza di luce, quella del *Dio in mezzo a due o più*[22].

La Luce/Claritas

Il nostro sguardo si volge ora alla parola *Claritas*. L'esperienza illuminativa è descritta da Chiara soprattutto con parole quali: *sole*, *fuoco*, *fiamma*, *oro e fiamme*. La giovane trentina parla della Luce che ella riceve da Dio usando anche il termine *Claritas*. La *Claritas* è luce, un riflesso splendente della Luce che è Dio (cfr. *1 Gv* 1,5b). Per Chiara, la *Claritas* è Dio, Gesù, ma è anche il carisma ricevuto. Centro e culmine della spiritualità è l'irradiazione della luminosa presenza di Dio in mezzo agli uomini (cfr. *Mt* 18,20). Nel cpv. 184 del *Paradiso '49*, Chiara esprime così una sua intima certezza:

> Egli mi darà la *Luce* (*Claritas*) che il Padre ha dato a Lui. La stessa *Luce*.

La frase è molto densa e concisa. Chiara parla della Luce usando il verbo al futuro, come una realtà ancora da ricevere: «Egli *mi darà* la *Luce* (*Claritas*)». Sembra evidente il legame di questa frase così essenziale con il versetto della grande preghiera per l'unità, riportata da Giovanni nel quarto Vangelo:

> E *la gloria* (*claritas*, nel testo latino) che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano uno come noi siamo uno (*Gv* 17,22).

Nella prima parte del presente contributo, abbiamo già introdotto il lettore nell'argomento: la parola *gloria* traduce il greco *dóxa*, termine che i LXX avevano largamente usato per rendere l'ebraico *kābôd*. Come già detto sopra, nel testo ebraico dell'AT, il *kābôd* indica "*ciò che dà peso*", "*ciò che incute rispetto*", "*ciò che dà considerazione*", come la ricchezza, il fasto o il potere[23], da cui il senso di *onore* o di *fama*[24]. La parola implica l'idea di peso: il peso di una persona definisce la sua importanza, il rispetto che le è dovuto, la *sua gloria*. Il termine non designa quindi soltanto la fama o l'onore di un uomo, ma il suo *valore reale* stimato in peso e di conseguenza *il suo essere stesso*. La gloria designa anche l'alta posizione sociale occupata da una persona. Il termine esprime inoltre un'irradiazione, una bellezza eclatante. Rendere gloria a qualcuno significa riconoscere la sua importanza, la sua potenza o la sua autorità[25], la dignità del suo *essere/esistere*. La gloria è per eccellenza una prerogativa del re e l'uomo, posto da Dio come re del creato, è da

---

22 - Cfr. *Mt* 18,20.

23 - Cfr. *Gen* 31,1; *Est* 1,4; *Sal* 49,17; *Is* 16,14; 21,16.

24 - Cfr. *Gen* 45,13; *1Re* 3,13; *Sal* 8,6; 21,6; *Pr* 25,2.

25 - Cfr. *Gs* 7,19; *1Sam* 6,5; *1Cr* 16,28; *2Cr* 32,33; *Sal* 66,2; 115,1.

lui "*coronato di gloria*"[26]. Le concezioni bibliche di *essere* e di *onore/gloria* sono dunque strettamente connesse, di conseguenza la gloria massima appartiene in modo unico e proprio al Dio dell'esodo e della creazione, al Dio dei Padri che ha rivelato il suo nome a Mosè: "*Io sono colui che sono*" (*Es* 3,14). In breve, la gloria di Dio è *lo splendore dell'Essere* per eccellenza[27]. Questa luce e questa gloria che il Padre dona al Figlio eterno, Gesù l'ha partecipata ai suoi apostoli e a tutti coloro che crederanno in lui. E Chiara riceve in dono questa stessa *Luce/Claritas*.

Abbiamo visto che, nel capitolo 17 del quarto Vangelo, Girolamo usa il termine *claritas*, per indicare la gloria comune tra Gesù e il Padre, e il verbo *clarificare* per la mutua glorificazione del Padre e del Figlio. Chiara – che prima del Concilio ha accesso al testo latino della Scrittura – ha probabilmente letto questa preghiera rivolta da Gesù al Padre, secondo la Vulgata. Le è quindi spontaneo usare la parola *Claritas* o il termine *Luce*, per parlare del carisma di luce elargitole dallo Spirito: il carisma dell'unità.

In un suo breve intervento dell'agosto del 2000, Chiara Lubich offre uno sguardo sintetico su cosa sia per lei la realtà della *Claritas*:

a) La *Claritas* è «*luce* che illumina tutti gli aspetti umani»[28]:

> «La *Claritas* [..] ha molto a che fare con noi per quella Parola di vita [..] "E *la luce* - dice Gesù - che tu Padre hai dato a me, io l'ho data ad essi - ai discepoli quindi anche a noi - perché siano uno come io e te". Quindi è una *luce*. [...] Da chi abbiamo ricevuto questa luce? Noi sappiamo: da Gesù abbandonato, il quale nell'abbandono si sente separato dal Padre. Chi lo legava al Padre? La luce, lo Spirito Santo[29].»

b) La *Claritas* è *gloria*, cioè *Spirito Santo*, la «vita stessa, fulgida e ineffabile di Dio[30]». Chiara cita a proposito un testo di Gregorio di Nissa:

> «Chi esamina bene la questione non può negare che lo Spirito Santo è chiamato gloria […]: "La gloria che tu hai dato a me io l'ho data a loro" (*Gv* 17,22). Difatti Egli - Gesù - ha dato ai discepoli tale gloria quando ha detto: "Ricevete lo Spirito Santo." (*Gv* 20,23)[31].»

---

26 - *Sal* 8,6.

27 - P. Deseille, «Gloire de Dieu», in *Dictionnaire di Spiritualité*, t. VI, 2004, col. 421-436.

28 - C. Lubich, *Pensiero su Santa Chiara d'Assisi e la Claritas*, Friburgo (Svizzera), 11 agosto 2000, trascrizione da bobina.

29 - *Ibid.*

30 - Cfr. *Nuovo Testamento* (a cura di P. Rossano), vol. III, Torino 1964, p. 135, cit. in *Ibid.*

31 - Cfr. *In Cant. Hom.* 15: *PG* 44,1117, cit. in *Ibid.*

Da questi stralci, si evince che, per Chiara, la Claritas è *Luce*, la Claritas è *Gloria*, la Claritas è *Spirito Santo*.

Conclusione

Nella prima parte del presente contributo ho inteso offrire al lettore un excursus biblico sul tema della *gloria/claritas*, con un'attenzione alla traduzione latina fatta da Girolamo, perché Chiara Lubich ha letto la preghiera di *Gv* 17 nella versione della Vulgata. Nella seconda parte, ci siamo avvicinati all'esperienza di illuminazione vissuta da Chiara che lei stessa descrive usando termini di grande luminosità: *fuoco*, *oro*, *fiamme*, *luce*, illuminandola con le tematiche bibliche rispettive. Dopo la sua entrata nel seno del Padre, la Lubich esprime la sua profonda convinzione: il Padre le *darà* la stessa *Luce/Claritas* che ha dato a Gesù, il Verbo fatto carne. È la *Claritas*, luce che illumina tutto ciò che è umano. È gloria. È Spirito Santo.

Abbiamo tentato una parola introduttiva su una tematica molto vasta. Per enucleare, infatti, la novità dell'esperienza di Chiara e per offrire uno studio esauriente sulle nozioni di *luce*, *claritas* e *gloria* nell'esperienza della giovane trentina, sarà necessaria un'ulteriore e approfondita ricerca. E non possiamo non porci una domanda: quali ulteriori rivelazioni, ricevute da Chiara alla fine degli anni quaranta del secolo scorso, ancora ci attendono?

GIOVANNA MARIA PORRINO
Professore straordinario di Sacra Scrittura presso l'Istituto Universitario Sophia
giovannamaria.porrino@sophiauniversity.org

L'ecclesiologia in Chiara Lubich

di Gérard Rossé

This study is meant to shed light on the importance of Chiara Lubich's charism of unity for ecclesiology. Recognized by the Catholic Church, it is a charism of life and light emerging from the life of a group of young women around Chiara. They put the Word of life into practice, discovering the points of the spirituality and making a commitment with the pact of 1949.
The vision of the Church that prevailed between the Council of Trent and the Second Vatican Council can find its Mystery and model in it: the sacramental dimension, the awareness of the Risen One's presence even in a little community, a paschal ethic based on "Jesus forsaken" lived in fraternal communion, the vocation to the universal dimension and to the Trinitarian life.

Keywords: Jesus Forsaken - Unity - Agape - Chiara Lubich - Eucharist

Introduzione

Riconoscere, come è stato fatto dagli ultimi Papi, il carisma di Chiara Lubich come un carisma specificamente a servizio dell'unità, non può mancare di sorprendere. L'unità, infatti, non è una caratteristica fondamentale dell'identità della Chiesa stessa? Non è la Chiesa Corpo di Cristo, Una nel suo fondamento? Anche se il sostantivo "unità" si legge soltanto due volte, e nello stesso contesto, in tutta la Bibbia greca (Ef 4,3.13), l'"essere uno in Cristo Gesù" (Gal 3,28) o "che tutti siano uno come noi" (Gv 17,21ss.) corrisponde alla finalità del progetto divino sull'umanità, trova in Gesù crocifisso e risuscitato da Dio il suo fondamento come evento escatologico e la sua attuazione nel presente della Chiesa di Dio in cammino verso il compimento definitivo.

Riconoscere il carisma di Chiara Lubich non significa soltanto ravvisare una grazia particolare per contribuire all'unità di una Chiesa divisa in varie confessioni, ma vedere in questo carisma ciò che costituisce l'identità profonda della Chiesa-una e universale, al di sopra delle rispettive confessioni. Si tratta quindi di un dono nel quale la Chiesa può vedere se stessa come dover-essere.

Il carisma si manifesta essenzialmente come una spiritualità ecclesiale di comunione, una mozione dello Spirito santo destinata ad illuminare ed animare la vita dei credenti e, con tale vita, informare i vari settori del pensare e dell'agire come la teologia, la politica, l'economia… e anche e in prima istanza l'ecclesiologia.

L'ecclesiologia cattolica a metà 20° secolo

Occorre collocare Chiara nella Chiesa cattolica del suo tempo, tra l'ultima guerra e il concilio Vaticano II, in un mondo pieno di contrasto e in piena evoluzione. Anche nella Chiesa cattolica l'esigenza del rinnovamento era sentita e come ritorno alle fonti (rinnovamento biblico e patristico) e come spinta all'unità, al superamento delle barriere confessionali[1]. Tuttavia nella Chiesa cattolica dominava ancora l'ecclesiologia del Concilio di Trento, influenzata dalla concezione di Bellarmino, che non faceva che accentuare la struttura gerarchica e la distinzione interna tra sacro e profano (clero-laicato; consacrati e cristiani comuni). Certamente non mancavano nel popolo una autentica devozione e opere di carità vissute fino all'eroismo, ma sulla base di una spiritualità individuale. Ancora all'inizio del 20° secolo,

1 - Cito soltanto la corrente di pensiero detta *Nouvelle Théologie* (franco-tedesca) già attiva prima dell'ultima guerra mondiale con nomi come Y. Congar, Theilard de Chardin, H. De Lubac, H.U. von Balthasar, K. Rahner, H. Chenu, J. Daniélou.

il Papa Pio X, nell'enciclica *Vehementer Nos* del 1906 scrive: «La Chiesa è per natura sua una società ineguale, cioè una società formata da due categorie di persone: i pastori e il gregge, coloro che occupano un grado fra quelli della gerarchia, e la folla dei fedeli (…); la moltitudine non ha altro dovere che lasciarsi condurre e docilmente, di seguire, come un docile gregge, i suoi pastori». E così la Chiesa viene di fatto ridotta a una "società", e il popolo di Dio ridotto a "gregge, moltitudine, folla". Certamente non era facile per questo "gregge" avere la coscienza di essere "Chiesa" e scoprire tale dimensione ecclesiale nell'amore reciproco. L'enciclica di Pio XII *Mystici Corporis* del 1943 che Chiara apprezzava molto, ha di nuovo portato una maggiore attenzione alla realtà spirituale, interiore della Chiesa, ma in una forma accentuatamente confessionale.

In quell'ambiente tradizionale dominato dall'ecclesiologia post-tridentina nasce, proprio a Trento, la novità ecclesiale di Chiara Lubich poi riconosciuta come carisma, e nasce non per il successo librario di qualche best-seller, ma poco a poco nella vita di lei assieme alle sue compagne.

La "Parola di vita" come inizio di una spiritualità ecclesiale

Pur in possesso di una buona formazione cristiana tradizionale, Chiara e le sue prime compagne si sono direttamente rivolte al Vangelo, quindi alla Rivelazione. Ma mentre per Lutero si trattava di una (giusta) reazione agli abusi e limiti presenti nella Chiesa dell'epoca, per le ragazze di Trento fu una vera scoperta: esse anzi andavano di sorpresa in sorpresa. Scoprivano che Dio è Amore (più che giudice), che la santità sta semplicemente nel fare la Sua volontà (e non in penitenze estenuanti o miracoli); insieme prendevano coscienza e sperimentavano che Gesù risorto era presente in mezzo a loro come promesso dalla sua parola in Mt 18,20, e che conta innanzitutto l'amore reciproco vissuto fra di loro trattandosi del "comandamento nuovo", e che la volontà più cara del Signore, il suo testamento consegnato ai discepoli prima di morire è "che tutti siano uno" (Gv 17,21ss.).

Stava germogliando nella vita di queste giovani ciò che anni più tardi sarà chiamata "ecclesiologia di comunione".

L'avvicinarsi alla Scrittura, in particolare alle parole di Gesù nei vangeli – ciò che poteva apparire sospetto di protestantesimo –, ha significato per queste ragazze tornare alla radice della vita di fede e attuare nella loro esistenza concreta l'ecclesiologia presente in un Matteo o in un Giovanni. Stava nascendo a Trento una realtà che non poteva più essere vista come un frammento di gregge o di folla cristiana, come si legge nell'enciclica di Pio X, ma come un autentico nucleo ecclesiale cosciente della presenza del Signore in mezzo ad esse, direttamente, e non soltanto per la loro sottomissione alla gerarchia o frequentazione dei sacramenti (certo sempre valide!). Questa realtà implica la scoperta dell'importanza comunita-

ria dell'amore reciproco inteso non soltanto come attuazione dell'amore del prossimo all'interno del gruppo, ma come fondamento della reciprocità e cioè della comunione fraterna.

Senza reazione contestataria, Chiara e le sue compagne hanno superato il concetto di una chiesa come "società ineguale", e ciò include anche, nel profondo, il superamento della separazione sacro-profano piuttosto accentuata nella Chiesa cattolica dell'epoca.

Tra le ragazze di Trento attorno a Chiara si stava sviluppando l'esperienza di una vitalità comunitaria nuova, piena di gioia, di luce, di sorprese inattese nella loro coscienza di cristiane.

E si stava uscendo da una spiritualità individuale concentrata sul proprio "io" da salvare, per penetrare in una spiritualità di comunione nella quale conta la relazionalità e la reciprocità, con il Risorto come Terzo.

Sguardo retrospettivo sulla spiritualità nella Chiesa

L'esperienza di fede è sempre, negli scritti neotestamentari, una esperienza comunitaria, vista come un anelito a "vedere Dio" e come un diventare sempre di più ciò che già si è per grazia. Così Paolo parla del suo cammino di credente in questi termini: «Non ho certo raggiunto la mèta, non sono arrivato alla perfezione, ma mi sforzo di afferrarla, perché anch'io sono stato afferrato da Cristo Gesù» (Fil 3,12s.). La "perfezione" sta nella maturità della fede e cioè nella capacità di lasciarsi muovere dallo Spirito di Dio alla con-naturalità con il Crocifisso, riconosciuto come Sapienza di Dio. L'apostolo propone tale perfezione non ad una *élite* ma ad ogni credente. Giovanni, nella sua prima lettera, condensa la caratteristica cristiana come un «avere comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il suo Figlio Gesù Cristo» (1 Gv 1,3). Il "noi" apostolico si attua attraverso il "noi" ecclesiale nel "noi" divino della relazione Padre-Figlio Gesù. Nella stessa lettera si legge: «Nessuno ha mai visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di Lui[2] è perfetto in noi» (1 Gv 4,12). L'amore reciproco non si limita a voler bene all'altro ma rivela una relazionalità che è partecipazione alla comunione trinitaria[3].

---

2 - Il genitivo "di Lui" è da capire come un genitivo soggettivo.

3 - Sull'argomento, vedi R. Penna, *Problemi e natura della mistica paolina*, in *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991, pp. 630ss.; D. Marguerat, *La Mystique de l'apôtre Paul*, in AA.VV., *Paul de Tarse*, «Lectio Divina» 165, Cerf, Paris 1996, pp. 307ss.; D. Marguerat, *La mystique de l'apôtre Paul*, in *L'aube du christianisme*, Labor et Fides/Bayard, Genève/Paris 2008, pp. 157-178; P.-M. Jerumanis, *Réaliser la communion avec Dieu*, «Etudes bibliques» 32, Gabalda, Paris 1996.

A misura che la fede si diffonde e che la Chiesa cresce fino a diventare religione di Stato, la vita cristiana tende al rilassamento, a perdere il suo radicalismo originario e si sviluppano realtà come l'eremitaggio e il monachesimo come esigenza di una vita autenticamente cristiana. Scrive Emilio Gandolfo: «Il monachesimo nasce come protesta contro la *mondanizzazione* del cristianesimo. Quando la massa dei fedeli, quando il clero stesso cessano di tendere alla perfezione evangelica, lo Spirito di Cristo spinge le anime ferventi verso la solitudine. È un ritorno alle sorgenti, un richiamo energico alla pura parola di Dio contro le falsificazioni dell'uomo»[4]. L'influenza ellenista (neo-platonica) si fa sentire; grande successo ebbe l'opera *Teologia Mistica* di Dionigi l'Areopagita (6°sec.). La vita di fede viene interpretata come un cammino di interiorità e di distacco dal mondo. Si dà valore alle pratiche ascetiche per giungere alla perfezione, e si vede nella contemplazione la mèta da raggiungere, col rischio di accentuare la dimensione noetica su quella agapica.

L'esigenza di autenticità evangelica è senza dubbio lodevole, ma ha i suoi rischi: il monachesimo tende ad essere compreso come una via più perfetta quindi distinta da quella del cristiano comune che vive nel mondo. La vita in società appare infatti come un ostacolo al silenzio e alla solitudine necessari per vivere l'unione con Dio che abita nel profondo dell'anima. Il prossimo rischia di essere un disturbo al raccoglimento.

Tuttavia, nella mistica autentica, l'amore per il prossimo rimane incluso nel cammino di interiorità. «Come dice mirabilmente Evagrio, il maestro di Cassano: "È monaco colui che è separato da tutti e unito a tutti"»[5].

L'amore per il prossimo, da parte del monaco, riceve due orientamenti principali: le opere di beneficenza, ma soprattutto la trasmissione della parola di Dio. Secondo Tommaso d'Aquino, la finalità dell'amore per il prossimo è di «guidare il prossimo verso il Bene»[6]. Ciò corrisponde bene alla visione di chi ha dedicato la sua esistenza alla vita contemplativa, e dunque ha difficoltà a solidarizzare del tutto con il comune cristiano con i suoi impegni e preoccupazioni. Nella salita del contemplativo verso la punta dell'anima all'incontro con Dio, c'è il pericolo di dimenticare che Dio, in Cristo, è sceso proprio nella quotidianità della vita di ognuno e l'ha

---

4 - *Lettera e Spirito*, EDB, Bologna 2011², p. 183.

5 - *Ibidem*. Evagrio è del 4° secolo.

6 - *Summa Theologiae* II-II^{ae}, q.181, a.1. Egli lo sintetizza nella *quaestio* 188, a.5: *contemplari et contemplata aliis tradere*. Ciò corrisponde bene alla vocazione del frate predicatore. Nella q.182, a.4 egli presenta il programma del religioso in questa maniera: si va dalla vita attiva (che ha la priorità nel tempo, poiché deve disporre alla vita contemplativa) alla vita contemplativa; ma poi si ritorna alla vita attiva allo scopo di sottomettere quest'ultima alla direzione della vita contemplativa.

santificata. Il monaco rischia di amare il prossimo come mezzo per amare Dio, dimenticando che l'incontro con Dio avviene proprio nell'incontro col prossimo.

Non si mette in dubbio la superiorità della vita contemplativa su quella attiva, in quanto è un anticipo del Paradiso, ma quando essa diventa uno stato di vita e si rende autonoma, diventa discriminatoria nel popolo di Dio. Gesù non ha creato conventi per fare incontrare Dio nel suo Regno alla gente d'Israele.

Metto in parallelo due canti mistici, espressione di due vie e quindi di due ecclesiologie:

Giovanni della Croce: *Liberarsi da ciò che è creato per pensare soltanto al Creatore.* *Immergersi ad occhi aperti nell'interiorità.* *Consacrare l'amore all'amato.*	Chiara Lubich: *Ecco la grande attrattiva del tempo moderno: penetrare nella più alta contemplazione, e rimanere mescolati fra tutti,* *uomo accanto a uomo.*

Quale, delle due, è la più conforme all'ecclesiologia neotestamentaria?[7] Non è l'amore fraterno il "convento" dove al meglio «Dio rimane in noi» (cfr. 1 Gv 4,12)? La Rivelazione propone non una via di interiorità nella solitudine per raggiungere una unione con Dio in realtà già ricevuta gratuitamente nella fede[8], ma un modo di aprirsi e lasciare agire l'agape interiorizzata dallo Spirito santo nel cuore del credente (cfr. Rm 5,5) come forza di comunione capace di rendere visibile la Chiesa nel Mistero che la abita.

"Gesù abbandonato": rivelazione dell'agape

L'incontro con il grido del Crocifisso «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?» non è avvenuto nel contesto della pratica della parola di vita, ma durante una conversazione con un frate che chiese a Chiara[9]: "quale fu il più grande dolore di Gesù?". Domanda e risposta furono date dal religioso: il grido d'abbandono! Per Chiara diventerà la più importante illuminazione della sua vita. La sua attenzione

7 - Il canto di Giovanni della Croce si legge in *Poesie,* citato da J. Sudbrack, *Mistica cristiana,* in *Problemi e prospettive di Spiritualità*, a cura di T. Goffi e B. Secondin, Queriniana, Brescia 1983, p. 360. Il testo di Chiara Lubich si legge in *Scritti Spirituali* /1, ed. Città Nuova, Roma 2003, p. 27.

8 - Anche se, certamente, la preghiera fatta nel segreto ha la sua importanza nel dialogo personale con Dio (cfr. Mt 6,6).

9 - Avvenuta nel gennaio del 1944. Vedi Ch. Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 51s.

non si concentrava sull'atrocità del dolore, ma sulla misura e la natura dell'amore che tale dolore rivela. Se il grido del Crocifisso è il più grande dolore di Gesù, è di conseguenza anche il suo più grande amore per Dio nel momento del più grande amore, cioè solidarietà per l'uomo nella sua situazione di lontananza da Dio. Nel grido si condensa inseparabilmente il doppio comandamento, che è uno, dell'amore per Dio e dell'amore per il prossimo. Là, nel Crocifisso, avviene l'incontro definitivo di Dio nel non-Dio. E il non-Dio è semplicemente ciò che non è Dio: ciò che è limite creaturale o rottura dovuta al peccato. Chiara vede quindi in "Gesù abbandonato" (come viene comunemente chiamato) il «Ricapitolatore di ogni cosa» (Ef 1,10).

Per lei, Gesù abbandonato rivela la qualità dell'amore verso ogni essere umano, ma in particolare verso il fratello della comunità, nell'attuazione del comandamento nuovo. Non si tratta dell'amore fino all'abbandono, ma dell'amore come abbandono. Gesù abbandonato è l'ontologia della relazione agapica. Non è quindi un tipo di amore vissuto occasionalmente in circostanze eccezionali, ma una costante dell'amore stesso. E dunque, amare "alla Gesù abbandonato"[10] dà all'amore per il prossimo la qualità di un amore massimo. Ciò significa che anche il più piccolo gesto d'amore o attenzione all'altro avrà il valore e la qualità "divinizzante" dell'amore massimo.

Chiara diceva spesso: «Gesù abbandonato non ci abbandona mai». Non è questione di visione pessimista del mondo, del vedere tutto in nero e rassegnarsi, al contrario è escatologia ("divinizzazione": Dio nel non-Dio) in atto già nel presente della storia.

Appare così quanto il pensiero di Chiara sia in sintonia con quello di Paolo che afferma: «Non conosco altro che Gesù e questo crocifisso» (1 Cor 2,2; cfr. Gal 6,14). Per l'apostolo è la logica conseguenza dell'essere, come battezzato, «con-naturato, con-morto, con-crocifisso con Cristo» (Rm 6,5s; Gal 2,19). Per l'apostolo ciò significa essere incorporato là dove avviene la salvezza, cioè in quello spazio dove si svolge la dinamica della morte di Gesù aperta all'azione risuscitante del Padre (cfr. 2 Cor 13,4). Nulla quindi di frustrante. Come scrive F.-X. Durrwell: «Il battezzato si congiunge con Cristo nella sua morte per comunione a Cristo nella sua risurrezione», perché «lì si trova il punto in cui sgorga lo Spirito, il crogiolo della trasformazione escatologica»[11], ciò che Chiara chiama appunto, con i Padri della Chiesa, "divinizzazione".

---

10 - Cioè "perdere Dio per Dio", posporre il rapporto personale con Dio/Cristo per amare il fratello.

11 - F. X. Durwell, *La Risurrezione di Gesù. Mistero di salvezza*, Città Nuova, Roma 1993, pp. 234s. e nota 21 a p. 252 (titolo originale: *La Résurrection de Jésus. Mystère de salut*, Cerf, Paris 1976[10]).

Logicamente, per Paolo, la morte di Gesù per crocifissione non si limita a rimanere un semplice ricordo di un doloroso fatto del passato ormai superato. Essa continua lungo i secoli ad avere valore discriminante, di salvezza o di giudizio, nel kerygma annunciato. «La parola della croce infatti è stoltezza per quelli che si perdono, ma per quelli che si salvano, ossia per noi, è potenza di Dio» (1 Cor 1,18). Di proposito l'apostolo definisce il Vangelo come "parola della croce" senza menzionare la risurrezione di Cristo – risurrezione evidente per lui, visto che senza di essa non ci sarebbe una "parola della croce" – perché gli preme mettere in luce il valore perenne della morte di Gesù, visto che è in essa che avviene lungo il tempo l'incontro escatologico con la potenza vivificante dello Spirito di Colui che ha risuscitato il Crocifisso. E conseguentemente l'agire segue l'essere: «… e noi che siamo deboli in lui, siamo vivi con lui per la potenza di Dio verso di voi» (2 Cor 13,4b). L'etica cristiana, da ascesi come etica di rinuncia, di purificazione e di penitenza per raggiungere Dio, si trasforma in "etica pasquale" di morte-vita, debolezza-potenza nella quale l'unione con Dio non è frutto dello sforzo umano, ma della potenza divina (cfr. anche 2 Cor 12,9-10; 1 Cor 2, 1-5 ecc.). Per Paolo, come per Chiara, ciò che è non–Dio acquista dimensione sacramentale: è nella logica del Crocifisso che Dio risuscita Gesù abbandonato più che mai Dio[12].

"Gesù abbandonato" e l'ecclesiologia di comunione

Se l'amore del Crocifisso per l'uomo, vissuto nel suo amore per Dio, è tale da gridare «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?», non è più possibile separare o disgiungere l'amore per Dio dall'amore per l'uomo; l'uno si vive nell'altro. Si trova qui la chiave di una spiritualità propria ad una ecclesiologia di comunione. Chiara amava ripetere: il fratello è la direttissima (all'unione con Dio). Non certo perché il fratello viene strumentalizzato a questo fine, visto che, al contrario, si tratta di un amore capace di "spostare" il rapporto personale con Dio. Paradossalmente, l'uscita da se stesso (come atteggiamento di totale ricettività e dono all'altro) per amore del prossimo diventa il cammino di interiorizzazione nel quale Dio stesso fa crescere l'amante nell'unione a Sé[13]. Ovviamente un amore del prossimo in grado di perdere Dio per Dio presuppone alla base la fede (in senso paolino) e cioè una fiducia filiale totale nel Padre.

---

12 - Chiara evidentemente rimane legata alla soteriologia (anselmiana) del suo tempo che vede la salvezza compiersi nella morte vicaria di Cristo, sullo sfondo dogmatico delle due nature di Gesù, vero Dio e vero uomo.

13 - Ciò corrisponde alla logica della mistica giovannea essenzialmente ecclesiale: «Nessuno ha mai visto Dio, se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e il suo amore in noi è perfetto» (1 Gv 4,12); la via all'unione con Dio è un *exodus* verso il fratello.

La spiritualità fondata su "Gesù abbandonato", nata dal carisma di Chiara, è senza dubbio la più consonante ad una ecclesiologia di comunione fedele alla Rivelazione. Chiara chiama Gesù abbandonato "maestro di unità"[14].

Il confronto con la spiritualità (e mistica) tradizionale mette in luce la sua originalità. Nella mistica tradizionale l'itinerario si presenta come una salita verso Dio che abita nel profondo dell'anima, e richiede di conseguenza il distacco dalle passioni, dai rumori del mondo, anche dei fratelli, per un cammino di interiorità nella solitudine e silenzio. E anche se buttato per vocazione nella vita attiva, il cristiano religioso fa il possibile per non uscire dalla "cella interiore" dove vive la sua unione con Dio, mediante la preghiera costante, il raccoglimento, le penitenze volontarie, e l'amore del prossimo come espressione dell'amore per Dio. Gesù crocifisso è certamente amato, ma come modello e via di spogliazione per giungere all'unione con Dio[15]. Chiara intraprende il cammino inverso: sul modello di Gesù abbandonato, spogliarsi del proprio rapporto con Dio per incontrare il fratello. Gesù abbandonato rimane, certo, un modello di spogliazione, ma in quanto fattosi non-Dio per amore di Dio, ha annullato ogni via programmata di perfezione che mediante una legge o regola, virtù o penitenze, vuole sperimentare l'unione con Dio. La stessa vita attiva in società, lo stesso prossimo, in tutti i loro aspetti positivi e negativi, sono il luogo dell'unione con Dio. L'incontro con Dio avviene in ogni non-Dio. Avviene per così dire un connubio laico tra Dio e l'uomo; non esiste più la necessità di uno spazio riservato al sacro: in Gesù abbandonato l'incontro tra Dio e l'uomo è immediato ovunque.

Insomma, la novità di una spiritualità "ecclesiale" (di comunione) basata su Gesù abbandonato sta nel trovare Dio là dove la mistica tradizionale non Lo cerca: fuori nel non-Dio. Se il mistico tradizionale esce dalla sua cella interiore per incontrare il prossimo e amarlo, è per portarlo a Dio, non perché il prossimo stesso è la via mistica (non il mezzo!), la direttissima. La mistica è in consonanza con quella stessa di Gesù attuata già durante la sua vita, mangiando con i peccatori e i pubblicani, accogliendo le prostitute e toccando lebbrosi, in costante stato di impurità: la mistica di una reciprocità laica, da uomo a uomo, senza tener conto dello statuto religioso o sociale. E Paolo ha capito che tale mistica si è pienamente rivelata nel Crocifisso "fatto peccato" (2 Cor 5,21), "diventato maledizione" (Gal 3,13s.), cioè "debole" (cfr. 2 Cor 13,4), senza qualità, respinto da ogni sistema religioso. Il Cro-

14 - Ch. Lubich, *Il Grido*, Città Nuova, Roma 2000, p. 25. Il libro è una sintesi del pensiero di Chiara sull'argomento.

15 - Vedi P. Coda nella recensione al libro di Chiara Lubich, *Il Grido*, recensione fatta in «Nuova Umanità» 134 (2001), p. 319 (allusione all'*Itinerarium mentis* di S. Bonaventura, e al *Cantico Spirituale* di S. Giovanni della Croce).

cifisso rivelatosi in Gesù abbandonato è l'incarnazione del non-Dio, anzi del peccatore in situazione di rottura con Dio[16]. Ma è quest'uomo che Dio ha risuscitato.

- La spiritualità di Chiara non si differenzia da quella tradizionale riguardo all'importanza del doppio comandamento dell'amore di Dio e del prossimo (Mc 12, 28-31), nella coscienza di seguire, amando il prossimo, la volontà divina. Per Chiara l'amore del prossimo non si limita ad essere un atto di amore, espressione dell'amore per Dio, ma tende alla comunione fraterna, all'essere "uno in Cristo Gesù". La mistica di Chiara, come quella tradizionale, tende con tutto l'essere a Dio che abita nell'anima. Chiara era una innamorata di Dio e lo cercava come suo unico Bene. Ma Gesù abbandonato le insegnò a perdere il suo Amato divino per amore del prossimo. E questo è visto come "puro amore", cioè purificato dal rivolgersi al prossimo, amore che dà spazio all'Amato divino che può crescere in lei nello spazio lasciato dalla relazionalità verso il prossimo.

Come detto inizialmente, l'esperienza della "parola di vita" vissuta in gruppo ha portato presto Chiara a porre l'attenzione non soltanto sull'amore del prossimo, ma sulla finalità di esso: l'amore reciproco, e scoprire la dimensione ecclesiale di tale relazionalità.

L'esperienza del "Patto"[17]

Apparentemente è un evento semplice avvenuto nell'estate del 1949 nelle Dolomiti dove Chiara e alcune sue compagne si riposavano, ma costituì una vera svolta nella loro esistenza cristiana. Il gruppo fu raggiunto dal deputato al parlamento italiano Igino Giordani (familiarmente chiamato Foco), scrittore apprezzato, grande conoscitore dei Padri della Chiesa così come della dottrina sociale, affascinato dalla spiritualità di Chiara, che ricorda il fatto anni più tardi (nel 1986) in questi termini:

> «Foco, innamorato di santa Caterina, aveva cercato sempre nella sua vita una vergine da poter seguire. Ed ora aveva l'impressione d'averla trovata fra noi. Per cui un giorno mi fece una proposta: farmi il voto di obbedienza, pensando che così facendo, potevamo farci santi come san Francesco di Sales e santa Caterina di Chantal. Io non capii in quel momento né il perché dell'obbedienza, né questa

16 - "Colui che non conobbe peccato, Egli (cioè Dio) lo fece peccato per noi, affinché in lui noi potessimo diventare giustizia di Dio" (2 Cor,5,21). Il Crocifisso ha vissuto la situazione di rottura dell'umanità con Dio, dovuta al dominio del peccato, pur non avendo fatto l'esperienza personale di peccare. E ciò è essenziale per la salvezza. Infatti se vuoi salvare uno che sta annegando, non basta buttarsi in acqua, devi anche saper nuotare!

17 - Per le citazioni e studi del testo del "*Paradiso '49*" vedi AA.VV. *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich. Percorso interdisciplinare*, Città Nuova 2012.

> unità a due. Allora non c'era l'Opera e fra noi non si parlava molto di voti, l'unità a due poi non la condividevo perché mi sentivo chiamata a vivere "che tutti siano uno"…».

Il testo è significativo: mette a confronto due spiritualità: una consacrazione a Dio mediante un voto che trova in Tommaso d'Aquino la sua espressione classica[18]: una promessa a Dio, che comporta l'obbligo di fare una cosa (o di rinunciarvi). Nel caso dell'obbedienza, il voto consiste nel sottomettersi alla direzione (o comando) di qualcuno, ciò che implica rinunciare liberamente alla propria volontà per seguire la volontà di un altro che rappresenta quella di Dio. La relazione tra i due è verticale[19]. Foco dunque propone a Chiara questo tipo di voto tradizionale: egli vuole rinunciare alla propria volontà per fare quella di Dio che vede espressa in Chiara.

Chiara non capisce e considera la proposta di Foco come una "unità a due", cioè chiusa, in contrasto con una spiritualità aperta al "che tutti siano uno"; in lei parla un carisma ecclesiale a dimensione universale. Inoltre Foco propone a Chiara una relazione tra ineguali (tra inferiore-superiore); Chiara invece proporrà una reciprocità tra due uguali dove il mediatore tra i due è Cristo come Terzo che unisce e distingue nello stesso tempo i due. Foco propone a Chiara la via dell'obbedienza per amare Dio; Chiara invece, nel Patto, propone a Foco la via dell'unità, quindi della reciprocità e dell'uguaglianza mediata da Gesù. Sono di fronte due tipi di ecclesiologia!

Ecco come Chiara formula il Patto:

> «Ebbene, domani andremo in chiesa ed a Gesù Eucaristia che verrà nel mio cuore, come in un calice vuoto, io dirò: "Sul nulla di me patteggia tu unità con Gesù Eucaristia nel cuore di Foco. E fa in modo, Gesù, che venga fuori quel legame fra noi che tu sai". Poi ho aggiunto: "E tu, Foco, fa altrettanto"».

L'abitudine di vivere la parola di vita e di comunicarsi le esperienze ha cementato fortemente il gruppo, ha creato una eccezionale sensibilità all'unità, alla vita di comunione basata sull'amore reciproco e la coscienza della presenza di Gesù fra di loro, come si legge in Mt 18,20, attuando così il testamento di Gesù «che tutti siano uno». Per mantenere viva la carità, Chiara aveva anche l'abitudine di fare dei patti con loro, come il patto dell'amore reciproco, il patto di misericordia, ecc.

Ma il Patto proposto a Foco, e poi esteso alle compagne, è diverso. Non si tratta di un patto fatto fra di loro, ma è chiesto da Chiara e da Foco a Gesù Eucaristia appena ricevuto nel loro cuore. Chiara e Foco (su iniziativa di Chiara), in un atteg-

---

18 - S.Th. II^{a} II^{ae} q. 186.

19 - Tommaso ha in mente il religioso o monaco, visto che parla di relazione di un "inferiore" con un "superiore".

giamento di "calice vuoto", chiedono direttamente a Gesù Eucaristia di essere Lui il veicolo d'unità fra di loro… ciò che è proprio il significato dell'Eucaristia come sacramento dell'unità, e costituisce l'identità profonda della Chiesa-Una, Corpo di Cristo. Si chiede a Cristo di essere l'Uno che, presente nei molti, fa di essi un corpo solo (cfr. 1 Cor 10,17; 12,12-13; Gal 3,27-28). Dunque nel Patto non viene chiesta a Gesù la forza di vivere l'amore tra di loro, ma il fondamento cristico-ecclesiale dell'unità attuato poi nell'amore reciproco. Essi chiedono che Cristo attui in loro ciò che è significato dall'Eucaristia: la comunità come Corpo di Cristo.

Il Patto è stato un *kairós*: nasce non soltanto una forte coscienza ecclesiale, ma il gruppo stesso delle ragazze (e altri che seguivano il gruppo) sperimenta l'essere Chiesa come l'incarnazione della preghiera dell'unità rivolta da Gesù al Padre: "che tutti siano uno, io in loro e tu in me" (Gv 17, 21ss.): nasce una cellula ecclesiale che Chiara chiamerà l'"Anima". Chiara non teme di scrivere: «La nostra è la mistica propria di Gesù e di Maria: la mistica del Testamento nuovo, del comandamento nuovo, la mistica della Chiesa, con la quale la Chiesa è veramente Chiesa, perché Unità, Corpo Mistico, Amore, perché in essa circola lo Spirito Santo che la fa Sposa di Cristo».

Chiara - come già sottolineato - stimava molto l'enciclica *Mysticis Corporis* di Pio XII, proprio per il suo contenuto ecclesiale che parla del Corpo Mistico di Cristo. Eppure dall'esperienza vissuta con le sue amiche in quegli stessi anni e poi per una grazia di luce nell'estate del 1949, emerse in lei una concezione della Chiesa, Corpo mistico di Cristo, più profonda e più vicina a quella della Rivelazione.

Il carisma di Chiara oltrepassa l'ecclesiologia dell'enciclica secondo tre dimensioni.

1 - Il "Corpo mistico di Cristo" non si identifica soltanto con la Chiesa cattolica (né soltanto con la Chiesa universale con Cristo come Testa) ma con ogni comunità "unita nel nome di Gesù"[20], e ogni credente riflette il volto cristico della Chiesa per partecipazione del singolo alla qualità del Tutto, essendo Cristo, l'Uno, presente in ogni membro. Il carisma ha fatto intuire ciò che in seguito il concilio Vaticano II metterà in luce: la dimensione sacramentale della comunità cristiana che non è soltanto un frammento della Chiesa universale, ma la sua emergenza in un luogo determinato.

Senza ovviamente contestare l'importanza della struttura gerarchica con Cristo, Testa del suo Corpo, rappresentato sulla terra dal Papa e dai vescovi, Chiara e le sue compagne, per l'unità vissuta tra di loro, avevano la forte coscienza della presenza di Gesù anche fra due o tre unite nel suo Nome, ed erano vicine alla conce-

20 - Cfr. Mt 18,20. A differenza dell'evangelista, Chiara legge sempre "dove due o tre sono uniti nel suo Nome", invece di "sono radunati nel suo Nome".

zione paolina della comunità ecclesiale come visibilità e testimonianza della presenza del Risorto nel suo Corpo.

E questo ha avuto come effetto lo spontaneo superamento di una Chiesa vista come "società ineguale", inclusa la separazione tra sacro e profano (clero-laicato).

2 - Un'altra estensione dell'ecclesiologia del carisma rispetto all'enciclica di Pio XII è la sua dimensione universale, cioè la nozione di una Chiesa, Corpo mistico di Cristo, al di sopra di una realtà limitata alla Chiesa cattolica. Proprio la comprensione della solidarietà estrema ed universale di Gesù abbandonato come Dio nel non-Dio, ha portato Chiara ad identificare il Corpo mistico di Cristo con tutta l'umanità raggiunta dal Crocifisso risorto per essere "divinizzata" (cfr. Ef 1,10). La visione è giustamente escatologica, ma di una escatologia già in atto nel presente della storia tra il "già" e il "non-ancora" del compimento. Così la missione universale della Chiesa nei confronti del mondo è affidata non soltanto ad istituti missionari o all'Azione Cattolica, ma ad ogni credente. La sua partecipazione alla vocazione apostolica della Chiesa nei confronti del mondo si attua essenzialmente nella testimonianza di una vita di comunione con i fratelli: che tutti siano uno… affinché il mondo creda" (Gv 17, 21ss). Siamo lontani dalla concezione di un gregge ridotto all'obbedienza passiva alla gerarchia.

3 - Un'ultima dimensione del carisma ecclesiale di Chiara che vorrei sottolineare è l'inserimento della comunità dei credenti nella vita trinitaria. "In Cristo" avviene non soltanto l'"essere uno" attuato nell'Eucaristia (e vissuto come carisma nel Patto del '49), ma anche l'accoglienza nella dinamica relazione della vita divina, e cioè, come scrive Paolo, nel ricevere da Dio «lo Spirito di suo Figlio il quale grida Abba» (Gal 4,6). Per parlare di tale novità nel rapporto con Dio, il linguaggio certo rimane umano, ma non è più soltanto metaforico: il credente inserito nella comunione fraterna che è la Chiesa riceve e vive la stessa relazione filiale del Figlio unico con Dio rivelatosi come Abba.

Giovanni lo esprime con la formula di immanenza reciproca: «che siano uno come noi siamo uno: io in loro e tu in me» (Gv 17,22b-23a).

Ed è proprio questa l'illuminazione avuta da Chiara dopo e in relazione diretta col Patto. Dopo avere fatto il Patto, scrive Chiara: «siamo usciti di chiesa. Foco doveva entrare dalla sagrestia per fare una conferenza ai frati. Io mi sono sentita spinta a ritornare in chiesa entro e vado davanti al tabernacolo. E lì sto per pregare Gesù Eucaristia, per dirGli "Gesù". Ma non posso. Quel Gesù, infatti, che stava nel tabernacolo, era anche qui in me, ero anch'io, ero io, immedesimata con Lui. Non

potevo quindi chiamare me stessa. E lì ho avvertito uscire dalla mia bocca spontaneamente la parola "Padre". E in quel momento mi sono trovata in seno al Padre»[21].

Con quest'esperienza inizia una serie di illuminazioni che Chiara ha ricevuto durante l'estate del 1949. L'esperienza è direttamente collegata col Patto, e formulata secondo le caratteristiche del linguaggio mistico. Essa può quindi essere considerata come la visione mistica della realtà ecclesiale del Patto d'unità chiesto a Gesù Eucaristia.

Quanto citato dal testo di Chiara fa parte di un racconto a carattere biografico[22] nel quale di conseguenza Chiara parla della visione avuta in prima persona: «ero io immedesimata con Lui» (ecc.). In un testo scritto nel dicembre del 1949, ella invece commenta: «essendo stati fatti Figlio nel Figlio, è impossibile comunicare con alcuno se non col Padre, come il Figlio comunica solo con Lui»[23]. In questo testo, Chiara scrive al plurale, inserendo quindi anche Foco e le sue compagne nella realtà ecclesiale del Patto, anche se soltanto lei ha avuto la visione. Inoltre, scrivendo "Figlio" al singolare e non "figli nel Figlio", viene sottolineato che il rapporto filiale dei credenti col Padre è il medesimo del Figlio unico (cfr. Gal 4,6; 2,20; Gv 17,21ss.).

Ella poi conclude: «E in quel momento mi sono trovata in seno al Padre»; è lo spazio dell'intimità divina, ovviamente non localizzabile; lo spazio della dinamica relazionale del Padre e del Figlio (cfr. 1 Gv 1,3): nell'unità operata da Cristo si realizza, nella comunione fraterna, il "come noi" (Gv 17,22b) della comunione divina.

In Gv 17,11b, l'evangelista ha un'espressione simile: «Padre santo, conservali nel tuo Nome che tu mi hai dato, affinché siano uno come noi». Il "Nome" del Padre appare come uno spazio sacro nel quale Gesù chiede che i discepoli siano custoditi. Il "Nome" è la stessa Persona del Padre che, in quanto Padre, dona tutto Se stesso al Figlio. Scrive De La Potterie: «…dando il suo Nome al Figlio, il Padre si fa conoscere a lui come Padre, ma nello stesso tempo si dà a lui in un amore eterno»[24]. Nell'unità "in Cristo" la comunità si vede introdotta e partecipa alla relazionalità delle Persone divine, dove si "è" nel dono di sé, una comunione fraterna che diventa rivelazione di un Dio che nel Figlio incarnato ha aperto all'uomo la sua intimità comunionale.

Questo studio ha cercato di mettere in luce la specificità ecclesiale del carisma dell'unità di Chiara Lubich, un dono dello Spirito che, in quanto carisma, è servizio e deve essere dato di diritto alla Chiesa. Quest'ultima potrà riscoprire la propria

---

21 - *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich*, op. cit., p. 18 n° 26. Questo testo risale all'anno 1986.

22 - *Ibidem* pp.16-18 n° 19-27.

23 - *Ibidem*, p.22, n° 41.

24 - *La Vérité dans saint Jean*, BIP, Roma 1977, p. 732.

identità che è anche quella di ogni comunità e di ogni credente come membro del Corpo di Cristo: una identità che l'ecclesiologia nei secoli della modernità aveva un po' smarrito, ma che lo Spirito santo ha fatto rifiorire in non pochi carismi che porteranno il loro frutto nel concilio Vaticano II dedicato ad una urgente riforma della Chiesa.

GÉRARD ROSSÉ
Professore emerito di Teologia Biblica presso l'Istituto Universitario Sophia
gerard.rosse@sophiauniversity.org

La natura mistero d'amore. Il contributo di Chiara Lubich alla comprensione della realtà naturale

di Sergio Rondinara

Recent epistemological gains tend toward a new vision of the natural world. Even though this vision is based on the true, valid content of the natural sciences, it is open to contributions from other fields of knowledge. This essay presents a study of some passages of Chiara Lubich's writings concerning natural reality, showing how they can contribute to the constitution of a post-scientistic vision of the world.

Keywords: Nature - Creation - Kenosis - Agape - World vision

Sono molti i concetti che con la ricchezza dei loro significati hanno animato la storia del pensiero dell'Occidente; tra questi solo un numero esiguo ha però mantenuto la sua presenza nelle varie visioni del mondo che si sono succedute nel corso della storia. Tra questi ultimi spicca il concetto *natura.* La natura, questo immenso essere in cui ogni cosa o persona esiste e di cui è parte integrante.

Tale concetto mostra in sé una accezione di globalità, in quanto non sta ad indicare soltanto l'insieme degli oggetti terrestri a noi familiari ma anche tutte le altre cose esistenti nello scenario cosmico, questo perché entrambi sono parti di uno stesso processo e condividono pertanto una stessa storia.

Nel suo significato generale il termine *natura* sta ad indicare l'insieme delle cose esistenti con particolare riferimento sia alla loro configurazione oggettuale (in questo caso è sinonimo di *mondo*) che ai loro principî costitutivi essenziali. La connessione tra totalità ed essenzialità che caratterizza tale concetto è già riscontrabile nella sua etimologia. Provenendo dal latino *nasci* (nascere), omologo del verbo greco φύειν (essere generato), il termine *natura* sta infatti ad indicare che tutte le cose, nascendo, o emergendo dalla rete di relazioni in cui sono immerse, si realizzano sempre secondo una loro caratteristica propria immanente.

Pur affondando le sue radici nell'antica visione mitica e magica del mondo, il concetto di *natura* ha trovato espressione e significato pregnanti in quella visione naturale e razionale del mondo che ha caratterizzato – per mezzo dei φυσιολόγοι – la cultura ellenica tra l'VIII e il IV secolo a. C., dove il prevalere della facoltà intellettiva sulle facoltà sensibili, che in precedenza avevano ispirato principalmente il sentimento e la fantasia, segnò il passaggio da una visione antropomorfa a quella filosofica del mondo naturale.

Questa visione del mondo fu teoreticamente caratterizzata dall'acquisizione di importanti novità quali l'*osservazione oggettiva* e la *riflessione soggettiva*, nonché la loro interazione[1]. Confrontando le nuove acquisizioni del sapere con quelle antiche, la persona umana di quell'epoca iniziò a riconoscere i propri errori, a scoprire la necessità di revocare in dubbio le proprie affermazioni e cominciò a distinguere fra apparenza e realtà. Sorse impellente anche la domanda sulla verità e sul perché dei contrasti tra apparenza e realtà.

È in questa fase dello sviluppo culturale che s'iniziò a ricondurre ai princìpi della ragione la molteplicità e il divenire dei fenomeni naturali. Allo stesso modo con cui procedette il processo della oggettivazione della realtà naturale, avanzò anche quello della sua razionalizzazione. Gli oggetti naturali con il loro divenire vennero messi in relazione non più con il sentimento o la fantasia ma con i princìpi e le leg-

1 - Cfr. F. Selvaggi, *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica*, Editrice PUG, Roma 1996, p. 53 e ss.

gi della ragione[2]. In questo modo la realtà naturale con i suoi segreti divenne progressivamente intelligibile. Alla luce della razionalità iniziò allora a dissolversi quel manto nebbioso che avvolgeva il reale e il mondo naturale cominciò a schiarirsi all'intelletto umano.

La persona umana mediante l'osservazione iniziò a riconoscere l'azione di un corpo su un altro e formulò in modo esplicito il concetto di causa intraprendendo in questo modo la via verso la scoperta della regolarità sottostante i fenomeni naturali. Fu in questo periodo che Talete di Mileto predisse l'eclisse di sole del 28 maggio 585 a.C. un anno prima che accadesse.

Una tale visione razionale si caratterizzò per l'esprimere a proposito della realtà naturale un sapere propriamente qualitativo ancorato ad una concezione tipicamente teoretico-osservativa, dove ogni aspetto sperimentale veniva puntualmente posposto o svuotato di valore.

Essa si caratterizzò, inoltre, come una visione del mondo religiosa a motivo dell'origine divina dell'uomo e del cosmo. Infatti, la stessa filosofia nell'esprimere sul piano logico e ontologico la propria ricerca razionale delle cause naturali, estese coerentemente la sua analisi fino a raggiungere la *causa ultima*, la causa non causata, la divinità che sta a fondamento dell'intero universo rivalutando in questo modo il significato più vero e profondo della visione mitica e magica della realtà che essa stava superando.

In questo modo, nel contesto filosofico si mantenne quello stupore e rispetto nei confronti della realtà naturale che erano patrimonio dell'uomo primitivo. I filosofi naturalisti furono ben consci della immensa profondità della realtà naturale e conseguentemente della limitatezza della loro conoscenza. A motivo di ciò il sapere sul mondo restò un sapere aperto al trascendente e al mistero, a tal punto che l'affermarsi della ragione mediante una vera e propria visione razionale del mondo non produsse un razionalismo rigido e assoluto che sigillasse ermeticamente ogni possibile interpretazione del mondo naturale tale da renderla impermeabile al mistero.

L'avvento del cristianesimo – insieme al suo pensiero sulla natura – apportò alla visione razionale del mondo essenzialmente tre nuovi caratteri: l'assoluta trascendenza di Dio, il concetto di *creazione* e la centralità dell'uomo nel mondo. Nel tempo tali contributi furono integrati con il patrimonio già esistente, privilegiando il criterio di corrispondenza tra i moduli profani e quelli religiosi. L'insieme fiorì culturalmente nei secoli fino all'epoca moderna.

2 - Cfr. A. Faivre, «Natura e religione», in M. Eliade (ed.), *Dizionario delle concezioni religiose*, Jaca Book, Milano 2019.

Nel Seicento europeo, con la nascita della scienza moderna iniziò ad affermarsi una nuova visione della natura protesa prima a contrapporsi e poi a sostituirsi alla visione razionale e filosofica del mondo naturale: era la visione scientifica del mondo.

La convinzione largamente diffusa tra i filosofi naturalisti del tempo che la struttura del mondo fisico fosse caratterizzata da un ordine matematico[3], con la conseguente possibilità di descrivere i fenomeni naturali in termini matematici, caratterizzò fortemente la metodologia scientifica nascente come una ricerca autonoma dai principi della filosofia naturale tradizionale, ma ugualmente capace di fornirne spiegazioni sul mondo.

Il privilegiare l'analisi quantitativa dei fenomeni naturali a scapito della loro analisi qualitativa condusse i primi scienziati alla negazione delle qualità sensibili[4] e conseguentemente alla riduzione di tutto il mondo naturale a pura quantità e a movimento locale. L'ideale della scienza, inteso come razionalizzazione e oggettivazione della realtà fisica, finì per sfociare in un mondo sì della precisione[5] ma grigio, senza qualità (colori, odori, sapori…) in cui tutto era solo estensione e movimento locale, entrambi quantitativamente misurabili: nasceva il *meccanicismo*.

Tale visione si arricchì nel tempo di altri due caratteri peculiari. Il primo dovuto al voler inizialmente distinguere, e in seguito separare, il fatto religioso dalle attività umane, con la conseguente *secolarizzazione* dell'interpretazione della realtà naturale. Ad esso ineluttabilmente si aggiunse per coerenza metodologica il rifiuto della ricerca sulla causalità finale. Per gli esponenti della scienza nascente – come per i filosofi loro contemporanei – la spiegazione teleologica dei fenomeni mondani sembrò un residuo irrazionale della visione antropomorfica del mondo, in quanto la persona umana, proponendosi dei fini che cercherà poi di realizzare nell'esercizio della propria volontà, proietta se stessa nella realtà naturale ed è portata a credere che quest'ultima abbia e persegua dei fini propri.

Secondo la visione scientifica del mondo, con il suo *antifinalismo*, l'attività della natura deve essere liberata da ogni riferimento antropomorfo e ridotta a pura concatenazione di cause efficienti, senza alcun riferimento ad una causa intenzionale che guidi i fenomeni verso i loro propri effetti. Nella concezione scientifica l'effetto prodotto da una causa non ha infatti alcunché di intenzionale, ma è solo il risultato prodotto da un'azione e non da uno scopo della natura.

---

3 - Cfr. G. Galilei, *Il Saggiatore*, in Id., *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione nazionale a cura di A. Favaro, Barbèra Editore, Firenze 1932, VI, p. 232.

4 - S'intende per *qualità sensibili* quelle proprietà dei corpi, che sono direttamente sensibili ai nostri sensi e che hanno diversità specifiche e intensità diverse.

5 - Cfr. A. Koyré, *Dal mondo del pressapoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino 2000.

Non possiamo non riconoscere che quegli stessi fattori che hanno determinato i successi scientifici degli ultimi secoli hanno anche fatto oltrepassare illecitamente alla scienza i confini del proprio ambito trasformandola in *scientismo*, e cioè in una assolutizzazione ideologica del sapere scientifico inteso come unica e vera forma del sapere umano sulla realtà naturale. Nato come un sapere non filosofico, quello scientifico si è attestato paradossalmente nel corso dei secoli – forte dei suoi successi – come la vera filosofia e presentando la propria visione naturale del mondo come l'unica e autentica interpretazione.

Oggigiorno però sono molti i segnali che indicano come ci stiamo muovendo verso la costituzione di una rinnovata visone del mondo naturale.

Nel Novecento abbiamo assistito ad un interessantissimo processo culturale in cui quella illecita ideologizzazione dell'impresa scientifica è stata contemporaneamente abbattuta da eventi esterni ed interni alla scienza stessa, anche se ancora oggi non mancano rigurgiti ideologici di tale convinzione.

Internamente alle scienze naturali, abbiamo assistito al progressivo smantellamento della posizione scientista e della sua concezione ipertrofica della razionalità scientifica mediante gli sviluppi delle rivoluzioni concettuali operate nel secolo scorso dalla fisica e dalla biologia.

Esternamente alle scienze, abbiamo assistito ad una seria riconfigurazione del sapere scientifico operato dalla filosofia della scienza. Tali acquisizioni epistemologiche hanno indotto in una parte degli uomini di scienza il bisogno di una maggiore elasticità mentale e concettuale, la necessità di riconoscere il valore delle diverse forme di conoscenza che ogni cultura ha della realtà naturale, la convinzione che le scienze non possono essere l'unica fonte di conoscenza, ed il dubbio che esse possano offrire sempre risultati irreversibili.

Inoltre assistiamo alla crescente attenzione e sensibilità per il valore dell'habitat naturale nel quale viviamo, insieme alla consapevolezza della responsabilità nei confronti delle generazioni future circa la gestione della nostra casa terrestre.

Tutti segni che ci stiamo muovendo verso la costituzione di una nuova visione del mondo naturale che pur edificandosi sui contenuti veritativi delle scienze naturali si sta aprendo anche ai contributi delle altre conoscenze e dove l'incommensurabilità tra i vari saperi si tenta di viverla superando la logica dell'esclusione (aut/aut) per approdare alla logica della complementarietà (et/et).

È tenendo presente questo ricco e travagliato itinerario che si vuole proporre qui, in maniera sintetica, la comprensione della realtà naturale che Chiara Lubich ha coltivato nel corso della propria esistenza, convinti che essa possa contribuire alla nascente visione del mondo naturale.

Occorre innanzitutto precisare che tale comprensione possiede primariamente un forte carattere *theo*-logico inteso non tanto come un discorso razionale su Dio

ed il suo mistero, quanto nella sua accezione di genitivo soggettivo, quindi come un parlare di Dio.

Questo parlare di Dio possiamo coglierlo nel fatto che le comprensioni della Lubich riguardanti la natura non nascono da uno studio personale all'interno di una data scuola teologica ma dalla propria esperienza di Dio vissuta nel quotidiano, nascono cioè dall'intimità più segreta di un'anima con il suo Creatore. Intimità che nel linguaggio spirituale o mistico potremmo specificare come "intimità nuziale".

La conoscenza, per Chiara, è sempre stata una realtà nuziale, è sempre avvenuta nell'intimità del suo slancio d'amore verso Dio. Sin da giovane, quando all'età di 18 anni vedendosi preclusa la possibilità di poter avviare gli studi "per poter conoscere Dio" presso l'Università Cattolica, provò nell'intimo un sussulto consolatorio «Sarò Io il tuo maestro». Ed è stato questo il modo peculiare di conoscere per Chiara, per cui la verità veniva sempre colta da lei nell'Amore, in una conoscenza sapienziale[6] fortemente segnata dalla scelta personale di Dio vissuta nei mille volti quotidiani del proprio matrimonio spirituale.

Tali comprensioni della Lubich non danno luogo a una lettura filosofica o scientifica del *libro della natura*, bensì ad una lettura sapienziale che appare manifesta soprattutto in quei testi presenti nei suoi appunti inediti che vanno dal 19 luglio del 1949 al 22 settembre del 1951 e che lei stessa ha titolato *Paradiso '49*. Qui traspare con chiarezza cristallina una personale visione da Dio delle cose e del mondo naturale. Si è come dinanzi ad uno sguardo contemplativo che – metaforicamente parlando – partendo dall'"occhio di Dio" penetra la realtà naturale fino a posarsi sulla totalità degli oggetti del mondo.

Una visione *theo*-logica quindi, ma segnata da una profonda universalità e pertanto non esclusivamente confessionale visto il profondo interesse che essa ha suscitato in uomini e donne di cultura non cristiani appartenenti a religioni quali l'induismo, l'Islam e il buddismo, a cui Chiara stessa ha personalmente raccontato episodi della propria comprensione della natura.

Tale visione sapienziale della realtà naturale è centrata sul concetto tipico della tradizione ebraico-cristiana di *creazione* in quanto essa è da Dio, è da Dio per amore, emerge dal nulla e di Dio porta l'impronta trinitaria. La creazione, inoltre, è qui compresa in Cristo Gesù, in modo particolare alla luce del Suo evento pasquale e conseguentemente in un'ampia prospettiva escatologica.

Un tale discorso teologico sulla realtà naturale mostra ai giorni nostri una grande attualità, poiché si tratta di una questione che ritroviamo come sfondo a tanti questioni presenti nella nostra cultura contemporanea.

---

6 - Cfr. G. Rossé, *La creazione,* in «Nuova Umanità» XXIII (2001/6), pp. 821-832.

Si pensi ad esempio a quel recente percorso della filosofia che partendo da Friedrich Nietzsche, e passando per Martin Heidegger, giunge infine ad autori a noi contemporanei che, in forma alquanto riduttiva, vedono nell'interazione tra dottrina della *creazione dal nulla* e metafisica greca dell'essere – contrapposto al divenire – la causa di quel nichilismo nel quale la cultura dell'Occidentale si è adagiata.

Si pensi, anche, a quel continuo e reciproco interpellare esistente tra la teologia cristiana e le scienze naturali quando si toccano argomenti riguardanti questioni di frontiera che investono la cosmologia scientifica, la biologia evolutiva, la paleoantropologia. Infine si pensi ai caratteri antropologici della questione ambientale che hanno iniziato a segnare il nostro panorama culturale e sempre di più lo faranno in futuro.

Occorre precisare che il presente saggio non potrà toccare tutti i punti in cui la natura entra nelle riflessioni della Lubich, esso si limiterà a prenderla in considerazione soltanto in quanto realtà frutto dell'azione creatrice di Dio in senso stretto e quindi relativa al suo esser posta in essere e nel suo esserne sostenuta. Verranno posposti i contributi circa l'aspetto cristologico della creazione e il suo rimando escatologico, da riprendere in futuro con ulteriori lavori. Il presente contributo pertanto non ha alcuna intenzione di esaustività e vuole presentare soltanto l'esplorazione di un terreno ancora da dissodare e nel quale ci si muoverà a "colpi di sonda" focalizzando l'attenzione soltanto su alcuni punti, che verranno presentati sinteticamente insieme alla rilevanza che essi possiedono nell'odierno contesto culturale circa la costituzione di una rinnovata visione del mondo naturale. Inoltre l'uso di fonti inedite dà a questo testo più il carattere di "annuncio" che di trattato critico secondo i canoni scientifici di un controllo empirico da parte del lettore, anche se non mancheranno i contributi di altri autori che hanno potuto consultare gli inediti.

1. La natura come creazione

Sono numerosi i passi, negli appunti inediti della Lubich, in cui si fa riferimento alla natura. Essa viene intesa come creazione e ne viene evidenziato il carattere relazionale.

1.1 La relazione tra Dio e la natura

Per la Lubich Dio ha creato tutta la realtà esistente compresa quella naturale dal nulla, mediante un libero atto d'amore. Ha portato all'esistenza un qualcosa – la creatura – che non è della Sua stessa sostanza e che pertanto Egli continuamente trascende, ma la Sua è una trascendenza che non sta ad indicare lontananza, anzi è una immanente presenza vivificante che produce uno sviluppo guidato da un preciso disegno.

Tale inerire tra Dio e la natura lo troviamo espresso in maniera conforme con il pensiero delle grandi figure della tradizione mistica che hanno segnato la storia della cultura europea, ed è in consonanza con la riflessione teologica sulla creazione dei Padri della Chiesa e dei grandi teologi medioevali e moderni.

In particolare tale impostazione concorda con la concezione mistica di Ildegarda di Bingen secondo la quale l'inerenza Dio/natura non entra in contraddizione con la loro diversità costitutiva. Per la mistica germanica il fatto che Dio sia immanente al cosmo – oltre che trascendente – trasmette alla creazione la capacità d'interagire con Lui e di corrispondere. Di fatto poiché Dio è nella natura e la natura è in Dio risulta importante per Ildegarda sia lo studio della natura (oggi diremo delle scienze) che della teologia mistica.

In continuità e sintonia con i grandi autori del passato[7], Chiara supera quella apparente opposizione tra trascendenza ed immanenza di Dio con la natura da Lui creata, superando e sintetizzando allo stesso tempo sia il *modello della trascendenza* in cui tende a prevalere uno schema di esteriorità di Dio nei confronti della natura, sia il *modello dell'immanenza* (tanto caro a molti fisici e cosmologi dei giorni nostri) in cui prevale invece uno schema di identificazione con il relativo rischio di una sottile deriva panteista.

In questa sintesi della Lubich possiamo riscontrare quanto fosse già avviato sin dal 1949 un implicito ripensamento teologico del rapporto tra la trascendenza di Dio sulla creazione e la Sua immanenza in essa. Un ripensamento che ha anticipato le riflessioni e i contributi di teologi quali Karl Rahner[8] e Jürgen Moltmann[9]. Autori, questi, che hanno concorso ad un notevole ripensamento del rapporto Dio/natura e, a motivo di ciò, far incontrare in maniera rigorosa e proficua la riflessione teologica con la visione evolutiva del mondo presentata nel suo insieme delle scienze naturali.

1.2 La creazione come evento

Senza trascurare né il carattere soggettivo della nozione di creazione in cui viene evidenziata l'azione di Dio, né il suo carattere oggettivo in cui viene indicato l'oggetto che viene portato all'esistenza, il pensiero della Lubich sulla creazione è fortemente segnato da un carattere relazionale in cui la realtà creata viene intesa come un *evento.*

---

7 - Cfr. S. Rondinara, *Il "libro della natura" tra scienza e sapienza*, in AA.VV., *Carisma, storia, cultura. Una lettura interdisciplinare del pensiero di Chiara Lubich,* Città Nuova Ed., Roma 2014.

8 - K. Rahner, *Il problema dell'ominizzazione*, Morcelliana, Brescia, 1969.

9 - J. Moltmann, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 2007.

Nozione questa che, proprio nei mesi in cui lei scriveva le più intense pagine di tale comprensione, la teologia del tempo stava riscoprendo attraverso gli studi di Antonin Dalmace Sertillanges[10]. Nel recuperare all'interno della tradizione teologica i vari significati che il temine creazione aveva assunto nel tempo, il domenicano francese evidenziò come il temine *creazione* non stesse ad indicare soltanto l'azione di Dio, o l'oggetto prodotto in un tale atto, bensì una relazione.

Tale carattere relazionale del concetto *creazione* ha il suo fondamento biblico nell'inno cristologico della *Lettera agli Efesini*[11] in cui la creazione è intesa come un *evento*, come la storia di Dio col mondo che copre l'intero arco dell'agire divino, a partire dalla formazione del cosmo, passando per l'evento salvifico del Cristo per giungere infine alla ricapitolazione di tutte le cose in Lui. Con tale concezione la creazione non viene più intesa come un'azione puntuale che una volta avvenuta negli inizi termina nel momento stesso del suo accadere, ma viene compresa come un'azione continua che si spalma nella storia.

In questo modo viene superata quella contrapposizione tra *natura* e *storia* che ha profondamente segnato la cultura occidentale soprattutto in epoca modera. Nella comprensione lubichiana della natura, essa, in quanto creazione, è concepita come una realtà processuale avviatasi agli inizi, che si estende nella storia fino ad attuarsi pienamente in Cristo Gesù ed è in marcia verso il suo compimento escatologico.

Questi due caratteri teologici appena espressi (rapporto Dio/natura e *creazione* intesa come evento) hanno anche una loro rilevanza culturale per l'oggi: in quanto possono guidare correttamente il ragionamento teologico e filosofico in quelle questioni di frontiera riguardanti il rapporto tra le teorie dell'evoluzione biologica e il principio di creazione e tra quest'ultimo e la moderna teoria standard della cosmologia scientifica sugli inizi e la storia del nostro universo.

Ma questi caratteri hanno anche un'altra rilevanza culturale: se, infatti, le informazioni ottenute dal progresso della conoscenza scientifica sembrano aver avuto su noi uomini e donne di questo, e del secolo scorso, l'effetto di averci fatto diminuire l'aspettativa di un'azione di Dio nel mondo, queste considerazioni hanno il merito di riproporre la questione se Dio sia realmente fuori del mondo e offrono al pensiero l'ipotesi che Dio non abbia mai abbandonato la sua creazione in balía di se stessa e che è all'opera con il suo amore provvidente sotto ogni elemento materiale in quanto lo accompagna amorevolmente nel suo itinerario verso Sé.

10 - A.D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier, Paris 1945 (pubblicato alla fine del 1949), p. 120.

11 - Cfr. *Ef* 1,3-10.

1.3 La natura opera di Dio Uno e Trino

Abbiamo appena visto come la visione della Lubich sulla creazione abbia da un lato un carattere dinamico e allo stesso tempo esprima unitariamente il rapporto tra creazione e redenzione. Ma la sua peculiarità risiede nell'interpretare l'atto creativo da parte di Dio alla luce del cuore e della specificità cristiana: θεὸς ἀγάπη ἐστίν[12] dice l'autore della *Prima lettera di Giovanni*. Dio è Agápe.

Per Chiara il termine *agápe* non è uno tra i molti attributi di Dio ma è ciò che in maniera pregnante ne esprime l'Essere. Ciò le permette di penetrare non soltanto il mistero di Dio in Sé ma anche il mistero dell'intera creazione nei suoi caratteri originari, nella sua dinamica storica e nel suo *télos* dove la natura intera, il cosmo, è ricapitolata nel microcosmo della persona umana/umanità e a sua volta quest'ultima nel Cristo Gesù (cfr. *Ef* 1,10) e Gesù, ricapitolando tutta la creazione in Sé, la porrà in Dio-Padre.

Scrive Chiara in un appunto dell'otto settembre 1949: « … tutto ciò che è nella creazione è creatura di Dio, di quel Dio che non può dare ciò che non ha, ciò che non è[13]».

In altre parole, essendo Dio l'Amore, Egli non può non partecipare alla sua creatura tutto ciò che Egli è. Questo getta luce sul mistero della creazione in quanto Dio vuole partecipare il proprio Essere a ciò che non è Sé, è portare «l'altro all'altezza di sé comunicando sé all'altro»[14].

Nei testi lubichiani a cui stiamo facendo riferimento, sia pur nella frammentarietà dei brani, possiamo individuare ciò che il teologo Piero Coda ha chiamato *una metafisica trinitaria e creazionista dell'amore*[15], un campo questo che la teologia contemporanea ha già iniziato ad esplorare con Sergej N. Bulgakov[16] nella sfera dell'ortodossia, con Hans Urs von Balthasar[17] nel campo cattolico e con Jürgen Moltmann18 in ambito evangelico; solo per indicare i principali autori.

Di questa metafisica dell'amore vogliamo evidenziare qui soltanto alcuni momenti essenziali. Tra questi vi è innanzitutto la comprensione della creazione come un atto chenotico. Scrive così Chiara:

---

12 - *1 Gv* 4, 8.16.

13 - C. Lubich, *Paradiso '49*, 8 settembre 1949.

14 - C. Lubich, *Paradiso '49*, senza data.

15 - P. Coda, *Dio e la creazione. Trinità e creazione dal nulla*, in «Nuova Umanità» XX (1998/1) 115, pp. 67-88.

16 - Cfr. S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo e la storia,* Dehoniane, Bologna 1991.

17 - Cfr. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica,* vol. V, Jaca Book, Milano 1986.

18 - Cfr. J. Moltmann, *Dio nella creazione*, Queriniana, Brescia 1986.

> Quando Dio creò, creò dal nulla tutte le cose perché le creò da Sé: dal nulla significa che non preesistevano perché Lui solo preesisteva (ma questo parlare è improprio non essendoci in Dio il prima ed il dopo). Le cavò però da Sé perché creandole morì (d'amore), morì in amore, amò e perciò creò[19].

L'atto creativo è qui compreso dalla Lubich come uno svuotamento, come un "morire per amore", una *kenosi* d'amore da parte di Dio, il fare spazio affinché l'altro esista. La creazione è dunque intesa in maniera analoga a quanto avviene nelle relazioni intratrinitarie dove il Padre, generando per amore il Figlio, si perde in Lui, "muore" in Lui; e reciprocamente il Figlio per amore si dona consegnandosi al Padre, perdendosi e "morendo" in Lui. Lo Spirito, procedendo per amore da entrambi, li fonde in Uno. Anch'Egli si dona perdendosi, "muore" in Loro. In tal modo ciascuna delle tre Persone è per gli Altri due, con gli Altri due, e negli Altri due.

Analogamente appunto, ma con la grande differenza che nell'atto creativo tutto ciò avviene da parte di Dio in rapporto alla creatura, a ciò che non è Dio.

In questa prospettiva *agápica* non ci è difficile condividere la riformulazione operata da Coda del principio della *creatio ex nihilo*, in *creatio ex nihilo amoris*[20].

> La prospettiva trinitaria dell'amore ci può aiutare a penetrare ulteriormente la dinamica della creazione guardando appunto alla Trinità: come il Padre dà l'Essere al Figlio generandolo, e così gli dà tutto il suo Essere (quello divino) eccetto la paternità; così Dio dà l'essere alla creazione e in Cristo Gesù, per lo Spirito, gli dà tutto il suo Essere, eccetto il suo Essere Dio in Sé e per Sé. Per cui come il Figlio – nella Trinità – è Dio senza essere il Padre; così la creazione – in Cristo – partecipa dell'Essere di Dio, senza Essere Dio in Sé e per Sé: ma essendone resa partecipe pienamente solo e sempre per dono[21].

In questa comprensione della Lubich c'è di riflesso tutta la tradizione teologica, sia patristica che scolastica, sulla creazione come opera della Trinità *ad extra* ma letta dal suo peculiare punto prospettico[22]: l'amore, la *kenosi*.

2. La natura è sostenuta

Nella comprensione che la Lubich ha della natura è ben radicata la convinzione che essa non sia stata solo creata, ma che lo stesso Dio che l'ha portata all'esistenza la

---

19 - C. Lubich, *Paradiso '49*, 19 aprile 1950.

20 - P. Coda, *Dio e la creazione*, op.cit., p. 78.

21 - *Ibid.*, pp. 79-80.

22 - Cfr. G. M. Zanghí, *Dio che è Amore,* Città Nuova, Roma 1991, pp. 123-142.

sostenga[23] e la conservi nell'essere. Dio è fedele all'atto di avergli partecipato l'Essere e ora, nel percorso storico della creatura, continuamente ve lo infonde.

Questo sostenere la creazione da parte di Dio non è inteso dalla nostra protagonista come un atto distinto dalla creazione iniziale, non è un secondo intervento di Dio dopo l'atto iniziale, bensì è la prosecuzione dell'azione creatrice, è l'azione creatrice che si protrae nel tempo, si spalma nella storia: «Ci fu una sola creazione e Dio continuamente crea»[24].

Dio è fedele, non abbandona la sua creatura e con il suo amore provvidente la conserva, la mantiene nell'essere. Creare e conservare sono due facce della stessa azione creatrice a tal punto da poter intendere la conservazione come una creazione continua.

Queste considerazioni della Lubich rimandano ad una sua esperienza dell'estate del 1949, quando giunta dalla città a Tonadico di Primiero – sulle Dolomiti – per riposare, colse sin dai primi momenti la presenza di Qualcuno che stava sotto le cose e che «faceva sì che esse non fossero così come – normalmente – noi le vediamo». Era la scoperta della presenza di Dio sotto le cose:

> Avevo l'impressione di percepire, forse per una grazia speciale di Dio, la presenza di Dio sotto le cose. Per cui, se i pini erano indorati dal sole, se i ruscelli cadevano nelle loro cascatelle luccicando, se le margherite e gli altri fiori ed il cielo erano in festa per l'estate, più forte era la visione d'un sole che stava sotto a tutto il creato. Vedevo, in certo modo, credo, Dio che sostiene, che regge le cose.
>
> E Dio sotto le cose faceva sì che esse non fossero così come noi le vediamo; erano tutte collegate fra loro dall'amore, tutte – per così dire – l'una dell'altra innamorate. Per cui se il ruscello finiva nel lago era per amore. Se un pino s'ergeva accanto ad un altro pino era per amore. E la visione di Dio sotto le cose, che dava unità al creato, era più forte delle cose stesse; l'unità del tutto era più forte che la distinzione delle cose fra loro[25].

Questo testo, che ha il suo fondamento biblico nell'inno cristologico della *Lettera ai Colossesi*[26], ci parla di una presenza di Dio in tutta la realtà naturale a motivo della conservazione e della sussistenza di tutte le cose in Dio stesso, al punto da poter affermare che dove c'è un elemento naturale lì c'è anche Dio, distinto di fatto nel suo Essere, ma presente fin nel più intimo dell'essere creaturale.

---

23 - Cfr. *Col* 1, 16-17.

24 - C. Lubich, *Paradiso '49*, 19 aprile 1950.

25 - C. Lubich, *Paradiso '49*, Precedenti.

26 - Cfr. *Col* 1,15-20.

Dopo l'atto iniziale, Dio non solo sostiene e mantiene continuamente nell'essere il cosmo, ma fa si che la sua creatura in qualche modo si "auto-crei", cioè si sviluppi proprio a motivo della relazione d'amore che essa ha con Lui, relazione sempre nuova che si chiama "creazione" e che suscita nello scenario cosmico l'emergere di nuove forme, nuovi oggetti secondo una logica di annullamento di sé per autotrascendersi. In un testo del 1950 la Lubich sottolinea questo modo di procedere della natura:

> la pianta che cresce quest'anno dal seme nasce da una morte: dunque da un nulla. Ma questo nulla è positivo nel senso che è un nulla creato. Infatti la pianta non potrebbe nascere da un nulla non creato. Ha bisogno del seme morto[27].

Qui viene evidenziato come la chiave interpretativa dello sviluppo dinamico della creazione consista in quella stessa *kenosi* d'amore che tutta la creazione ha inscritta in sé – come un marchio di fabbrica, verrebbe da dire – e che possiede a motivo della sua stessa origine: dall'amore di Dio. Se da un lato la natura è posta in essere da Dio con il suo atto creativo, dall'altro ora la creatura – esistendo – inizia ad esplicare nella relazione con gli altri elementi naturali, una esistenza dinamica autonoma (ma non indipendente da Dio) che avvia un processo di continui cambiamenti di forma e quindi di sviluppo evolutivo per l'insieme della realtà naturale.

In questo modo la stessa impronta trinitaria presente nella natura si riflette pienamente nel processo evolutivo di tutta la creazione secondo il principio già visto di un annullamento di sé per essere autotrascesi[28]. Principio governato dalla logica del "dono di sé" e tendente all'unità. Un autotrascendimento drammatico se pensiamo a tutte quelle specie vegetali e animali che sono vissute affinché apparissimo noi, un autotrascendimento in cui tutte le cose sono destinate alla comune-unione, all'unità. Dove ogni cosa si perde, si consuma in quella superiore per ritrovarsi in una forma "nuova", più complessa.

> Così tutto il dramma universale è un dramma d'amore che è odio. Tutte le cose sono l'una distinta dall'altra e destinate alla comunione, all'unità. E allora ogni cosa si consuma in quella superiore (si odia) ed ama quella superiore nella quale si perde ritrovandosi nuova.
>
> "Chi perde la propria vita la ritroverà"[29].

---

27 - C. Lubich, *Paradiso '49*, 19 aprile 1950.

28 - Riguardo al rapporto tra divenire e autotrascendimento cfr. K. Rahner, *Il problema dell'ominizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969, pp. 90-91.

29 - C. Lubich, *Paradiso '49*, senza data.

I toni di questa lettura della realtà naturale possono ovviamente sembrare troppo ottimistici, in quanto non si tiene conto della lotta e della sofferenza presente nella natura. Sono infatti ancora molti i fenomeni naturali – soprattutto nel mondo animale – come le reti trofiche e le catene alimentari, che a riguardo possono presentarsi come una confutazione dell'interpretazione lubichiana. Occorre però tener presente qui la nostra premessa iniziale, in cui abbiamo affermato che queste comprensioni non nascono da un normale processo cognitivo quanto per il "dono" di poter esperire la realtà di Dio adattata alla creatura, e quindi sono uno sguardo sul mondo non tanto da una prospettiva storica, quanto da una prospettiva dove le cose vengono colte come trasfigurate nel loro punto d'arrivo: l'*éschaton*, il punto dove il Cristo Gesù, asceso, vive nel seno del Padre. È proprio da questo punto d'arrivo che tutto trova il suo vero posto e acquista il suo vero senso.

Questa interpretazione circa il "conservare" e "sostenere" da parte di Dio non interferisce – secondo il pensiero della Lubich – con quella regolarità propria della natura che gli scienziati colgono e esprimono in leggi scientifiche.

Questo fa sì che tale interpretazione della sussistenza abbia un significato umanistico da offrire alla visione scientifica del mondo, in quanto Dio non viene presentato come un agente cosmico che interviene capricciosamente sul funzionamento dell'universo. Egli infatti, è qui inteso come *Causa prima* che agisce costantemente nel mondo attraverso le cause seconde, e cioè le cause naturali, e pertanto rispetta la libertà della sua creazione nel seguire la propria relazionalità interna: ma – allo stesso tempo – tale relazionalità non costituisce una camicia di forza che limiti o impedisca il suo agire nella conservazione nell'essere. D'altra parte, un Dio che non svolgesse più alcun ruolo attivo nel mondo non sarebbe forse un Dio morto per il mondo?

Oggi sono molti gli scienziati di primissimo ordine che cogliendo il fascino della questione degli inizi rivolgono la loro attenzione ai primissimi istanti dell'evoluzione cosmica. Se si analizzano le interpretazioni delle implicanze filosofiche dei loro lavori scientifici, risulta chiaramente quanto essi immancabilmente risentano di quella tendenza all'immanentismo[30] che caratterizza la storia della fisica moderna. Ognuno di loro, come altri grandi scienziati del Novecento, ha un proprio modo d'intendere Dio e il suo rapporto col cosmo e lo fa con delle espressioni concettuali che veicolano il divino nell'immanenza e che a volte vengono utilizzate funzionalmente alla determinazione dell'evoluzione cosmica.

---

30 - Non sarebbe corretto ritenere che la posizione immanentista sia una conseguenza necessariamente logica della metodologia della ricerca scientifica poiché un grande scienziato come Isaac Newton ha pensato diversamente l'inerire tra Dio e natura. La sua posizione, espressa nei *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, presenta trascendenza e immanenza divine secondo una reciproca e libera compenetrazione priva di alcuna forma di necessità per le due realtà.

È senza dubbio apprezzabile la loro intenzione di mettere in relazione il divino con ciò che può essere conosciuto e spiegato in termini empirici, ma sembra proprio che il "dio" cercato e ipotizzato da questi scienziati possa esser trovato in una forma concreta che non sia quella personale, e questo perché ciò che a loro interessa primariamente non è tanto il "principio fondante", bensì il principio del divenire e della strutturazione dell'universo.

Concludiamo con due considerazioni. Iniziamo col dire che, oltre a quanto è stato già affermato circa la rilevanza culturale dei caratteri teologici espressi nei testi lubichiani in esame, i caratteri riguardanti la natura che abbiamo esaminato presentano una loro rilevanza per la visione del mondo naturale che si va costituendo in quanto non solo viene superata la posizione di una intrinseca contraddizione tra creazione ed evoluzione – perché priva di ogni fondamento –, ma aprono gli intelletti a prendere in esame l'incommensurabilità epistemica esistente tra la visione religiosa, la visione filosofica e quella scientifica del mondo naturale.

In particolare questa lettura sapienziale della natura sembra rispondere a quella esigenza conoscitiva, sommersa dall'attuale abitudine culturale alla frammentazione del sapere, che una pensatrice quale María Zambrano – solo per fare un nome – ha saputo far emergere ed esprimere nel desiderio di muoversi «verso un sapere dell'anima», verso una conoscenza segnata dalle ragioni dell'anima e del cuore che la ragione ancora non conosce:

> Sarebbe interessante scoprire le forme proprie con cui l'anima si è espressa, tralasciando per il momento ciò che l'intelletto ha detto dell'anima a esso sussunta; scoprire quelle ragioni del cuore che è il cuore stesso ad aver trovato, approfittando della sua solitudine e abbandono[31].

Infine nella concezione che la Lubich ha della natura quest'ultima emerge come un mistero d'amore oltre ogni dire e che, pur nelle molteplici forme della sua intelligibilità, rimane sempre un ambito mai totalmente esprimibile, in quanto strettamente legata al mistero dell'umanità e di Dio.

SERGIO RONDINARA
Professore straordinario di Epistemologia presso l'Istituto Universitario Sophia
sergio.rondinara@sophiauniversity.org

31 - M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

Un cristianesimo “fuori rango, senza uscire dai ranghi”. Un’analisi del dialogo interreligioso in Chiara Lubich e nei Focolari in chiave sociologica

di Bernhard Callebaut

Chiara Lubich wrote in 1946 that she wanted to live for universal brotherhood. The horizon of most Catholics at the time usually did not reach beyond their own parish. Personalities from all the great religions testified in front of her coffin in 2008 about what they had received from her along the path to universal brotherhood.
What can sociology teach us about this "prophet" of interreligious dialogue?

Keywords: Interreligious dialogue - Axial age - Charism - Catholic Church

Nel 1946 scriveva la giovane Chiara Lubich, definendo la propria missione nella vita: «Oltrepassare sempre col pensiero e con l'affetto del cuore ogni limite posto dalla vita (semplicemente) umana e tendere costantemente e per abitudine presa alla fratellanza universale in un solo padre: Dio»[1].

La Lubich aveva già attorno a sé, in quel momento, un primo gruppo del nascente Movimento dei Focolari, ma in un'area geografica, quella del Trentino, ancora immersa in un cattolicesimo in cui i rapporti al massimo portavano ad un confronto, mirante alla conversione, con qualche comunista, massone o protestante. La mentalità media del cattolico dell'epoca non guardava spesso oltre la parrocchia. Non così la giovane Lubich, sebbene nessuno in quel momento avrebbe predetto che, alla fine della sua lunga vita (2008), personalità di tutte le grandi religioni, dal mondo intero, avrebbero testimoniato, davanti alla sua bara, il loro debito nel cammino verso la fratellanza universale.

1. L'universalismo lubichiano: solo cinghia di trasmissione?

La citazione su riportata contiene in verità quattro elementi: (1) l'idea dell'"oltrepassare" o il senso di collaborare a una dinamica di cambiamento; (2) la "fratellanza universale", che rappresenta in qualche modo la definizione dello scopo da raggiungere; (3) l'idea che a ciò si arrivi non solo con il "cuore ma anche con il pensiero", approfondendo cioè anche le ragioni teologiche della dimensione della fratellanza, la sua valenza culturale; (4) infine quello che sta dietro tutto questo, il fondamento e l'orizzonte di tutto: il Padre.

In quei primi anni la Lubich e le sue prime compagne avevano già capito di voler contribuire a realizzare il Testamento di Gesù: «che tutti siano uno». Ma come? Non lo sapevano!

Dagli anni Sessanta, invece, questo "come" prende pian piano concretezza nell'impegno "ecumenico" e poi "interreligioso": in quel periodo infatti i Focolari cominciarono ad entrare in rapporto anche con membri di varie religioni, con un effetto sorprendente. Musulmani, buddisti, ebrei, ecc. aderiscono ai Focolari, senza convertirsi al cattolicesimo.

Erano anni in cui la Chiesa Cattolica aveva intrapreso un certo cammino in questo senso rimodulando, si potrebbe dire, il suo discorso universalista, attraverso la prima enciclica di papa Montini *Ecclesiam suam* (1964) e i documenti del Concilio Vaticano II (1965). In parallelo, nel 1963 la Lubich articolava ulteriormente il suo pensiero sulla fratellanza universale, già espresso quasi vent'anni prima, applican-

1 - C. Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984, p. 29. La citazione è probabilmente del 1946.

dolo esplicitamente ai rapporti con membri di altre religioni: «Gesù è morto per tutti, anche per ognuno di quelli di altre religioni»[2].

L'analisi in prospettiva sociologica che condurrò dovrebbe aiutare a capire più in profondità se la Lubich e i Focolari siano stati una semplice "cinghia di trasmissione" di qualcosa che la Chiesa cattolica stava elaborando o siano stati loro stessi portatori di una propria originalità rispetto ai rapporti interreligiosi.

2. La modernità: cimitero delle religioni o seconda *chance*?

Per decenni la sociologia delle religioni ha sviluppato una narrazione sulla modernità quale epoca di scomparsa della religione, almeno dalla scena pubblica. Oggi, uno dei più conosciuti sociologi delle religioni, il nordamericano di origini austriache P. Berger, ammette l'errore: «Pensavamo che la relazione era tra modernizzazione e secolarizzazione. Invece il legame era tra modernizzazione e pluralismo»[3]. Il sociologo tedesco H. Joas, quattro decenni più tardi, scrive che le religioni ci sono ancora, anzi, per ragioni demografiche, il nostro mondo diventa sempre più religioso[4]. Queste osservazioni giocano a favore dell'emergere di relazioni positive tra le religioni?

Il tema viene approfondito dal sociologo belga S. Hellemans. Sulla scia di Luhmann e Bellah e la ricca discussione su tutta la tematica delle religioni assiali, nate nel I millennio a.C. e rappresentanti una vera cesura con le religioni anteriori, egli concludeva (2007) che la transizione del campo religioso nella modernità si esprime a livello macro attraverso tre processi che egli chiama rispettivamente: religiosizzazione, globalizzazione, pluralizzazione[5].

Con "religiosizzazione" l'Autore intende, sulla scia della teoria della differenziazione funzionale, un processo che porta a una distinzione molto più sottile tra mondo 'religioso' e mondo 'profano'. Quel che si può evidenziare è che questo

---

2 - Dopo un incontro di due musulmani che volevano conoscere i Focolari - in quegli stessi mesi il Papa aveva fatto i suoi primi viaggi all'estero – diceva in effetti: "Dovremmo avere un cuore per tutta l'umanità come lo aveva il santo Padre. Gesù è morto per tutti, anche per ognuno di quelli di altre religioni. L'Opera di Maria faccia strada alla Chiesa in questo". Vedi R. Catalano, *L'occhio profetico di Chiara Lubich. Una lettura del rapporto tra Vangelo e culture*, in «Nuova Umanità» XL (2018/1) n. 229, pp. 19-35, qui p. 21. Il testo citato proviene da C. Lubich, *Domande e risposte con focolarini esterni*, Ala di Stura, 12 agosto 1963 (testo non pubblicato, Archivio del Centro per il Dialogo interreligioso dei Focolari, Rocca di Papa).

3 - J. Micklethwait - A. Wooldridge, *God is Back,* Penguin, New York 2009, p. 23. Vedi anche P.L. Berger (ed.), *Le réenchantement du monde,* Bayard, Paris 2011.

4 - H. Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Herder, Freiburg im Breisgau 2012. Trad. it.: *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo,* Queriniana, Brescia 2013.

5 - S. Hellemans, *Het tijdperk van de wereldreligies. Religie in agrarische civilisaties en in moderne samenlevingen,* Meinema/Pelckmans, Zoetermeer-Kapellen 2007, pp. 140-142.

processo favorisce lo sviluppo almeno parzialmente autonomo di un nuovo campo religioso: quello dei rapporti 'interreligiosi'.

Il secondo processo, quello della globalizzazione, porta vecchie e nuove, grandi e piccole religioni a diffondersi dappertutto nel mondo e a costruire reti mondiali. La novità qui è che oggi queste religioni, soprattutto quelle quantitativamente più importanti, si sono diffuse anche fuori dai loro territori storici di provenienza. Ciò spiega il terzo processo: il generarsi di una pluralizzazione competitiva in campo religioso, sia interna sia esterna, attraverso l'importazione di altre religioni o anche l'invenzione di nuove.

3. Una nuova religione o 'solo' un nuovo spirito, discreto e sorprendente?

Ci aiuta ad affinare il peso del contesto la visione storico-sociologica di due studiosi britannici, E. Gellner (1988) e M. Mann (1986), che nei loro lavori hanno elaborato un tentativo di strutturazione della storia umana che distingue tre grandi epoche o civiltà[6], osservando che le religioni della civiltà dei raccoglitori-cacciatori sono sparite o quasi. Quando la civiltà agraria giunge al suo stadio avanzato emergono nuove religioni che vengono chiamate assiali.

Per questi autori, l'epoca della Rivoluzione industriale e della Rivoluzione francese introduce un tale cambiamento strutturale - una terza epoca - che apre la domanda: spariranno in questo altro passaggio epocale le religioni assiali? Emergerà o emergeranno nuove religioni adatte all'epoca moderna?

La logica della domanda sociologica non è stata validata sul campo: le religioni "assiali", in particolare le quattro più grandi - Cristianesimo, Islam, Buddhismo e Induismo - hanno assorbito il passaggio alla modernità, continuando ad esistere. Di qui un'altra domanda, più stimolante: un cattolico di due secoli fa riconoscerebbe ancora il cattolicesimo del secolo odierno? Sotto l'influenza dell'ecumenismo e ora del dialogo tra religioni, siamo davanti ad una "nuova" religione?

Per ora proporrei in tal senso le prudenti riflessioni di uno dei maggiori sociologi del cattolicesimo, É. Poulat (1920-2014)[7]. Questo autore scrisse, alludendo al dialogo interreligioso ancora nel 1996, che dal Concilio Vaticano II ha cominciato a farsi strada nella Chiesa Cattolica quello che si potrebbe definire "un nuovo spirito religioso", che produce «una storia di incontri impensabili – imprevisti o provocati

6 - E. Gellner, *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*, Collins, London 1988; M. Mann, *The Sources of Social Power. Volume I: A history of power from the beginning to A.D. 1760*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

7 - Sul cambiamento, Poulat è convinto che esso « è la vita stessa della Chiesa, come è anche la vita del linguaggio e di ogni essere umano». É. Poulat, *Où va le christianisme?,* Plon/Mamé, Paris 1996, p. 253.

– che finiscono per creare situazioni naturali». Una storia discreta, che si mostra già di una ricchezza sorprendente: «Si andava cioè profilando un cristianesimo fuori rango senza uscire dai ranghi (*hors rang sans sortir des rangs*), un cristianesimo che non sogna di contestare l'istituzione e sa accomodarsi entro i suoi limiti»[8].

4. Il contesto ecclesiale: "la svolta"

In cosa consisteva questo "nuovo spirito" dentro la Chiesa cattolica? Poulat stesso si esprime così:

> «La Chiesa [nel corso dei secoli] era diventata un grande sistema chiuso su Dio e il cristianesimo occidentale. (…) In quattro o cinque secoli, questo sistema si è aperto, non senza resistenze (…). Non gli basta più di esistere. (…) Questo cambio di abitudini ha preso tempo, poi si è accelerato non senza risvegliare resistenze importanti»[9].

Questo "cambio di abitudini", avviatosi nella Chiesa Cattolica con il Concilio Vaticano II, prende maggiormente corpo nella prima enciclica di Paolo VI *Ecclesiam suam* (1964), che poi il documento del Concilio *Nostra Aetate* (1965) completa. In tale cammino quale peso ha avuto il papa e quale importanza un Concilio?

Non esiste una sociologia ben elaborata sul papato, si lamentava Poulat ancora un quarto di secolo fa[10], ma si può essere concordi sul fatto che all'epoca, nel 1964-65, il papato e l'assise conciliare abbiano di concerto maturato una svolta decisiva[11], seguendo una particolare *ratio*, che ha poi anche guidato tutti gli eventi che hanno segnato il cammino dei rapporti tra le religioni, dal Concilio Vaticano II, passando da Assisi (1986) fino ad arrivare ad Abu Dhabi (2019).

In un'efficace sintesi storica R. Catalano, missiologo e co-responsabile a livello internazionale per i Focolari del dialogo interreligioso, sintetizza elementi di questa particolare *ratio* descrivendola come la sfida dell'*altro*, del *diverso*[12]. Lungo un pro-

---

8 - *Ibid.,* pp. 256-261.

9 - *Ibid.,* p. 186s., p. 212s.

10 - «La Chiesa è chiaramente di un altro genere. Niente si decide per maggioranza, anche qualificata, e niente si decide per la sola volontà del papa o del vescovo». É. Poulat, *L'Église, c'est un monde. L'ecclésiosphère,* Cerf, Paris 1986, p. 183. Lo storico R. Rémond, anch'egli francese precisa: « (…) il sovrano Pontefice: la più parte del tempo arbitra tra i punti di vista, tra le tendenze, i dicasteri anche, salvo in certe circostanze e su delle questioni capitali», R. Rémond, *Préface,* in A. Wenger, *Le cardinal Jean Villot (1905-1979),* Desclée De Brouwer, Paris 1989, p. V.

11 - M. Wilde, *Vatican II. A Sociological Analysis of Religious Change,* Princeton University Press, Princeton Oxford, 2007, uno dei rari studi di matrice sociologica sul Concilio.

12 - R. Catalano, *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso, L'esperienza di Chiara Lubich e del Movimento dei Focolari,* Città Nuova, Roma 2010, p. 18.

cesso storico fatto di quattro momenti[13], Catalano evidenzia un nodo che sottostà a questo percorso e riguarda la concezione di universalismo. La domanda di fondo è: se Jaspers e gli altri studiosi dell'epoca assiale[14] parlavano delle religioni come "universalismi", qual è precisamente l'universalismo espresso dai Vangeli?

Il punto discriminante per cogliere la sfida dell'altro, per sciogliere la questione dei rapporti tra le religioni, tocca la domanda: *chi può salvarsi*? Se il punto di partenza per i cristiani è che Dio vuole che tutti siano salvi, e «Cristo, pienezza della rivelazione del Padre, ha inviato gli apostoli a predicare la Buona Novella, così che chi crede sia salvo»[15], cosa succede agli altri, ai non cristiani? La risposta riposa su due punti di riferimento: il mandato *ad gentes*[16] e il principio *extra Ecclesiam nulla salus*[17]. Se quest'ultimo era riferito - all'epoca dei Padri della Chiesa - solo a scismatici ed eretici, le circostanze storiche hanno fatto sì che poi fosse rivolta anche a coloro ai quali non era affatto diretta (musulmani, ebrei e persone di altre fedi o che comunque ignorano Gesù).

Una sorta di irrigidimento, frutto di una mentalità più esclusivista che inclusivista, rinforzata nel Concilio di Firenze (1442), è giunto così sino ai nostri tempi, assolutizzandosi progressivamente rispetto al senso che aveva in epoca patristica. Già prima del Concilio Vaticano II però, nuove scuole di pensiero teologico cominciavano a promuovere un'evoluzione verso una cristologia più positiva e più inclusiva, fino alla svolta decisiva del Concilio Vaticano II con *Nostra Aetate*, "un cam-

---

13 - *Ibid.,* p. 19: «(…) all'interno dell'Impero Romano con l'evangelizzazione come risposta ai flussi di popoli; l'incontro-scontro con l'Islam verso la fine del primo millennio, storia complessa e con svolte fatte di violenza e di guerre ma anche di incontri come quello di Francesco con il Sultano o di grandi processi di sinergie culturali come le scuole di Granada e Salamanca; l'avventura in un mondo eurocentrico dell'incontro con le Americhe e con l'Oriente, con esiti contrastanti: cancellazione in nome di un'evangelizzazione coatta, e invece in Asia l'incontro con grandi tradizioni millenarie, ben più antiche e per nulla disposte a essere cancellate (…) e nemmeno facilmente disponibili alla conversione per seguire Cristo. Il contatto di oggi tra popoli, culture e religioni ha delle dimensioni che non ha mai avuto e questo da alcuni decenni».

14 - K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München 1983 (1949). Trad. it. consultata: *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano 2014.

15 - R. Catalano, *Spiritualità di comunione,* cit., p. 21s.

16 - Il mandato *Ad gentes* fa riferimento a varie espressioni del Nuovo Testamento: *Mt* 28,18-20, *Gv* 20,21 o *At* 1,8, dove si trovano espressioni come: tutte le nazioni, o fino agli estremi confini della terra. Si tratta ovviamente di annunziare, battezzare, testimoniare … etc. Nelle modalità di realizzazione del mandato si è cristallizzato il secondo punto di riferimento: *fuori della Chiesa nessuno è salvato*. Catalano precisa: «Tutti [i Padri della Chiesa] concordano con il fatto che Dio propone la salvezza a tutti gli uomini, senza alcuna differenza di razza, età e ceto sociale. Ciò che determina la differenza è la risposta, libera, dell'uomo. La grazia è per tutti, coloro che si allontanano sono da biasimare». Vedi R. Catalano, *Spiritualità di comunione,* cit., p. 22s.

17 - Fuori della Chiesa non ci si salva!

bio di rotta" che K. Rahner considera uno dei risultati maggiormente degni di nota dell'assise e che definisce «l'ottimismo riguardo alla salvezza [degli altri]»[18].

Nostra Aetate[19], infatti, anche se parla ancora solo timidamente di dialogo interreligioso, annuncia che «l'umanità è figlia dell'unico Padre».

L'impegno dei Focolari nel dialogo interreligioso potrà fin dall'inizio approfittare di questa nuova prospettiva conciliare, sintetizzata così da Catalano: «I così detti non-cristiani (…) possono essere salvati perché parte di una umanità che è oggetto del piano universale di Dio che vuole che tutti gli uomini siano salvati»[20].

5. I Focolari: uscire dal rango, senza uscire dai ranghi

Nel suo contributo contenuto nel noto libro curato da R. Bellah e H. Joas, *The Axial Age and its Consequences*[21], il sociologo californiano R. Madsen scrive che, sotto la rubrica "globalizzazione", si è parlato molto negli ultimi sessant'anni di unità del mondo, ma poco dei «fondamenti spirituali di una interdipendenza globale»[22]. A suo parere siamo davanti a sfide che esigerebbero "un salto di trascendenza". E cerca di riconoscere e prospettare la direzione di movimenti spirituali che potrebbero portarci a una nuova Età Assiale[23].

Si può leggere in questa prospettiva "l'effervescenza" dei Focolari, al seguito di Chiara Lubich?

I piccoli gruppi possono giocare un ruolo notevole. I Focolari, Sant'Egidio, Comunione e Liberazione ma anche altri movimenti di rinnovamento religioso simili nell'induismo, nel buddhismo, nell'Islam, non possono, tuttavia, essere considerati piccoli gruppi quanto piuttosto parte di quel livello medio della società dove da due secoli fioriscono associazioni e organizzazioni[24] che oggi riescono ad alimentare

---

18 - R. Catalano, *Spiritualità di comunione,* cit., p. 29.

19 - La breve Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* data al 28 ottobre 1965. I punti cardini sono: la coscienza che gli uomini sono un'unica famiglia in Dio; la coscienza universale dell'esistenza di Dio; il rispetto per tutte le religioni ed i loro seguaci; restando comunque inalterata la vocazione della Chiesa a proclamare Cristo. Nella votazione finale sul testo, il Concilio conterà un massimo di 245 padri conciliari – su più di 2.312 - che non sono d'accordo con una parte del testo.

20 - R. Catalano, *Spiritualità di comunione,* cit., p. 33.

21 - R. N. Bellah. - H. Joas (ed.), *The Axial age and its Consequences,* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) London 2012.

22 - R. Madsen, *The Future of Transcendence, Ibid.*, p. 430.

23 - Madsen illustra il suo menzionando l'esempio di Sheng Yen – maestro Zen -, il fondatore del Dharma Drum Mountain Buddhist Organization a Taiwan, e l'esempio della comunità di Taizé e nomina anche la comunità di Sant'Egidio. Tre realtà in profonda affinità con i Focolari; la Lubich stessa aveva stretto legami con i fondatori degli ultimi due, e il Movimento, dopo di lui, con il primo.

24 - S. Hellemans, *Het tijdperk,* cit., p. 124ss.

network mondiali di spessore molto diverso tra loro, ma spesso innovativi, anche nel mondo delle religioni.

Tre elementi sembrano caratterizzare l'impegno dei Focolari nel quadro più ampio del dialogo interreligioso, così come si è sviluppato nel mondo cattolico. Per analogia con il concetto di diplomazia "parallela" ci si può chiedere: accanto al dialogo ufficiale tra "istituzioni", la Lubich e i Focolari sviluppano una specie di dialogo *parallelo*? Ci sono episodi in cui i Focolari si comportano più da *discepoli*, seguendo il modello di dialogo sviluppato dalla Chiesa Cattolica? E momenti invece in cui preparano e *anticipano* il cammino della Chiesa?

Impegno in parallelo. Rispetto all'impegno verso il dialogo interreligioso, tra Chiesa e Movimento dei Focolari ci sono notevoli parallelismi. Innanzitutto a livello cronologico: la Chiesa si lancia verso il dialogo interreligioso nel 1964, i Focolari nel 1965; e poi a livello organizzativo, anche se non allo stesso momento: il Vaticano si organizza a partire da un Segretariato che segue l'interreligioso dal 1964[25]; i Focolari fondano il loro centro per il dialogo nel 1977; come la Chiesa cattolica si organizza a livello di diocesi, similmente i Focolari a livello locale specializzano persone per questo dialogo; a livello di iniziative co-originate ma che vanno avanti su binari autonomi: quando i Focolari si stabiliscono nel Maghreb (1966) o in mezzo a una tribù quasi "in toto" di religione africana tradizionale a Fontem nel Camerun (1965) sono stimolati da personalità ecclesiastiche a tentare l'avventura, a provare la propria via focolarina in rapporto con l'Islam e "l'animismo", osando nuove vie – non del tutto quelle missionarie tradizionali. L'investimento sembra tracciare una via "parallela", che mostrerà i suoi frutti al servizio dell'interreligioso solo dopo decenni, alla fine del secolo[26].

---

25 - Il 19 maggio 1964, ancora in pieno concilio, Paolo VI crea il *Segretariato per i Non Cristiani*. È il momento dove, in qualche modo, il movimento che portava le istanze del dialogo interreligioso diventa anche – un embrione di (!) - sistema. Ma era tutto da inventare, come fece osservare Pietro Rossano: accanto all'entusiasmo mancava una valutazione omogenea delle religioni non cristiane da parte di teologi cristiani. Vedi P. Rossano, *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1993, p. 20.

26 - Con la venuta sul posto della presidente del Movimento arrivò dopo quasi cinquant'anni il riconoscimento e la conferma della realtà dell'esistenza del Movimento musulmano dei Focolari nel Maghreb. Un sparuto gruppetto di focolarini cattolici hanno finito per fondare un movimento musulmano dei Focolari! In Algeria è questa l'esperienza tra le più apprezzate dalla Chiesa per il dialogo. Come lo è in Giappone il dialogo dei Focolari con i buddhisti che è andato oltre in diversi casi quello che aveva la Chiesa. Sarà anche la Lubich a preparare un rapporto più stretto con i musulmani afro-americani per la Chiesa cattolica locale e per il Vaticano… e che porterà una voce cattolica in templi indù dove la Chiesa non era mai arrivata!

Discepoli dell'interreligioso cattolico. I Focolari seguono i grandi orientamenti della Chiesa conciliare ma stimano che la loro storia nell'interreligioso parta definitivamente solo nel 1977; quando nel 1980 la Lubich lanciò al Movimento intero una sorta di manifesto[27] a favore del rapporto con le altre religioni, per entrare, nelle diverse città, in contatto con i vari luoghi di culto, seguiva quello che da anni le Chiese locali facevano con organi ad hoc[28]. Mettendosi alla scuola delle sempre crescenti iniziative ecclesiali, anche il Movimento dei Focolari a livello medio si impegna sempre più[29]. Quando la Lubich incontrò a Tokyo 12.000 buddhisti laici, era nutrita dai testi del Papa e del Concilio e applaudiva nel 1986 all'iniziativa papale di Assisi, dove tanto volontariato organizzativo era discretamente svolto dai Focolari. Nei 25 anni successivi, dovunque andasse nel mondo, si confrontava con la Chiesa locale per i suoi contatti interreligiosi. Non si impegnò, ad esempio, nella cosiddetta *ONU delle Religioni*, la Worl Conference of Religions for Peace, ora chiamata *Religions for Peace,* con la sua rete mondiale, senza aver l'incoraggiamento della Chiesa cattolica.

Anticipazione: profeta dell'interreligioso? Da tutto questo si evince che la spiritualità e lo stile di vita fraterno preparavano i Focolari a sostenere lo sviluppo di una cultura particolarmente adatta al dialogo interreligioso. Ma a quali livelli? Dagli anni Sessanta fino agli Ottanta i Focolari, per la stragrande maggioranza del tempo, si sono mossi sul livello del cosiddetto "dialogo della vita". Dal 1982, attraverso la collaborazione in *Religions for Peace,* è iniziato anche il dialogo della cooperazione. Si stava preparando una nuova stagione per i Focolari, facilitata dalla loro rete mondiale: il dialogo multilaterale, aperto a tutte le realtà religiose significative dei quattro angoli della terra. Su un terreno preparato da tre, quattro decenni, arriva poi la stagione vissuta in prima persona dalla Lubich: quella del suo dialogo dell'esperienza religiosa e quella del dialogo teologico.

---

27 - Citato in E. Fondi - M. Zanzucchi (edd.), *Un popolo nato dal vangelo,* San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, p. 386. Da una lettera inedita ai focolarini, novembre 1980. All'inizio della lettera la Lubich suggerisce che là dove si stabilisce un centro del Movimento, si vada non solo a trovare le autorità cattoliche del luogo, ma anche il responsabile della moschea, della sinagoga, del tempio buddhista.

28 - Uno studio su come in Francia si è sviluppato prima e dopo il 1964 il dialogo interreligioso alla base soprattutto, è stata compiuta dalla sociologa A.-S. Lamine: *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité,* PUF, Paris 2004.

29 - Vedi numerose testimonianze in tal senso in: Centro per il Dialogo Interreligioso del Movimento dei Focolari (a cura di), *Chiara e le Religioni. Insieme verso l'Unità della famiglia umana* (Atti del Convegno Castel Gandolfo- Rome, 17-20 Marzo, 2014), Asian Trading Corporation, Bengaluru (India), p. 23s, p. 35, p. 41, p. 76s., p. 87s, p. 137s., p. 152s.

6. Momenti di carisma personale profetico?

In altri lavori sulla figura della Lubich[30], percorrendo la sua storia dal 1943, data di nascita del suo gruppo, fino al 1965, avevo individuato momenti e temi sui quali la Lubich mostrava di avere quelli che M. Weber direbbe tratti di una leader dotata di carisma personale profetico, mantenendosi però sempre dentro la Chiesa e spingendola da lì, da dentro, ad evoluzioni che il Concilio Vaticano II poi avrebbe teologicamente fondato e pastoralmente promosso. Tra queste spinte c'era anche quella di oltrepassare ciò che il mondo cattolico faceva nei rapporti con le altre religioni? In parole più esplicite, quando la Lubich capì più in profondità, alla fine degli anni '40, la missione che Dio le affidava nel costruire "il Movimento dei Focolari", c'era anche la spinta a realizzare il "che tutti siano uno" giovanneo a livello interreligioso? Prima del 1964 non si trova in effetti nella Lubich – almeno allo stadio attuale delle ricerche - traccia del ragionamento che sblocca tutto: «Gesù è morto per tutti, anche per ognuno di quelli di altre religioni». Rimane tuttavia il fatto indiscutibile che già nel 1963 la Lubich rispose "sì" alla chiamata del vescovo Peeters ad andare nella foresta africana, in una parte ancora quasi vergine di ogni presenza cattolica, o a quella dell'abate tedesco del monastero di Tlemcen in Algeria, dove i cristiani si contavano sulle dita. Probabilmente per lei era ovvio che se si voleva vivere per *l'ut omnes*, non si poteva non affrontare l'Africa animista, o l'immenso mondo musulmano.

Ma, per spiegare questi "sì" della Lubich in quel preciso momento, rivelatisi poi strategici, basta semplicemente il clima della svolta che si respirava a Roma e che scuoteva la Chiesa del Concilio?

Al cuore della novità, si può incontrare nei racconti dei Focolari il momento considerato chiave per costruire l'unità della famiglia umana: esso è legato all'approfondimento della passione di Cristo, quando Gesù visse l'abbandono – è nel gennaio 1944 che la Lubich venne "folgorata" da quel passo del Vangelo!

Abbiamo lì la novità che Weber considererebbe essenziale per un profeta religioso?

Se la spiritualità del Cinquecento aveva tematizzato questo passo della Passione di Cristo come rivelazione dell'amore di Cristo per l'anima (Giovanni della Croce), Chiara Lubich lo coglie anche come dimensione dell'amore tra gli esseri umani. «Questa intuizione [di Gesù Abbandonato]», osserva il teologo Coda, «esibisce una reale novità rispetto alla precedente tradizione, non solo ma anche un'originalità sua propria rispetto al panorama contemporaneo. (…) Da notare, anche, la centra-

30 - B. Callebaut, *La nascita dei Focolari. Storia e sociologia di un carisma (1943-1965),* Città Nuova, Roma 2017.

lità che quest'evento assume come chiave interpretativa dell'intero mistero cristiano e dell'esistenza umana: a quanto mi consta, ripeto, una centralità prima d'ora sconosciuta»[31].

La Lubich capì in un lampo come quell'evento nella passione di Gesù racchiude la legge di ogni relazione: l'abbandono è l'abisso che solo l'amore ha potuto riempire e superare per arrivare a generare un legame nuovo. Anche nel rapporto con il diverso religiosamente, vale questo amore. Esso supera ogni frattura: «Gesù abbandonato, colui che ha ricongiunto gli uomini a Dio e tra di loro»[32].

La Lubich quasi alla fine del suo percorso attivo nel dialogo interreligioso[33], sintetizzò la sua esperienza nel già citato discorso ad Amman (1999) in questo modo: «Il sentiero spirituale sul quale Dio ci ha condotto si incrocia con tutte le altre vie spirituali e, pur mantenendo una sua identità, ci permette di incontrarci e comprenderci con le grandi tradizioni dell'umanità»[34].

7. Dialogo interreligioso: l'esperienza dell'unità della famiglia umana?

E' dunque estremamente interessante quanto è avvenuto tra il 1977 e il 2004, momento in cui la Lubich ridusse quasi totalmente la sua vita pubblica[35]. Riprendendo gli ultimi quesiti suggeriti dall'approccio di Weber relativamente al portatore di carisma personale profetico, si possono ipotizzare due linee di riflessione.

---

31 - P. Coda, *Il Logos e il Nulla, Trinità religioni mistica,* Città Nuova, Roma 2003, p. 505.

32 - C. Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato,* cit., p. 119. Lo esprime sinteticamente papa Bergoglio in una discussione sullo statuto della verità: «(…) la verità, secondo la fede cristiana, è l'amore di Dio per noi in Gesù Cristo. Dunque, la verità è una relazione». Papa Francesco - E. Scalfari, *Dialogo tra credenti e non credenti,* Einaudi - La Repubblica, Torino 2013, p. 42.

33 - Un episodio illustra come la proposta lubichiana viene recepita da sensibilità a prima vista lontane mille anni-luce. «Alla conclusione del *I Simposio Buddhista-Cristiano*, tenutosi a Castel Gandolfo nell'aprile 2004, il Gran Maestro Ajahn Thong, mostrando a tutti i presenti un Crocefisso, ha affermato con grande solennità: "Il cristianesimo è la religione dell'amore. E sapete che cos'è questo? È il super amore!"», vedi R. Catalano, *Spiritualità di comunione,* cit., p. 87.

34 - C. Lubich, *La spiritualità per un vivere insieme. Intervento alla VII Assemblea della Conferenza Mondiale delle Religioni per la Pace,* in «Nuova Umanità» XXI (2000/2) n. 128, pp. 147-156, qui p. 42.

35 - I momenti più significativi di incontri con personalità di altri religioni sono stati sinteticamente presentati dallo stesso Catalano, *Spiritualità di comunione,* cit., pp. 46-68. Sono spesso incontri che hanno dell'"incredibile" per osservatori esterni ai Focolari, come ebbe ad esprimersi il rabbino new-yorkese M. Shevack assistendo all'incontro tra Chiara Lubich e il leader afro-americano musulmano W.D. Mohamed, vedi P. Coda, *Nella Moschea di Malcolm X. Con Chiara Lubich negli Stati Uniti e in Messico,* Città Nuova, Roma 1997, p. 18.

Osservatori esterni saranno sorpresi che un movimento così interno al mondo cattolico abbia iniziato a rapportarsi a fedeli e movimenti di altre religioni. Ciò in parte è avvenuto per il rapporto personale fraterno che la Lubich riusciva a stabilire con personalità di altre religioni che sempre più la consideravano un loro punto di riferimento nel cammino verso l'unità della famiglia umana. Su questo piano la Lubich precede in più casi i rapporti che la Chiesa cattolica poi stabilirà con i medesimi.

Ma accanto a questo fatto – che implica il riconoscimento reciproco tra coloro che weberianamente si potrebbero qualificare come portatori di carismi personali – è accaduto che la Lubich ha cominciato ad attrarre "discepoli" di altre religioni - musulmani, buddhisti, zoroastriani, ebrei, indù, ecc. - che accanto alla propria fede religiosa hanno cominciato a vivere una profonda adesione alla spiritualità e allo stile di vita dei Focolari, compatibilmente con la propria religione. Si tratta ad oggi di un gruppo numericamente non molto ingente, che tuttavia rappresenta il superamento di barriere simboliche ritenute invalicabili per secoli. I Focolari in questo saranno imitati da altri movimenti cattolici.

In questo caso si può dire che sia stato "oltrepassato" il "o ti converti o rimani altro da me"; qui si coglie la possibilità di un modello "uniti nella diversità".

Un altro tipo di impatto, numericamente più rilevante invece, è derivato dal sodalizio – vitale più che giuridico - che la Lubich e il Movimento hanno realizzato con movimenti buddhisti, musulmani, ebrei e indù per una collaborazione in vista della fratellanza universale.

Alla Lubich, inoltre, verrà anche riconosciuto un rilevante contributo alla definizione di una spiritualità del dialogo[36], eredità a disposizione di tutti i cammini d'impegno verso l'interreligiosità[37]. Il riconoscimento anche pubblico da parte della Chiesa cattolica avverrà nel 2002, ad Assisi, dove il Vaticano ha stabilito che fosse lei, assieme al fondatore della Comunità di Sant'Egidio, Andrea Riccardi, a fare da portavoce della Chiesa cattolica nella Giornata di Preghiera per la Pace convocata durante la crisi dell'Iraq.

---

36 - Le fa eco la professoressa indù Kala Acharya (Mumbai) che formula la sua comprensione dell'operato di Chiara Lubich dicendo che ella «ha reso il dialogo comprensivo e inclusivo»; vedi Centro per il Dialogo Interreligioso del Movimento dei Focolari (a cura di), *Chiara Lubich e le religioni,* cit., p. 52.

37 - Ad Amman, documentato in: M. Zanzucchi, *I santuari sulle rocce. Con Chiara Lubich in Medio Oriente,* Città Nuova, Roma 2000. Nel giugno 2004 la stessa Lubich afferma ancora con forza: «(…) anima il nostro Movimento una spiritualità di comunione, la chiama il Santo Padre (…) che genera un nuovo stile di vita. Essa non è monopolio del nostro Movimento perché, frutto di un carisma, è un dono destinato di sua natura a tutti coloro che nel mondo lo vogliono accogliere». Vedi R. Catalano, *Spiritualità di comunione*, cit., p. 98.

8. Un contributo anche al cuore del dibattito teologico sulle religioni?

I Focolari contribuiscono anche a sciogliere qualche nodo nella riflessione teologica cristiana? Nella teologia cattolica si dà in verità una questione cruciale attorno al ruolo di Gesù Cristo: da una parte si confessa l'unicità e l'universalità di Cristo Salvatore e dall'altra si cerca la relazione con le altre esperienze religiose[38].

Davanti a lavori di diversi teologi "inclusivisti" e alle reazioni contrarie al dialogo da parte di alcuni portavoce dell'ala "tradizionalista" nella Chiesa cattolica, il Vaticano II aveva sentito il bisogno di ribadire – e lo ha fatto di nuovo il documento *Dominus Jesus* (6 agosto 2000)[39] - l'unicità e l'universalità della mediazione del Cristo, in contrasto con «quella che viene definita "teologia pluralista radicale delle religioni", che affermava che non solo è possibile, ma addirittura necessario, andare al di là del volto di Dio quale ci è proposto in Gesù Cristo se si vuole trovare un punto d'incontro cruciale fra tutte le religioni»[40].

A suggerire una via d'uscita a tale dibattito ha contribuito l'appena citato teologo Piero Coda, uno dei più stretti collaboratori della Lubich, esperto tra l'altro di teologia delle religioni. Egli ha sottolineato quanto affermato dalla *Dominus Jesus* sulla figura del Cristo: «Colui, in definitiva, che ci mostra il volto di Dio in pienezza». Ma, evidenzia Coda, c'è un'altra strada rispetto a quella che rigetta il rapporto in positivo con le religioni: «Gesù Cristo non esclude altre vie d'accesso a Dio, ma piuttosto le include in sé. Liberamente, non forzatamente»[41], proprio come emerge nella mistica di Chiara Lubich, in particolare nella sua convinzione del valore dell'abbandono di Gesù in croce per la generazione di relazioni fraterne[42].

Se il timore per una certa parte della teologia era che la figura di Gesù quale "unico mediatore" avrebbe in qualche modo "schiacciato" i fondatori delle diverse religioni e reso quindi impossibile il dialogo, in realtà si apriva, attraverso questa pista, - seguendo la grande tradizione della riflessione sulla *kenosi* (san Paolo) e

---

38 - *Ibid.*

39 - https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_it.html, 21/09/20.

40 - S. Zavoli, *Se Dio c'è. Le grandi domande. Dialogo con Piero Coda,* Rai/Mondadori, Roma Milano 2000, p. 287

41 - *Ibid.,* p. 288

42 - P. Coda, *Il Logos e il Nulla,* cit. «(…) La fede cristiana è fondata sul fatto che la rivelazione piena e definitiva di Dio avviene in Gesù Cristo. Ma questa certezza non va confusa con la 'comprensione' che noi ne abbiamo: perché semi di verità e prospettive di illuminazione di quella verità che ci è donata in Gesù Cristo possono venire anche dalle altre religioni e dalle altre culture», in P. Coda, *L'amore di Dio è più grande del nostro cuore*, a cura di E. Impalà, Piemme, Casal Monferrato, 2000, p. 68.

facendo perno sulle ispirazioni della Lubich a proposito di Gesù abbandonato - l'idea che, al contrario, nell'amore svuotandosi di sé, come avviene nell'abbandono, che ultimamente rinvia alla relazione che Dio stesso vive ed è in Sé, come Trinità, si lascia spazio e si valorizza l'altro e con lui apre una relazione. Dunque, alla domanda: "Gesù esclude o include?", la teologia ispirata alla mistica della Lubich imperniata sul mistero di Gesù Abbandonato risponde, con Coda: "È proprio Gesù che spinge all'interreligioso!" Nella *kenosi* Gesù non perde la sua identità ma la rivela come Amore, un Amore che sa donarsi, non solo creando relazione, ma sapendo "perdersi per ritrovarsi" reciprocamente arricchiti[43].

La soluzione teoretica e pratica dei Focolari non è quindi né sincretista né volta a creare una nuova super-religione. È piuttosto quella – usando conclusivamente la formula che ha costituito una specie di leit motiv di queste pagine - di "uscire dal rango senza uscire dai ranghi", portando un contributo innovativo all'approccio inclusivista si potrebbe dire "dal di dentro" (del cattolicesimo) e "dal di sotto", alludendo alla chiave: Gesù Abbandonato[44].

BERNHARD CALLEBAUT
Professore straordinario di Sociologia presso l'Istituto Universitario Sophia
bennie.callebaut@sophiauniversity.org

43 - Quando Coda cercherà di sintetizzare il suo approccio al dialogo interreligioso non solo come atteggiamento esperienziale, ma anche dottrinale, parlerà di un metodo "ricapitolativo-relazionale", vedi P. Coda, *Il Logos e il Nulla*, cit., p. 66, nota 124. «Preferendo questo lemma alla terminologia dell'inclusività, perché non dà attenzione al tema dell'alterità, (…) il concetto di ricapitolazione indica un centro, e almeno implicitamente una pluralità di articolazioni e identità distinte che ad esso fanno riferimento, con un rapporto di reciprocità (asimmetrica) con il centro e, a partire di esso, tra di loro: come esplicita il riferimento alla relazionalità».

44 - Cfr. S. Zavoli, *Se Dio c'è,* cit., p. 287.

Il grido d'abbandono di Gesù, manifestazione dell'aspetto materno dell'Amore

di Florence Gillet

One of Chiara Lubich's writings from 1949 makes an unusual affirmation: "Jesus Forsaken is motherly love". The article sets out to ascertain whether this affirmation is secondary to the rich legacy of thought and spirituality left by Chiara Lubich or is consistent with it. The personal and collective experience that gave rise to this affirmation are explored, as are its roots in Scripture.

Keywords: Jesus Forsaken - Generative love - Feminine - Divinization

Questo contributo nasce dalla lettura di alcune righe di Chiara Lubich scritte il 25 luglio 1949 a Tonadico, nelle Dolomiti del Nord Italia. Un breve testo che interpella e quasi sfida per la sua *novità*, che suscita stupore essendo a prima vista insolito nel ricco patrimonio lasciatoci da Chiara Lubich.

Recita così:

> «Gesù Abbandonato generò Se stesso: madre.
>
> Gesù Abbandonato è amore materno. Il suo grido rappresenta la doglia d'un Parto Divino degli uomini a figli di Dio.
>
> In quel momento inizia la Chiesa, ché in quel momento uscirono da Lui i figli di Dio.
>
> Infatti in quel momento donò lo Spirito Santo che poi cadrà – dopo la sua Ascensione – sugli Apostoli raccolti con la Mamma Celeste»[1].

Gesù madre? Qui Chiara lo afferma con sicurezza e senza sfumature. Molte domande incalzano alla lettura di questo brano: si tratta di affermazione accessoria rispetto al *corpus* di pensiero e di spiritualità di Chiara Lubich, o è in coerenza con il carisma da lei ricevuto? Da quale esperienza personale e collettiva scaturisce? E quali possono essere le sue radici nella Scrittura, alla quale l'Autrice si è sempre appellata e dove si è costantemente radicata?

Sappiamo che l'aspetto materno di Dio non è una novità nel pensiero della Chiesa. « Almeno 60 aggettivi di Dio nella Bibbia sono al femminile: esiste chiara una maternità di Dio e più di 260 volte si parla di *viscere materne* del Signore» afferma il cardinale Ravasi[2]. Nel suo magistero Giovanni Paolo II ha sottolineato i tratti della paternità e della maternità del padre misericordioso[3]. Il cardinale Ratzinger ha voluto precisare e sfumare le affermazioni sulla maternità di Dio[4], asserendo tuttavia che la croce manifesta la compassione di Dio per il mondo[5].

---

1 - Gli scritti di Chiara Lubich qui citati si trovano nell'Archivio Generale del Movimento dei Focolari, Archivio Chiara Lubich. Rimando, quando è possibile, al volume pubblicato.

2 - Cfr. https://www.diocesidicremona.it/wp-content/uploads/2016/12/Maternita.pdf, sito visitato il 17 giugno 2020.

3 - Vedi *Dives in misericordia,* n. 4 (in particolare nota 52); n. 5 (note 60 e 61). Cfr. Udienze del 20 gennaio 1999 e dell'8 settembre 1999.

4 - Cfr. *Dio e il mondo,* 2001, dove rimanda al *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 239. Benedetto XVI precisa in *Gesù di Nazaret,* 2007, che la Bibbia paragona l'amore di Dio con l'amore di una madre ma sottolinea anche che mai, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento, Dio è chiamato madre. Madre è nella Bibbia un'immagine di Dio, non un suo titolo, pp. 169-170.

5 - Il cardinale J. Ratzinger indica Maria come colei che mostra il volto compassionevole di Dio. E aggiunge: «la Croce di Cristo è la compassione di Dio per il mondo […] [La compassione di Dio] è designata con una parola che, nel suo significato fondamentale si riferisce ad un organo del corpo umano, cioè *rah^{a}mim*, che al singolare significa il seno materno. […] Il seno materno è utilizzato per esprimere una presenza

Alcuni mistici hanno messo in luce l'amore materno di Dio, come Giuliana di Norwich nel XIV° secolo, che scrive: «Come è vero che Dio è nostro Padre, così è vero che Dio è nostra Madre»[6]. Maurice Zundel, «un genio in quanto poeta e mistico, uno scrittore e teologo, tutto questo in una sola persona con delle folgorazioni»[7], evidenzia, in contrapposizione con l'idea di un Dio potente e vendicatore, la fragilità di Dio di cui si può parlare anche al femminile[8].

Il testo di Chiara va oltre i tratti femminili dell'amore divino, come la tenerezza, il prendersi cura, il nutrimento, la compassione. Esso considera "Parto Divino" un momento preciso della passione di Gesù, vale a dire il grido d'abbandono in croce (cfr. *Mc* 15, 34; *Mt* 27,46). Un Parto al quale segue una nascita, quella di una nuova creatura: i figli di Dio. Parole realistiche, concrete, come lo è una nascita.

Commentarle, scavarne la profondità, richiederebbe altre competenze e maggiore spazio, dato che esse spalancano vasti orizzonti di ricerca biblica, teologica e mistica. Mi limiterò perciò a situare il testo nel carisma donato dallo Spirito a Chiara Lubich. Dopo una breve premessa sull'esperienza di maternità vissuta da Chiara in famiglia e in seno al Movimento da lei fondato, cercherò di collocare il testo nel contesto del pensiero complessivo dell'Autrice su Gesù Abbandonato. In un terzo momento proverò ad interpretare l'atto generativo di Gesù alla luce di un testo fondante per la Lubich, il Testamento di Gesù (Giovanni 17). Per concludere accennerò alle possibili risposte, da parte della creatura, all'amore "materno" di Gesù Abbandonato.

1. L'esperienza di maternità in famiglia e nel Movimento dei Focolari

Chiara ha sempre avuto nei confronti della madre un affetto molto tenero. A 24 anni, maestra elementare dotata di un senso pedagogico innato che contagia le sue colleghe, piange per la lontananza della madre e racconta che al solo pensiero della mamma si nascondeva dietro la lavagna perché i bambini non vedessero le

presso qualcuno, il riferimento più profondo alla capacità della persona di esserci per l'altro, per accoglierlo, appoggiarlo e ridargli coraggio», in Cardinal J. Ratzinger, H. Urs von Balthasar, *Marie, première Église,* Médiapaul, Paris 1998, p. 79 (mia traduzione dal francese).

6 - Dalle "Rivelazioni dell'amore divino" di santa Giuliana di Norwich (1342-1416), (LIX,LXXXVI).

7 - Così lo definì Paolo VI, citato in Marc Donzé, *Prier 15 jours avec Maurice Zundel*, Nouvelle Cité, Paris 1997, p. 9.

8 - Cfr. Ramón de Pisón Liébanas, *La fragilité de Dieu selon Maurice Zundel. Du Dieu du Moyen Âge au Dieu de Jésus-Christ,* Editions Bellarmin, Québec 1996.

lacrime[9]. Con la madre si confida volentieri, e contemporaneamente la coinvolge nella sua avventura spirituale, cosicché i ruoli s'invertono. Sprona la sorella fidanzata a crescere nel rapporto con la madre, «l'unico Cuore che ama fino alla morte» (7 luglio 1945). Nella stessa lettera la esorta a prendersi cura della madre come di una figlia, perché ha un'età che la fa tornare bambina. L'amore autentico non si confina in un solo ruolo, ma li riveste tutti. Anche con il proprio padre, Chiara assume un ruolo di guida quando egli diventa suo discepolo, in qualche modo suo figlio (Lettera al padre del 29 giugno 1953). Nella sua corrispondenza con i religiosi, l'amore spinge Chiara a fare con loro tutte le parti: «da figlia, da sorella, da mamma»[10].

Molto giovane, Chiara sperimenta la maternità spirituale verso le sue prime compagne e parla di loro con delicati accenti di tenerezza. Al solo pensarle, il suo cuore «si dilata maternamente e divinamente» (Lettera a E. Alvino, 30 maggio 1949). Questo senso di maternità si accresce con compagne rimaste orfane di madre e a loro non esita a firmare le sue lettere: "Mamma tua" o "mamma Chiara". Si allarga poi dal 1947 ad altre persone, sposati, religiosi, sacerdoti. Dopo esser stata provata con dolori acuti, fisici o spirituali, come quelli incalzanti dell'anno 1954, Chiara avverte in modo intensissimo il dono della maternità. Appena in via di guarigione, scrive ai focolarini: «Mi sembra d'esser ritornata [a vivere] e sento che il ritorno ha un solo scopo: Vivere per amarvi. […] [Altri] vi diranno del fisico. Io vi dico che Gesù mi fece "vostra mamma"» (25 gennaio 1954).

Per Chiara la maternità rappresenta meglio e più specificatamente che non altri aspetti l'immedesimazione con l'Amore[11]. Ella riconosce in Maria il prototipo dell'amore materno, di cui ha percepito, nell'esperienza mistica del 1949, la straordinaria densità:

> «Avvertimmo per la prima volta – in maniera che non si potrà più dimenticare – come Maria fosse la madre nostra. […] Anzi, questa convinzione, lì lì fiorita, fu così forte per noi da farci sentire la madre terrena lontana, come una delle altre donne del mondo. Maria aveva preso il suo posto. Maria era – come dice Giovanni il Geometra – "madre di tutti e di ciascuno, più madre delle nostre madri"»[12].

Nel corso di quell'estate 1949, Chiara sente di partecipare in qualche modo alla realtà di lei. Avverte di essere chiamata, insieme all'Opera che sta nascendo,

---

9 - Cfr. C. Lubich, I. Giordani, *"Erano i tempi di guerra…", Agli albori dell'ideale dell'unità*, Città Nuova, Roma 2007, p. 68.

10 - Lettera del 10 maggio 1948 a padre Raffaele Massimei, ofm conv., in *Lettere dei primi tempi, Alle origini di una nuova spiritualità,* a cura di F. Gillet e G. D'Alessandro, Città Nuova, Roma 2010, p. 150.

11 - Cfr. C. Lubich, *Pensieri,* Città Nuova, Roma (1961) 1995[6], pp. 47-48.

12 - C. Lubich, *Maria, trasparenza di Dio,* Città Nuova, Roma 2003, p. 28.

ad un intensa maternità spirituale[13] e si radica in lei la certezza che la maternità di Maria si estende alla Chiesa, anche quando non la riconoscesse per figlia[14].

Con questa premessa che mitiga e completa l'idea della maternità del grido d'abbandono, possiamo addentrarci nel pensiero della Lubich riguardo all'aspetto materno di esso.

2. Nel grido d'abbandono, Gesù "ha dato potere di diventare figli di Dio" (*Gv* 1,12)

Qui ci si deve accontentare di alcuni cenni, a volo d'uccello, perché l'argomento è ricco e complesso come testimonia la bibliografia al riguardo[15].

Il grido d'abbandono di Gesù, nella scoperta così determinante che Chiara fa di Lui nel gennaio 1944, è innanzitutto una *rivelazione*, quella di un aspetto inaudito e paradossale dell'amore di Dio al quale ella aderisce con slancio. Quel grido le rivela *tutto* l'amore d'un Dio[16]. La scoperta di Lui, come racconterà più tardi, è stata la risposta divina ad una sua intensa preghiera: «Dammi la passione della tua passione» (Scritto del 24 febbraio 1957), la grazia immensa di poter condividere, partecipare al suo dolore, immedesimarsi con Lui amandolo di un amore puro come il suo. Man mano penetra nelle profondità di questo amore e delle sue infinite sfumature, comprende e spiega cosa ha vissuto Gesù in quel momento e ne chiarisce il perché. Lo testimoniano numerose lettere di quegli anni Quaranta, unici, o quasi, documenti rimasti finora di quel periodo. Viene in luce maggiormente l'aspetto del *dono* e in particolare del dono della sua divinità alle persone umane. «Qui, qui, è tutta l'immensità dell'Amore! Ci donò la Sua Divinità» scrive nel dicembre 1944[17].

---

13 - «In quei primi anni la Madonna [c'introduceva nel] nostro specifico apostolato di maternità spirituale che abbraccia i più vari settori della Chiesa e dell'umanità», scrive in *Maria, trasparenza di Dio,* cit., p. 32.

14 - «Nella Chiesa che ci abbandona, ci abbandoniamo. La Chiesa è Madre. Non ci può abbandonare! non può misconoscere dei figli che s'abbandonano obbedienti e ossequienti a Lei!», lettera all'Arcivescovo Carlo de Ferrari, il 12 giugno 1948.

15 - Rimando ai cenni bibliografici indicati in C. Lubich, *Gesù Abbandonato* a cura di H. Blaumeiser, Città Nuova, Roma 2016, pp. 157-158. Vedi anche F. Gillet, *La riscoperta di Dio in Chiara Lubich, due termini in apparenza contraddittori,* in «L'Osservatore Romano», 16 luglio 2017, pp. 4-5. Cfr. L. Bettazzi, *Dio mio, perché… abbandonato? Itinerari di spiritualità,* Edizioni la meridiana, Molfetta 2018.

16 - «S'è contemplato in Lui immediatamente *il vertice del suo amore perché culmine del suo dolore.* In Gesù Abbandonato è rivelato infatti *tutto* l'amore d'un Dio», in C. Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato,* Città Nuova, Roma 1984, p. 59.

17 - Lettera a Duccia Calderari dell'Avvento 1944, in *Lettere dei primi tempi*. cit., p. 54.

E ad un'altra sua compagna: «Tutto ci ha dato. Che poteva darci di più un Dio che per Amore si dimentica d'esser Dio?»[18].

Quando, verso il '47 e '48, l'epistolario di Chiara non si limita più alle sue compagne ma s'indirizza anche a religiosi, la sua riflessione sul mistero dell'abbandono di Gesù «profondo quanto Dio» si fa più penetrante. Si noti che parla sempre di Lui in relazione al dono della divinizzazione e non disgiunge mai la sua sofferenza dalla creatura nuova che viene alla luce. Così, poco a poco matura in lei la coscienza che Gesù Abbandonato, donandosi per amore, *genera*. Pur non dicendo che questa generazione è femminile, ella afferma che genera l'unità tra gli uomini, e che dalla sua piaga è uscito questo "ideale", vale a dire una vita e una via nuove.

> «[Gesù Abbandonato] donò a noi l'Unità. L'ideale che è Dio stesso. Spirito Santo che lega il Padre al Figlio e che Gesù abbandonato non sentiva più per un attimo sulla Croce; perché noi non fossimo mai abbandonati da Dio!
>
> Da quel cuore spiritualmente squarciato e distrutto con dolore infinitamente più grande della ferita fisica, uscì l'Ideale»[19].

L'abbraccio dell'Abbandonato, motivato da puro amore, frutta inaspettatamente luce, sapienza, amore, vittoria su ogni prova, rimedio ai dolori, pienezza di vita[20]. La Lubich conia metafore per esprimere chi è l'Abbandonato amato: «immensa aurea miniera di luce e di amore», «perla preziosa»[21], «Disunità infinita… per dar a noi l'Unità perfetta che raggiungeremo relativamente quaggiù e poi assolutamente in Paradiso»[22]. Si avverte, dietro questi vari modi di esprimersi, un'esperienza sconvolgente, cioè che dolore e amore coincidono e che nell'Abbandonato abbracciato avviene l'incontro con il Risorto. Il volto è quello del dolore, che ripugna e non si vorrebbe guardare, ma se si riconosce lui e lo si ama, si scopre che egli è Dio. Ed ecco il grido di meraviglia: «Abbiamo scelto per nostro tutto Te sulla Croce, nel massimo abbandono e ci dai il Paradiso in terra. – Sei Dio, Dio, Dio»[23]. Tra l'anima e l'Abbandonato l'amore ha un sapore sponsale poiché l'amore chiama amore e

---

18 - Lettera dell'8 dicembre 1944 a Rosetta Zanoni, *Ibid.*, p. 62.

19 - Lettera ad un religioso del 13 marzo 1948, in *Lettere dei primi tempi,* cit., p. 146.

20 - Cfr. Lettera ad un religioso del 23 aprile 1948, in *Lettere…,* cit., p. 162.

21 - *Ibid.*

22 - Lettera del 1° aprile 1948 ad un religioso e ai suoi confratelli, in *Lettere…,* cit., p. 157.

23 - Lettera del 27 dicembre 1948 a Padre Bonaventura da Malé, in *Lettere…,* cit., p. 207.

colui che è stato così generato vuole essere la sua consolazione[24] e far in modo che il suo dolore non sia vano[25].

In questi brevi cenni limitati agli anni che precedono l'estate '49, Chiara non menziona né esplicita aspetti materni del grido d'abbandono di Gesù, tuttavia è presente l'idea di un dono che "genera" novità di vita in chi accoglie questo dono e s'immedesima con il suo dolore, in chi si lascia, per dirla con san Paolo, seppellire con lui (cfr. *Rom* 6,4).

Se Chiara Lubich era già inesauribile prima dell'estate '49 quando scriveva sull'abbandono di Gesù, cosa sarà negli scritti di quei mesi? Essi sono ricchissimi anche di nuova comprensione di questo mistero. Moltiplica i concetti, le metafore e le analogie, tra cui quella del Parto divino che consente di concentrare in un'unica immagine tutto quanto detto sopra. Non le bastano mai le parole per esprimere la ricchezza di quel dono di Gesù e del Padre che è l'abbandono, come testimonia questo scritto del 6 settembre 1949 riportato quasi per intero:

> È bello vivere Gesù Abbandonato nell'attimo presente e chiamarLo per nome. Ho osservato che Gesù Abbandonato è tutto: è tutti i dolori, è tutti gli amori, è tutte le virtù, è tutti i peccati. […] È l'ardimento, è la Fede, l'Amore, la Vita, la Luce, la Pace, il Gaudio, l'Unità, la Sapienza, lo Spirito Santo, la Madre, il Padre, il Fratello, lo Sposo, il Tutto, il Nulla, l'affetto, l'effetto, l'abbaglio, il sonno, la veglia, ecc. ecc. È tutte le cose più opposte: principio e fine: l'infinitamente grande e piccolo…

L'aspetto materno dell'amore di Gesù nel suo grido si coniuga quindi con altri aspetti – l'amore sponsale, paterno, fraterno, di amicizia –, mentre a volte è accentuato l'aspetto paterno: «Cristo è il Padre dell'albero [il Corpo Mistico]: mai è stato così Padre come nell'abbandono ove ci ha generato figli suoi, nell'abbandono ove S'annulla rimanendo: Dio» (Scritto del 6 novembre 1949). Alcune metafore come quella del "Nulla-Tutto" dell'amore (Scritto del 23 luglio 1949), della «"pupilla" dell'occhio di Dio, vuoto infinito attraverso il quale Iddio guarda l'umanità» (Scritto dell'agosto 1949) sottolineano il mistero d'amore tra il Padre e il Figlio che si cela dietro l'abbandono di Gesù.

Negli anni che seguono il '49, rarissimi sono i cenni ad un aspetto materno nella passione di Gesù. Ne ho reperito solo due: mentre medita la lettera ai Galati nel gennaio 1966 «Il figlio di Dio mi ha amato e ha dato se stesso per me» (*Gal*, 2,20), erompe in questa esclamazione: «tu mi hai generato al cielo come mia madre alla

---

24 - Cfr. *Lettere…*, cit., pp. 58. 62. 75. 150.

25 - Cfr. Conversazione telefonica del 15 dicembre 1983, in Chiara Lubich, *Conversazioni in collegamento telefonico,* a cura di M. Vandeleene, Opere di Chiara Lubich/8.1, Centro Chiara Lubich, Città Nuova, Roma 2019, p. 138.

terra»[26]. In un altro testo del 1960 – un grido uscito dal suo cuore – paragona il dono dell'Eucaristia al latte materno di cui si nutre il bambino ancora ignaro di chi è sua madre[27]. Bisognerà aspettare il 1971 perché, in alcune conversazioni con i focolarini su Gesù Abbandonato, Chiara riprenda la metafora del "Parto divino"[28].

La Parola di Dio sostanzia tutto il pensiero di Chiara Lubich e due preghiere di Gesù al Padre innervano tutta la spiritualità. Una è il grido d'abbandono in croce di cui si sta trattando, e l'altra la preghiera al Padre prima di morire riportata nel capitolo 17 di Giovanni. La lettura di tale preghiera di Gesù al Padre è stata fondamentale, anzi fondante, nella genesi della spiritualità dell'unità. Essa dà senso, coesione e armonia ai doni di luce e di amore che si erano riversati su Chiara, tra cui, oltre il grido d'abbandono di Gesù, la scoperta di Dio Amore, della volontà di Dio, del comandamento nuovo. È considerata da Chiara la *Magna Charta* del Movimento, e le bastano due brevissime parole, «*ut omnes*», per evocarlo. La domanda da porsi è dunque se si può leggere la preghiera di Gesù al Padre in Giovanni 17 come espressione di un amore che, andando fino all'estremo (cfr. *Gv* 13, 1), si riveste di tratti materni. In essa si può scorgere una generazione assimilabile ad un parto, quella della generazione dei figli di Dio?

3. Nella sua preghiera prima di morire (*Gv* 17), Gesù rivela un amore «generativo»

Ci si accosta a queste dense e bellissime parole del Testamento di Gesù non senza timore, nella consapevolezza che si può far torto al testo se lo si legge da una sola prospettiva, perché esso è *d'un seul tenant*, tutto d'un pezzo: tutto è collegato, tutto è in pericoresi, tutto è trinitario, tutto è mistero. Con tale premessa provo a farne una lettura nella prospettiva di evidenziare in essa un «generare», nell'unità di Gesù con il Padre, i figli di Dio[29]. Gesù s'indirizza al Padre come Figlio divino, e insieme come uomo: «Egli è perfettamente uomo e contemporaneamente

26 - Diario del 22 gennaio 1966, riportato nella versione pubblicata in *Saper perdere,* Città Nuova, Roma (1969) 1978[5], p. 10.

27 - C. Lubich *Pensieri,* cit., p. 41.

28 - Queste conversazioni saranno in parte pubblicate nel volume *Il grido,* Città Nuova, Roma 2000. La metafora del "Parto divino" si trova a pagina 47, con nota 5.

29 - Per questa lettura mi sono avvalsa principalmente dei seguenti studi: J. Zumstein, *L'évangile selon saint Jean (13-21),* Labor et Fides, Genève 2007. G. Rossé, *L'ultima preghiera di Gesù,* Città Nuova, Roma 1988. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni III, Gli addii del Signore (Capitoli 13-17),* Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995.

in perfetta comunione con Dio»[30]. In questa prospettiva, le parole del Testamento rimandano chiaramente al Prologo: Egli è il Verbo rivolto a Dio, Egli è Dio (cfr. *Gv* 1, 2), venuto dai suoi, incarnato, veramente uomo (cfr. *Gv* 1,11).

Gesù in questa preghiera rivela la sua divinità, si definisce Figlio, riconosce che il Padre lo glorifica (v. 1), gli ha dato potere (v. 2), e che la vita eterna consiste nel conoscere, oltre il Padre, anche il Figlio (v. 3). Testimonia la piena comunione di beni tra il Padre e Lui (v. 10), e giunge a dire che è nel Padre e il Padre è in lui (v. 21). Afferma cioè che il Padre e Lui sono una cosa sola (v. 11). Nello stesso tempo egli manifesta la sua umanità: prega il Padre «mentre è nel mondo» e quindi si pone di fronte a Lui, distinto da Lui. È la preghiera di chi ha condiviso pienamente la realtà umana e ha voluto trasmettere agli uomini la Sua realtà divina. L'operato di Gesù, di cui rende conto (v. 4), non è altro che il *dono* agli uomini della realtà divina, vale a dire della conoscenza di Dio («ho fatto conoscere il tuo nome», v. 6), della Parola («le parole che hai dato a me io le ho date a loro», v. 8), della gloria («la gloria che hai dato a me l'ho data a loro» v. 22).

Quindi Gesù si rivolge al Padre in quanto uomo-Dio che ha sposato la causa dell'umanità alla quale ha comunicato, donato, tutto. Questo è l'operato già avvenuto. Nell'elargire tali doni ai discepoli, Gesù testimonia che si è rapportato con loro *come* il Padre si rapporta con lui, che ha calcato il rapporto con essi sul modo con il quale il Padre si relaziona con lui. A significare che il dinamismo della relazione Padre-Figlio si è riprodotto nella relazione Gesù-discepoli. In qualche modo, al momento della preghiera, i discepoli *già* assomigliano a Gesù: «essi non sono del mondo *come* io non sono del mondo» (v. 14; cfr. v. 16). «*Come* tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo» (v. 18).

Ora, però, Gesù guarda avanti, si apre ad un "novum", come recita l'incipit solenne della preghiera: «Padre, è giunta l'ora» (v. 1). È giunta l'ora del ritorno al Padre, l'ora in cui l'umanità di Gesù sta per essere glorificata, santificata. Gesù ha già glorificato il Padre (v. 4), ma la gloria del Figlio deve ancora essere manifestata, e sarà la gloria che egli aveva prima che il mondo fosse (v. 5). Con l'"ora" avviene qualche cosa di nuovo nella comunione tra Gesù e il Padre.

Gesù prega il Padre affinché, nell'"ora", avvenga altresì un "novum" nel rapporto con i discepoli. L'"ora" non segna solo il ritorno al Padre e un cambiamento nella vita terrestre di Gesù, ma suggella il dono di un amore fino all'estremo: «Li amò sino alla fine» (*Gv* 13,1). E Gesù esprime così il suo amore: vuole – è l'oggetto della preghiera – che questo rapporto *come, a mo' di,* giunga a compimento: cioè che noi uomini siamo pienamente *come* il Figlio. Sono i versetti 11b («Custodiscili

30 - « Il est à la fois parfaitement homme et simultanément en parfaite communion avec Dieu », Jean Zumstein, *L'évangile selon saint Jean (13-21),* cit., p. 169.

nel tuo nome che mi hai dato, perché siano uno *come* noi*»)* e 21 («*Come* tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una sola cosa») ad esprimerlo. Il versetto 11b è considerato dagli esegeti un versetto-chiave del capitolo 17: i discepoli sono stati mandati nel mondo (v. 18), ma il mondo può diventare per loro una minaccia perché li ha odiati (v. 14). Potranno rimanere nel mondo solo se sono custoditi dal Padre nel suo Nome santo. Custoditi nel Nome che il Padre ha dato al Figlio, significa custoditi nella relazione che esiste tra il Padre e Lui. Gesù chiede quindi al Padre che i discepoli siano introdotti nella relazione di figliazione che egli vive con il Padre. Che siano introdotti nel dinamismo della vita d'amore del Padre e del Figlio e che partecipino all'esperienza di paternità del Padre, nel seno di Dio. Cristo, come dice molto bene J. Zumstein, «dichiara la sua ferma volontà di associare, senza nessun limite, i suoi discepoli alla realtà divina che è la sua»[31].

La volontà di Gesù è che i credenti siano un altro lui, che la sua vita sia la loro[32]. Vuole che venga loro donato in pienezza il suo stesso essere, Figlio del Padre, e cioè l'unità che è gioia e gloria. L'ora di Gesù segna un cambiamento nella trasmissione agli uomini della realtà divina: i doni già elargiti devono essere mantenuti, custoditi, ma "ora" devono essere portati a compimento, mediante la condivisione con l'umanità dell'unità di Dio, la condivisione del rapporto di figliolanza che Gesù ha con il Padre.

Gesù non chiede solamente un dono al Padre, egli associa un'offerta alla sua preghiera, un suo dono, vale a dire la sua santificazione: «Per loro santifico (o consacro) me stesso» (v. 19). Gli esegeti comprendono il significato di "consacrare, santificare" come «diventare il possesso di Dio e partecipare così alla santità di Dio. L'accento è posto sull'appartenenza a Dio»[33]. Gesù si santifica perché non appartiene a se stesso, appartiene al Padre al quale ubbidisce, e la sua "consacrazione" riguarda quindi la sua morte imminente[34], cosicché la croce diventa il luogo per eccellenza dove si rivela l'amore mutuo del Padre e del Figlio e il loro amore per l'umanità.

Per il Gesù giovanneo la croce è un passaggio obbligato per elargire ai discepoli il dono della figliolanza. Anche se non c'è nessuna parola esplicita sulla sofferenza o la morte in Giovanni 17, l'affermazione che «per loro io consacro me stesso» e

---

31 - « Le Christ déclare sa ferme volonté d'associer, sans plus aucune limitation, ses disciples à la réalité divine dont il est le porteur », J. Zumstein, *L'Evangile selon saint Jean,* cit., p. 187.

32 - Questa intenzione si deduce dall'insegnamento dell'intero capitolo, in particolare nel "Voglio" del v. 24: "Voglio che anche quelli che mi hai dato siano con me dove sono io…".

33 - G. Rossé, *L'ultima preghiera di Gesù,* cit., p. 119.

34 - Cfr. J. Zumstein, *L'évangile selon saint Jean,* cit., p. 180, con nota 144. G. Rossé scrive: «Egli si santifica nella costante e totale obbedienza alla volontà del Padre, che culmina nella morte in croce (*Gv* 8, 28), e rivela così nella sua umanità la vita trinitaria di Dio», in *L'ultima preghiera di Gesù…,* cit., p. 124.

le parole riguardanti l'"ora", la gloria, sono altrettante allusioni all'innalzamento che, nel contesto giovanneo, si riferisce contemporaneamente alla croce e alla gloria (cfr. 3, 14-15; 12,32). In particolare la parola "ora" è un rimando molto chiaro all'ora della passione e morte. Un altro riferimento implicito alla croce nel Testamento di Gesù si trova nella parola "compimento" («ho compiuto l'opera che mi hai dato da fare», v. 4b) che anticipa il «tutto è compiuto» prima di spirare, l'ultima parola del crocifisso (*Gv* 19, 30). Ormai per Gesù c'è identità tra l'ora della passione e della morte, o compimento dell'opera, e gloria.

Ci si può chiedere: quale aspetto della passione e morte sta dietro Giovanni 17? Sulla croce Gesù dona la sua realtà di Figlio, di "mandato" dal Padre, dona il suo essere «una sola cosa» col Padre, e cioè lo Spirito che lo unisce al Padre[35]. Scrive Gérard Rossé:

> «La tradizione antica, ripresa da Marco e da Matteo (cf. *Mc* 15,34), presenta Gesù che muore nella solitudine, esprimendo l'abbandono del suo Dio. Il quarto Vangelo vi scorge il momento più illuminante dell'unità di Gesù con il Padre. Giovanni si pone forse in contraddizione con la prima tradizione cristiana? Egli, in realtà, spiega semplicemente al lettore il vero significato per la fede della morte di Gesù in croce: quella morte, quella solitudine infinita sono in realtà il culmine della rivelazione divina, dove il Figlio ha mostrato la sua suprema unità col Padre»[36].

L'unità tra Gesù e il Padre, abisso di comunione e di reciproca immanenza, è più di un modello per l'unità dei credenti, ne è il fondamento, la sorgente, la condizione della possibilità, come rivela il versetto 21: «Affinché tutti siano uno *come* tu, Padre, sei in me e io in te». Il *come* è generativo. Spiega Gérard Rossé: «Il *come* ha, dunque, valore di *engendrement.* Non si tratta semplicemente di imitare, copiando un modello preesistente; si tratta bensì di vivere dell'unità che esiste tra il Padre e il Figlio, e questo implica e la partecipazione all'unità divina e l'attuazione nei rapporti tra fratelli, salva restando l'analogia»[37].

Il Testamento di Gesù spalanca una finestra sull'unità di Gesù con il Padre che ha il suo culmine sulla croce nell'abbandono di Gesù, e rivela che per essa avviene la generazione dei figli di Dio. Manifesta il dono che Gesù fa di se stesso perché il Padre possa generare i credenti come Figli. Non è forse questa l'essenza della maternità: donarsi perché l'altro sia, perché l'altro esista? La trama poi della preghiera in Giovanni 17 gioca su due registri: l'ora e la gloria, l'ora – la passione e morte

---

35 - Gesù dona lo Spirito: così Giovani descrive la morte di Gesù, con questa espressione insolita (cfr. *Gv* 19,30).

36 - G. Rossé, *La spiritualità di comunione negli scritti giovannei,* Città Nuova, Roma 1996, p. 26.

37 - G. Rossé, *L'ultima preghiera di Gesù,* cit., p. 134. La parola *engendrement* è in francese nel testo.

di Gesù – sarà la sua glorificazione e quella dei credenti. Rivela che la croce e la gloria sono due aspetti di un unico movimento, discesa e ritorno al Padre – incarnazione, morte, risurrezione, ascensione – ossia le due facce di un'unica medaglia.

Questo breve accenno alla quasi contemporaneità dell'ora e della gloria rimanda al pensiero e all'esperienza di Chiara Lubich che, nel suo vivere e comunicare Gesù Abbandonato, coniuga gli opposti, non separa mai la morte dalla vita, il dolore dal generare la vita in pienezza, attingendo, forse a sua insaputa, al ritmo, alla dinamica intrinseca della preghiera-testamento di Gesù e traducendola in vita. La coincidenza dell'ora e della gloria rimanda anche al lemma "Gesù Abbandonato" evidenziando che sotto di esso c'è tutto lo spessore della vita e dell'amore dei Tre, Padre, Figlio, Spirito, che si donano reciprocamente per generare *una* nuova creatura, la Chiesa, formata da nuove creature. L'Abbandonato c'introduce, afferma Chiara Lubich senza esitazione, «figli di Dio, nel Regno, coeredi con Lui, accolti da tutti, pieni della Sua luce, del Suo amore, della Sua potenza, ricolmi di dignità, altissimi »[38].

Come lasciarsi generare a questa vita che ci è offerta? Sarà l'ultima pista da aprire con pochi cenni.

4. Gesù Abbandonato genera la Chiesa madre e i tratti di Maria nei suoi membri

Quale tipo di creatura nasce dall'unità "generativa" che scorre tra il Figlio e il Padre nel momento della Passione e, specie, dell'abbandono? La Lubich, in uno scritto del 24 luglio 1949, accenna ad una risposta: questa creatura è la Chiesa, però intesa come «più anime unite nel nome di Gesù e quindi altrettanti Gesù». E precisa: «Si può essere Chiesa passando per il mistero del nulla di noi, cioè di Gesù Abbandonato».

La Chiesa «scaturita dal costato di Cristo dormiente sulla croce» (*Sacrosanctum Concilium*, 5), è generata da Lui madre. Tocca ad ogni cristiano accogliere questo mistero di Cristo e della Chiesa, e Chiara Lubich insegna in modo semplice e altissimo come farlo: passando per il mistero del nulla di noi, perché così «si vive Cristo in noi»[39]. Nel 1949 riassume in una di quelle frasi sintesi di cui ha il segreto come far ad accogliere il dono della nuova nascita a figli di Dio: «Gesù Abbandonato abbracciato, serrato a sé, voluto come unico tutto esclusivo, consumato in *uno* con

38 - C. Lubich, "Trattatello innocuo", in C. Lubich, I. Giordani, *Erano i tempi di guerra,* cit., p. 30.

39 - Cfr. C. Lubich, *"Paradiso '49" – Oberiberg (Svizzera) festa di San Paolo, 30 giugno 1961*, in «Nuova Umanità» 30 (2008/3), 177, p. 285.

noi, consumati in *uno* con Lui, fatti Dolore come Lui Dolore: ecco tutto. Ecco come si diventa *Dio, l'Amore*» (Scritto del 2 settembre 1949).

Diventare l'Amore, con i tratti dell'Amore di Dio, quindi anche materni. Gesù Abbandonato amato genera, in colui o colei che a Lui si dona, un amore di misericordia, un amore di compassione, genera Maria, prototipo della maternità. «Per essere Maria bisogna esser Gesù Abbandonato …»[40].

È stato detto (vedi *sopra*, p. 267, nota 13) che la specifica vocazione dell'Opera nata da Gesù Abbandonato (è lui, dice Chiara, il suo fondatore), è di essere madre, di essere Maria. Da qui il frequente richiamo ai membri del Movimento ad essere "madri" sull'esempio di Maria, ad avere un "cuore di madre", ad essere famiglia[41], ad essere insomma, come arditamente recitano gli Statuti dell'Opera di Maria, una presenza di Maria sulla terra e quasi una continuazione di lei (Cfr. Art. 2).

E qui abbiamo questo movimento circolare e reciproco di persone generate che diventano a loro volta generatori: Maria genitrice di Dio è generata "figlia del suo figlio" e, ai piedi della croce, "prima Chiesa" secondo l'espressione di Ratzinger e von Balthasar. La Chiesa diventa "madre" che genera altri Cristo. E la persona che a Lui si dona e lo rivive, è generata altro Cristo, altra Maria ed è rivestita dai tratti propriamente materni dell'amore.

E c'è di più: *generando* i figli di Dio, Gesù nel suo grido li colma d'immensa dignità. Perché a loro volta possono ricambiare, almeno un po', il suo amore, con un amore che si riveste, perfino nei confronti di Lui, di tratti, oltre che nuziali, materni[42]. Ed è così che Gesù non solo genera figli di Dio, ma dà a chi lo accoglie la possibilità di diventare a sua volta madre sua, in conformità alla sua parola: «Ecco mia madre e i miei fratelli! Perché chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, egli è per me fratello, sorella, madre» (Cfr. *Mt* 12, 48-50). Si tratta davvero di essere generati "figli" nella massima libertà e nella reciprocità dell'amore. La Lubich indica fin dove va l'amore di Dio, proprio in un tratto tipicamente materno, quello di far sentire l'altro necessario: «Siamo necessari a Dio di necessità d'amore. Noi crediamo all'amore di Dio a tal punto da credere che Egli ha bisogno di noi per il suo disegno d'amore» (Scritto dell'8 novembre 1950).

Chi passa attraverso il mistero dell'Abbandonato, sintesi di tutto il Vangelo, chi vi crede, vi aderisce, abbraccia e serra a sé Gesù Abbandonato, sperimenta davvero una nuova nascita, prova e gusta – come promesso da Gesù nel colloquio con Nicodemo (cfr. *Gv* 3,3) – un'anticipazione del Regno e della vita eterna.

---

40 - *Maria, trasparenza di Dio,* cit. p. 94. Ci sarebbero tanti esempi negli scritti di Chiara che indicano come andando aldilà della piaga di Gesù abbandonato si diventa un'altra Maria.

41 - Cfr. C. Lubich, *Conversazioni in collegamento telefonico,* cit., pp. 77. 110-112.

42 - Cfr. Lettera del 1° aprile 1948 ad un gruppo di religiosi, in *Lettere…,* cit. p. 157.

Al termine di questo contributo, dopo aver cercato d'interpretare Chiara Lubich con Chiara Lubich, si può concludere che l'amore di Dio manifestato nel grido d'abbandono è *tutto*, materno, paterno, sponsale: però, visto dalla prospettiva della creatura nuova che viene alla luce nel grido, l'aspetto materno prende maggiore risalto; dal punto di vista della generazione, si staglia quello paterno, mentre nell'abbraccio a Lui, splende l'aspetto nuziale.

S'intravvedono, suggerite dal pensiero di Chiara qui appena abbozzato, altre piste da aprire: come ad esempio quella di scavare altre radici nel *corpus* paolino e giovanneo, quella di approfondire quale Dio e quale uomo emergono da questo carisma, quale Chiesa icona di Maria, e quale ruolo spetta alla donna in essa e nella società.

FLORENCE GILLET
Centro Chiara Lubich
florence.gillet@focolare.org

Parts and Participation in the Mystical Experience of Chiara Lubich from the Perspective of Mereology

by Judith Povilus

The article considers Chiara Lubich's mystical experience of "participation," as recorded in the Paradise '49 *writings, from the viewpoint of the discipline of mereology (a formal study of parts). It illustrates how the pattern of participation described by Chiara can find rational support (in the sense of not being conceptually impossible) in a non standard version of mereology.*

Keywords: Part - Participation - Mereology - Creation - Divine life

> How could we conceive of a creation that is less than the Creator? Something less than the Infinite? A lesser infinity? No. They are equal and distinct. (Chiara Lubich)

Introduction

Chiara Lubich's mystical experience, as recorded in the writings *Paradise '49* is – as she herself describes – a "participation" in realities transcending time and space: in the reality of the Risen Lord, in his death and Resurrection, in the reality of Mary from an eschatological viewpoint as–being assumed into heaven in a glorified state – encompassing all of humanity (LG 68), and in the divine reality of the Trinity, the one and triune God. Moreover hers is not only a personal experience of sharing in the Godhead – including a communal dimension experienced with a close group – but also a comprehension that all humanity, indeed all creation, is called to participate in divine life in a full and mysterious way.

We will consider some examples of this in Chiara's writings in the second part of our study.

For now it will suffice, by way of example, to include one phrase, which we will come back to later, setting it in fuller context:

> Participating in the divine Life, therefore, does not mean our receiving a part, but our having the whole of it in us, we who are particulars.[1]

In what sense is Chiara speaking here of "part" and "whole"? Immediately some thought provoking questions come to the fore: Is the whole always greater than the part? Can a whole be considered as part of itself? And if A is a part of B and B is a part of A, does it necessarily follow that A is B (identity)?

As the few lines cited above suggest, the profound significance of "participation" in Chiara's experience and comprehension goes beyond the everyday common sense meaning of "taking part in" and of "part and whole" in which our physical concepts of time and space are ingrained. What is implied is rather a genuine sameness in entities that at the same time remain distinct, an overlapping that determines their "oneness," and yet does not do away with "otherness."

In this brief study I would like to consider this singular mode of participation not from a theological nor philosophical viewpoint, in the classical sense of philosophy. To do so one would need to delve into an ocean of speculative research, begin-

1 - Chiara Lubich, *Paradise '49*, 19 April 1950.

ning from the Greek classics on through Thomas Aquinas and beyond[2] but a similar approach is obviously beyond my competency and the scope of this paper.

Rather in view of my academic formation which includes systematic theology but also the fields of logic and the foundations of math, I would like to avail of a different kind of insight, focusing on this topic from the not-so-well-known field of research that goes by the name of "mereology" (which is, in turn, a portion of the broader field of formal ontology). I am convinced this field of study can offer a valid contribution not in attempting to probe the mystery, which, as we said, is of a profound theological/philosophical nature, and which we leave to the respective experts, but more simply in illustrating and confirming the conceptual possibility of there being a part that "contains" the whole. What comes to mind immediately by way of analogy are the pieces of a fractal design or the fragments of a hologram. Furthermore, utilizing the example that Chiara Lubich offers on the level of faith, one can think of a portion of the Eucharist containing the whole reality of Christ. But our exploration here is on a more general level, prescinding from faith. In order to reach our goal we will need to define precisely what we mean by the relation of "part" in the most basic sense. And it is here that mereology can come to our aid.

1. Mereology

Research in logic and the foundations of mathematics at the service of mankind's journey towards "the fullness of truth" (Jn 16;13)

Before entering the perspective of mereology (which, incidentally, is derived from the Greek term *meros*= part, hence a theory of parts), I would like to spend a few words to sustain the correctness and feasibility, and even more, the opportuneness of proposing a similar input to contribute to research on Chiara Lubich's mystical experience as recorded in the *Paradise '49* texts. At this point some readers might object: "What? Logic and mathematics offering a contribution to writings of a mystical nature?" In reality, going down to their foundations, logic and mathematics boil down to a study of relations, structures and patterns of entities or thought, in the most general sense, disjoint from any particular physical or temporal conditioning. So like ontology, which studies "being," formal ontology, in which

2 - For an excellent synthesis, see C. Lamana, *La nozione di partecipazione in Tommaso d'Aquino*. The author illustrates how Aquinas refined, rectified and reordered the notions of Plato, Aristotle, Dionisius the Areopagite and Boethius, harmonizing seemingly contrasting views. http://www.filosofico.net/tommadcquinopartecipazionetsdf7.htm#:~:text=Nel%20De%20hebdomadibus%20Tommaso%20definisce,che%20partecipa%E2%80%9D%5B27

mereology is embedded, studies the essential forms or patterns of relationality underlying or constituting "that which is." Moreover, not being tied down to physical realities, it – like mathematical musing – is well suited for fathoming beyond, as Nicholas of Cusa, early-Renaissance philosopher-mystic and mathematician, affirmed in his treatise *On learned ignorance*. We shall come back to Nicholas of Cusa briefly again later.

Coming closer to our times and to the argument at hand we find that acute thinkers often began from pondering the foundations of mathematics – in an effort to understand and express the most basic forms of interrelation – and ended up deriving philosophical conclusions. An eminent example is Edmund Husserl (1859-1938), trained as a mathematician, and known especially for his contribution to phenomenology. Less well-known is Husserl's claim to the founding of formal ontology.[3]

It is in the context of the formal ontology put forth in his *Logical Investigations* that Husserl enacted a thorough study of parts which was the philosophical forerunner of the modern discipline of mereology.[4]

The name and science of "mereology" is attributed instead to the Polish logician Stanislaw Leśniewski (1886-1939), who was contemporary with Husserl but independently worked out a systematic treatise on parts and wholes in seeking to offer a solution to the Russel paradox.[5]

In the present article, in presenting some texts by Chiara Lubich that focus on participation, I would like to explain how, beginning from the perspective of mereology, it may be possible to describe in a non-contradictory way the particular mode of participation that emerges from her mystical experience. In other words there can be a rational system which allows a description of an identity between part and whole while maintaining a non-identity of genealogy, where part and whole are identical yet distinct.

---

3 - As Husserl himself affirms: «To the best of my knowledge, the idea of formal ontology made its first literary appearance in Volume 1 of my *Logical Investigations*, […] although not yet appearing under the name of "formal ontology" which was introduced by me only later.» E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» (Halle), 10, 1929.

4 - See E. Husserl, *Logical Investigations* (*Logische Untersuchungen*, 1900), "Third investigation, On the theory of wholes and parts," in particular I and II.

5 - See S. Leśniewski, *Collected works*. Volume I, ed. by S.J. Surma, J.T. Srzednicki, D.I. Barrnett and V.F. Rickey, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991.

To a reader unaccustomed to abstract thought the details of mereology may appear arduous and difficult to apprehend. In order to explain our proposal, we will need to draw from some advanced studies at the frontier of mereological reasoning, the roots of which extend into the composite terrain of logic and ontology. We will try to make ourselves understood in non-technical terms without compromising the accuracy of the contents. In any case, in a journal like *Sophia* expressly dedicated to "Research on the foundations and correlations of various fields of knowledge," the effort exerted in a cross-disciplinary exercise of this kind can be considered a necessary "part of the game," and at the same time a harbinger of new horizons.

Part, participation, and the study of parts

In ordinary speech the words "part" and its derivative "participate" or "partake" encompass a myriad of nuances of meaning.[6] The skin is part of an apple. This article is a part of the Sophia Review. Every clod of European soil, as the famous poem of John Dunn reminds us, is "part of the main."[7] You and I are part of humanity. However, when Chiara notes that participating in divine life does not mean receiving a part, but having the whole in a "particular," she expresses a distinctive meaning of part and whole that mereological research at its start did not have in mind.

Husserl in his ground-breaking treatise *Logical Investigations* began by specifying in general terms the underlying nuances of difference in various part-to-part and part-to-whole relations: independent parts and dependent parts; parts that penetrate one another and parts that are mutually exclusive; coordinated parts of a whole, etc.

In chapter 24 on "The pure formal types of wholes and parts" he ends by confessing that he has given only some initial indications, since:

> a complete law-determined survey of the a priori possibilities of complexity in the form of wholes and parts, and an exact knowledge of the relations possible in this sphere […] would need to define all concepts with mathematical exactness and to deduce all theorems by formal arguments.[8]

---

6 - Etymologically "part" derives from latin "partire" = "divide, share" and "participate" from part + "capere" = "take."

7 - J. Dunn, *No Man Is an island*, in *Devotions upon Emergent Occasions*, Meditation XVII, 1623.

8 - E. Husserl, *Logical Investigations*, Third investigation, II,24. Betraying his formation in the exact sciences he adds «the progress from vaguely formed to mathematically exact concepts and theories is, here

Leśniewski's research was a pivotal step in the direction of a precise, logic-based treatment of the topic. Although aware of Husserl's efforts from the time of his doctoral thesis, he carried it forward on his own in an original way. His work, that now goes by the name of classical extensional mereology, is today considered foundational for the broad and growing field of mereological research.[9]

Our ultimate goal in the present study is to draw on a non-standard version of mereology,[10] which as we will see is best suited for giving logical soundness to Chiara's mystical experience of participating in divine realities. But beforehand, we shall need to start from the basics, presenting the most simple underlying axioms of classical mereology as derived from Leśniewski's thought. These can be expressed in the following three axioms:

P 1 Every entity is a part of itself. (Reflexivity)

P 2 If A is a part of B and B is a part of C, then A is a part of C (Transitivity)

P 3 If A is a part of B and B is a part of A, then A and B are identical (Antisymmetry)

First some general remarks. P1, already expressed by Husserl,[11] reminds us that in speaking of "part" in mereological terms we are not limiting ourselves to the commonly used sense of the word, where in taking any part away from a whole, there must be something left over. (This specific kind of "part" is called "proper part," but the meaning of "part" in classical mereology is more general and includes the whole).

Since these three axioms are of a most general nature, in order to describe the specific variations of content in speaking of "part," also required to respond to questions of common sense, other axioms or "principles" have been added one by one, to form various mereological theories. We need not go into the details here.

---

as everywhere, the precondition for full insight into *a priori* connections and an inescapable demand of science.»

9 - For a clear and thorough investigation of mereology see P.Simons, *Parts. A Study in Ontology*, Oxford University Press, New York 2003[2]. Of particular note his remarks on "Analogies between Ontology and Mereology," pp. 148-153.

10 - Non-standard here is equivalent to "Non-classical" (i.e. not limited to the three classical axioms listed below). Our proposal is also "non-extensional," following the hypothesis of Simons (cit., p. 117), however the details that involve abandoning Supplementation Principles for Proper Parts are unnecessary here and beyond the scope of this paper.

11 - Husserl, cit,I, 2, «An object in itself, considered in abstraction from all contexts to which it is tied, is likewise a part.»

Going back to the assertion of Chiara Lubich quoted above («Participating in the divine Life […] does not mean our receiving a part, but our having the whole of it in us, we who are particulars») we can ask if the three general axioms of classical mereology can be applied in this case and if they suffice. It would seem that P3 cannot hold, for Chiara states that the whole of God is in us, and we are wholly in God. But we are not God! There seems to be an incongruency between the most general theory of classical mereology and the experience Chiara describes!

What if… ? Non-standard mereology. Going beyond common sense.

If we eliminate axiom P 3, what would we have? A more general theory, to be sure, with weaker conditioning, which also holds for the kind of part/whole relationship we know in our everyday world, without describing it fully. But can this weaker conditioning tell us something useful, something more, opening up heretofore unthought-of horizons?

Other examples of this kind of process, where a loosening of restrictions (axioms) that precede thought led to surprising conclusions, are not lacking. Perhaps the most well-known is the case of non-Euclidean geometry. By eliminating just one of the theretofore unquestionable axioms on which Euclid based his entire system, the so-called axiom of parallels (translated into simple terms, two parallel lines never meet), a whole new world opened up before the eyes of those who first discovered this logical possibility and to all the world thereafter.[12] In a wider, more general theory of geometry, of which Euclidean geometry is merely a portion, parallel lines can indeed meet!

So in our case, we could ask if there have been studies of mereology in which P3 is no longer considered a basic axiom. The answer is yes, more and more in recent years. Cotnoir, in presenting various versions of non-standard mereology, remarks that after years of mereological research, «there is no clear consensus on what constitutes a minimal concept of the parthood relation.»[13] Moreover «Recent discussion in the literature on mereology have consistently attempted to push the boundaries of the kinds of metaphysical structures we might have previously thought possible.»[14]

---

12 - Beyond this purely intellectual finding, the second amazing discovery that came years later, with Einstein's theory of relativity, was that this new "extended" geometry was best suited to describe the real world in its cosmic dimensions. Thus what is involved is not just a thought game.

13 - A.J. Cotnoir, *Strange Parts: the Metaphysics of Non-classical Mereologies*, in «Philosophy Compass» 8/9 (2013), *p.* 834.

14 - Ibid., p. 842.

Again, we will not enter into the details, which do not serve our purpose here. We can only mention that one application in natural science, published in very formal terms, involves entangled quantum states.[15] For our present intent it suffices to grasp that a parthood relation in which two entities are mutually inclusive yet not identical is not inconceivable, is not contradictory to the tenets of rationality. This simple fact is the one particular contribution to the mystical insights of "participation" in Chiara Lubich that we wish to glean from mereology.

2. Participation in divine life in the experience and writings of Chiara Lubich

Introductory considerations

Having laid our mereological foundation, we are ready to introduce and briefly comment on a few relevant passages from the written descriptions of the mystical experience of Chiara Lubich, to whom this special issue of *Sophia* journal is dedicated.

To begin it is well to note that Chiara's entire mystical journey, as recorded in *Paradise '49*, can be considered an experience of "participation," a partaking in a transcendent reality, in a mysterious way. The same could be said of the experiences of other mystics. Teresa of Avila and John of the Cross immediately come to mind, but the list goes on and on. What is new perhaps in Chiara is the clear importance of the inner dynamic of the Trinity as the hermeneutic key. It is the reality expressed by Jesus in his words to Philip, as recorded in the Gospel of John: «How can you say, 'Show us the Father?' … He who has seen Me has seen the Father. Do you not believe that I am in the Father, and the Father is in Me?» (*Jn* 14:9-10). This mutual indwelling of the Father and Son is also given as a model of the indwelling of the Son in his disciples: «I am in my Father and you in me and I in you» (*Jn* 14:20).[16]

In Chiara this pattern of indwelling is clear from the start. Without losing her personal identity, she finds herself "identified" with Christ,[17] and this identification extends to the little group forged into one, one Soul, that enters with her into the

15 - See L. Obojska, *The Parthood of Indiscernibles: Foundations of Quantum Physics*, in Axiomathes» 29 (2019), pp. 427-439.

16 - See the entire text of *Jn* 17, in *particular Jn* 17:10,21,23.

17 - «Jesus who was in the tabernacle was also here in me, was me too, was me, identified with him.» Chiara Lubich, *Paradise '49*, in V. Araujo et al, *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2012, p. 18.

Bosom of the Father. It is of course none other than a clear perception of the eschatological reality cited by Paul in his letter to the Galations (2:20). Consider the pregnant words of Chiara describing the initial entrance into the Bosom of the Father: «Then our soul is the soul of Jesus. It is no longer we who live; it is Christ, truly, who lives in us."[18] Note Chiara's underlining to emphasize the realism.

This "entering into the Father" of Chiara and the initial group that is one Soul with her, is only the beginning of an experience that continues and progresses to ever-new heights and depths. In particular, in this article, we will present some aspects of the comprehension of the "participation" of all creation in the reality of the Godhead, in and through Christ in his saving act.

But before going on, two comments are to be made. The first brief remark is a sort of "normalization" of the notion of participation described above. From the perspective of faith, "participation" in divine life is an immediate consequence of Baptism, of our being grafted into Christ. This reality is further developed in the doctrine of the Mystical Body. What is new is an acute awareness of the realism of this doctrine.

The second comment brings us back to our presentation of mereology. What is the connection here, one might ask? Let us recall that the definition of the relation of "part" is not restricted to an "unfull portion" of the whole, but as defined in P1 also includes the concept of "whole." Chiara's descriptions of "participation" on a spiritual plane fit into this picture. The "part relation" described by P1 and P2 can be applied to the "being in" ("indwelling") relation mentioned above. Another comparable designation could be the concept: "contained in", i.e. the part relation of basic classical mereology could be substituted with "being contained in," although we tend to think of containment in a physical, space-determined sense whereas we are here on a spiritual level, beyond time and space. In any case, although P1 and P2 would seem to apply, Jesus's words to Philip quoted above point to the need for a new broader interpretation of P3.

Participation through Jesus forsaken

As announced, we now go back to the initial quotation cited in the first paragraph of our article, putting it into context. The writing is dated 19 April 1950, and so nine months after the initial "entry" into the Bosom of the Father. In this text Chiara is not describing a new experiential participative reality but rather reflecting

18 - Ibid, pp. 22-23.

on participative experiences of the preceding period. We will see that the "participation in divine life" that Chiara is speaking about is closely linked to Jesus forsaken, that is, to the reality of Christ's self-emptying on the cross (see *Phil* 2:7) to the point of his no longer experiencing his oneness with the Father, as revealed in his cry of abandonment (*Mt* 27:46). At the same time this cry marks the moment of Jesus's restoring the participation of the fullness of divine life to humanity.

> Never was Jesus so much a human being as when he was Jesus Forsaken. In fact, whereas previously he saw himself as the Human Being, now he is a human being.
>
> In fact, as he was – because God – the universal Human Being, having been detached from God, he remained a particular human being. But, not ceasing to be God, he divinized the particular.
>
> So he, being God, made divine the particular and shows how in a particular human being there can be contained the Universal.
>
> Participating in the divine Life, therefore, does not mean our receiving a part, but our having the whole of it in us, we who are particulars.
>
> Our Ideal: Jesus Forsaken gives us the possibility to be perfect like the Father even while being particular human beings. […]
>
> But this because at the base we put unity – "ante omnia" [before all]– and we distinguish ourselves from one another after we have been united, that is, we distinguish ourselves: Jesus, and hence God, distinct from God, God by participation.[19]

The text is rich and full of suggestive insights for theological/philosophical study. We can note at once that the notion of "participation" in Chiara's reflections here is not disjoint from the important metaphysical problem of the relation between individual and universal, on which volumes have been written. Leaving aside theological/ metaphysical considerations, what can be said from a purely mereological perspective is that in a non-standard version of mereology as discussed above, we need not preclude the prospect of being "distinct from God" and at the same time being "God by participation." Granted, the reality expressed is a mystery, beyond and yet not contrary to human reasoning.

We must also keep in mind that in the generative process leading to the relation of participation, there is One who is the Author. Our mereological reasoning heretofore has not provided for this specification, for an "ordering" of the relation, which is no longer evident when we omit P3, but we will come back to this later.

19 - Chiara Lubich, *Paradise '49,* 19 Aprile 1950.

Reciprocal co-penetration

The following text which ends on the theme of participation brings us closer to the idea of mutual co-penetration that our non-classical version of mereology, eliminating P3, permits.

> God is more intimate to us than we are to ourselves, because no spirit will ever reach the unity of the Pure Spirit of God.
>
> And yet we are more intimate to God than God is to himself.[…]
>
> We are, in God, more intimate than God to himself because each of us is Word of God, a Word of God and, as a Word exists in the Word, likewise we are so much in God as to be God's intimate self. […]
>
> But in each Word is the whole of the Word just as in the Word is each Word.
>
> Therefore human beings are intimate to God as God is to himself. They are God if child of God. They are God through participation and distinct from God if living the Life that Jesus brought.[20]

There is a double affirmation in this text that warrants consideration: two assertions that would seem antithetical. The first: «God is more intimate to us that we are to ourselves» echoes the well-known expression of Augustine, «He is more intimate than my most intimate part, higher than my highest part.»[21] The second – its converse – is new and surprising: «We are, in God, more intimate than God to himself.» The logical conclusion ("A is contained in B and B is contained in A") would be: "A is the same as B" (we are God!). It is a conclusion which Chiara in effect reaches, however not in the classical sense of identity but rather in the mode of participative identity, as she explains in the final phrase: «human beings are intimate to God as God is to himself. They are God if child of God. They are God through participation.»

Without entering into the theological discourse of each person being a Word in the Word, we can remark that the pattern here of "the whole in every part," is recurrent in Chiara and that it can find logical validation in the perspective of a mereology in which we omit the principle of anti-symmetry (P3).

Participation of all created reality in the divine

There is another important and recurring theme in Chiara's mystical writings that merits attention in our reflection on the topic of participation.

---

20 - Chiara Lubich, *Paradise '49,* 26 October 1949.

21 - *Confessions*, 3.6.11. See also Bonaventura: "This light (of the Word) is inaccessible and nonetheless close to the soul, even more intimate than the soul is to itself" (*Hex* 12,11).

It is the fact that participation of human individuals and all humanity in God's reality through and in Jesus forsaken extends to the participation of the entire cosmos, of all creation. Jesus Forsaken in emptying himself of his divinity, Chiara says, makes himself Non-Being to share His Being with Creation. He is «God who reduces himself to Creation in order to reduce the Creation to God.»[22]

Chiara also uses the analogy of a marriage between that which is created and the Uncreated, a union accomplished by Jesus in his Passion and Resurrection. Through this "wedding," creation takes on as it were the same "value" as the Creator.

> [God] wed the creation he himself had created making himself one with it: One, Unity inseparable. And so creation says: "The Creator is greater than I." But it is a "greater" not of value but of hierarchy, of genealogy(!)[….] How could we conceive of a creation that is less than the Creator? Something less than the Infinite? A lesser infinity? No. They are equal and distinct.[23]

In these few lines there would be abundant matter for reflection from a theological/ philosophical stance,[24] but we will limit ourselves to a few considerations from a mereological point of view. The key phrases from this perspective are: 1) «It is a "greater" not of value but of hierarchy, of genealogy(!)» in reference to the relation between Increated and created reality, and 2) (lines that also appear in the lead-in quote of our article) «How could we conceive of a creation that is less than the Creator? Something less than the Infinite?»

The concepts of "greater" and "less" indicate an order, an ordering. In the classical system of mereology it is axiom P3 that imposes a form of what mathematicians call "partial ordering." By deleting P3 we have gained the possibility of conceiving two entities being of the same infinite value, equal and yet distinct, but we have "lost" order.[25] To describe more precisely the relation between creation and Creator, precluding any form of pantheism, we need to ensure an order of geneology or contingency. I suggest it could be useful for our purposes to add an "ordering principle", borrowing from Husserl's detailed study of ontological dependence, or

---

22 - Chiara Lubich, *Paradise '49*, 26 September 1949.

23 - Chiara Lubich, *Paradise '49*, 26 October 1949.

24 - See. P. Coda, *Dio e la creazione*, in «Nuova Umanità» (1998/1), pp.67-88 e id. *Creazione in Cristo e nuova creazione nella mistica di Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità» (2010/6), pp. 659-672

25 - To be precise, we are left with what is only a "semi-order" (reflexive and transitive), See Simons, cit., p. 117. Obojska (cit., p. 6) shows that beginning from a particular definition of proper part, an ordering can be obtained.

"foundation" that is closely connected to the study of parts. This is by no means a trivial task and we leave it as a topic for further investigation.[26]

As an aside, we can remark that similar notions regarding contingency and created infinity are developed in Nicholas of Cusa, cited earlier. Pondering the mystery of the participation of creation in the Creator he asks: «how it is that the one, infinite Form is participated in different ways by different created things?» In each there is, as it were, «a reflection that is contingently different.» Surprisingly similar to Chiara's words his expression: «every created thing is, as it were, a finite infinity or a created god».[27]

From mereology to mariology

What comes across clearly in Chiara Lubich's insights regarding creation is that in the person of Mary all of creation in Christ is returning to God. Indeed it has already returned. As a final focus, I present two original passages that indicate creation as being participative in God also in relation to Mary, in her eschatological actuality. Assumed into heaven, Mary is the synthesis of all creation at its highest beauty, when it presents itself as a bride to its Creator.[28]

> The whole Creation returns, through Mary, into God. Mary is the entire Creation purified, redeemed. […] In her is the entire Trinity with the Creation the Trinity contains. Mary contains herself in herself by means of the Trinity, as in those mirrors that, facing one another, project images of each other infinitely and are re-contained in each other through the returning reflection.[29]

Here the relation of "being contained in" comes to the fore, a relation which as we saw earlier fits into the general system of axioms governing the relation of part and whole described by mereology. One can note a double sense of "mutual containment". Chiara sees Mary: (1) as contained in the Trinity and containing the Trinity in herself (as *Theotokos*); and (2) as contained in creation (she is a creature) and

---

26 - A thorough analysis of ontological dependence in relation to mereology can be found in Simons, cit., pp. 290-323. The subject is complex and many sided. What needs to be clarified here is an expression of the precise "ordering principle" applicable in our case.

27 - *De docta ignorantia* , II/2, trad. The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, Minnesota 1990^{2},pp. 63-64.

28 - See *Rev* 22:17. The description of the Bride in Chiara extends to all creation. See C. Lubich*, Mary, Flower of Humanity*, ed. B. Leahy and J. Povilus, New City Press, London 2017, p. 53.

29 - Chiara Lubich, *Paradise '49,* 8 September 1949.

containing all creation in herself (the axiom of transitivity P2 is at play here).[30] Creation is contained in the Trinity, which is contained in Mary, who in turn is contained in the Trinity. We leave to theologians a study of the foundations and implications of this affirmation and to philosophy and formal ontology the profound theme of self-reference indicated by the infinitely reflecting mirrors. What mereology can say in this case has to do with conceptional possibility, as we saw before.

In the second passage, with which we conclude our paper, the realism of the participation of creation in Mary – creation as a whole and in its every detail – transpires in a poetic outburst:

> Everything that is, is Mary! It is Mary by participation.
> Mary is the Flower. The Flower is Mary.
> Mary is the Sky. The Sky is Mary.
> Mary is the Moon. The Moon is Mary. Mary is the Star. The stars are Mary.[31]

The participation represented is an eschatological vision of the "not yet" already in act through Mary's glorified body present in the Bosom of the Trinity. Again, we affirm that the conceptual possibility falls in line with the non-standard version of mereology referred to above.

Conclusion: what mereology can and cannot say

We have approached the mystery of the participation of humanity and all creation in divine reality through writings of Chiara Lubich that record profound mystical experiences. We have also attempted to view that experience through the lens of a particular realm of human reasoning called mereology, mindful that logical reasoning can lead us to the threshold of mystery but not beyond.

What we have seen is that mereology can open a window onto the conceivability of some of the deepest forms of relationality such as "participation" in the specific sense that emerges in Chiara's writings. Granted, it can only tell us something very general, prescinding from transcendental values or theological questions. It can tell us that the pattern of participation in the mystical experience of Chiara Lubich can find rational support (in the sense of not being conceptually impossible) in a non classical, non extensional study of parts. It cannot tell us anything about "how" or "why" nor clarify the nexus of truths. That is the task of other fields of research.

---

30 - If Creation is contained in the Trinity and the Trinity is contained in Mary then Creation is contained in Mary. The same transitive principle is also evident, as seen above, in the relation of being "in Christ" who is in the Father.

31 - Chiara Lubich, *Paradise '49,* 8 September 1949.

So while holding to the limits of a particular discipline, at the same time we acknowledge the specific value it brings to interdisciplinary research, and interdisciplinary research is especially important in approaching, with due humility and respect, immense mysteries such as those described above.

According to the renowned Italian mathematician Ennio De Giorgi, recipient of the prestigious Wolf Award in 1990:

> There are probably many analogies that have not yet been deeply considered between the foundations of mathematics and the foundations of metaphysics and natural theology. Reflecting on these analogies could serve in developing a metaphysics and a theology that, while mindful of the weaknesses of human reasoning, at the same time do not forget its greatness and strength, also bearing in mind that paradoxes can best be faced through theories of a positive nature.[32]

Our reflections on a form of non-standard mereology in connection with the deep mystical experience of Chiara Lubich to whom we dedicate this issue of *Sophia* journal, can be, we hope, a step in this direction.

JUDITH MARIE POVILUS
Professore emerito di Logica e Fondamenti di matematica presso l'Istituto Universitario Sophia
judith.povilus@sophiauniversity.org

32 - E. De Giorgi in F. Bassani, A. Marino, C. Sbordone, eds., *Ennio De Giorgi. Anche la scienza ha bisogno di sognare,* Università di Pisa, Pisa 2001, 179. My translation.

CATTEDRE DI SOPHIA

Dottorato h.c. in Cultura dell'Unità a P. J.C. Scannone S.I.

Sophia University Institute granted an honorary doctorate in "Culture of Unity" to Professor Juan Carlos Scannone, S.I. during the inauguration of the 2019-2010 academic year. He was a distinguished authority in philosophy, theology and the Church's social doctrine in Latin America. Since he was struck by a grave illness just before his trip to Italy, Daniel López, his fellow Jesuit and former student, read the lectio magistralis *he had prepared for the event. Fr. López is dean of the Philosophy Department at the Catholic University of Cordoba in Argentina. Fr. Scannone died shortly afterwards on November 27th. This lectio is his last essay therefore, a precious legacy which he left to us. We preserve it as we remember him with gratitude.*

Keywords: Juan Carlos Scannone - Trinitarian ontology - Communion - Klaus Hemmerle - Culture of unity

Conferimento dottorato h.c. a P. Juan Carlos Scannone S.I.

*di Piero Coda**

Padre Juan Carlos Scannone, dopo il Patriarca Ecumenico Bartolomeo di Costantinopoli, è la seconda personalità a ricevere il dottorato h.c. di Sophia in "Cultura dell'Unità". La sua figura umana, spirituale e intellettuale, e la sua performance accademica e culturale disegnano, in verità, a tutto tondo il profilo di un profeta e di un campione della Cultura dell'Unità.

Nato a Buenos Aires nel 1931, a 18 anni entra nella Compagnia di Gesù: «Lo mejor que me pasó en la vida» – annota nell'*Autobiografia* scritta per gli ottant'anni. «En todo amar y servir» (*Esercizi spirituali*, 233), dunque: prima e sempre alla scuola del *modo de proceder* e dell'arte del *discernimiento* degli spiriti e dei segni dei tempi inaugurati da Sant'Ignazio di Loyola.

Ricca scuola di filosofia e di teologia a Innsbruck, München, Freiburg i.B., con lo studio dei classici in dialogo con E. Husserl, M. Heidegger, K. Rahner, M. Blondel, P. Ricoeur, E. Levinas. Ma senza mai perdere, anzi così incentivandoli, il contatto vivo e il compromesso esistenziale con la cultura e il cammino della Chiesa in America Latina in quello straordinario laboratorio di recezione creativa del Vaticano II di cui frutto maturo, a beneficio della Chiesa universale, è oggi il ministero di Papa Francesco.

«Dio non lo si conosce "realmente" astraendo dall'apertura verso gli altri (...) e dalla risposta responsabile di fronte alla passione (ingiusta) delle vittime»[1]: questa l'idea-guida nel pensiero di Juan Carlos Scannone, che si forgia in questi anni decisivi, dove figure di spicco come Enrique Dussel e Lucio Gera lo accompagnano nello scavo della specifica alterità culturale dell'America Latina e nell'impegno a favore dei poveri e degli esclusi.

***** - L'11.XI.2019, in occasione dell'inaugurazione dell'a.a. 2019/2020 dell'Istituto Universitario Sophia, è stato conferito il dottorato h.c. in Cultura dell'Unità al Prof. J. C. Scannone. Si riproduce qui la *laudatio* pronunciata dall'allora Preside di Sophia, Prof. Piero Coda.

1 - J. Carlos Scannone, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Tomo I de Obras selectas, Anthropos – Universidad autonoma metropolitana, Iztapalapa 2005, 107.

«Un momento chiave che cambiò la mia vita – racconta – fu quando partecipai al simposio dell'Escorial (in Spagna) nel 1972, nel quale si presentò la teologia della liberazione in Europa». In quell'occasione, Scannone espose i primi frutti della prospettiva di riflessione che si andava stagliando, con spiccata e produttiva peculiarità, in Argentina. A partire dall'anno seguente, il 1973, iniziò per lui una collaborazione ininterrotta e ricchissima di frutti con il CELAM (il Consejo Episcopal Latinoamericano): segnata dalle tappe miliari delle Conferenze Generali dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi a Puebla, Santo Domingo, Aparecida.

Si snoda intanto il lungo e fecondo periodo d'insegnamento, in patria (Facoltà di Filosofia e Teologia di San Miguel, in Buenos Aires) e nel mondo: tanto che qualcuno ha definito Padre Scannone "un maestro di maestri". Con due qualifiche che sono attestate dal numero impressionante di studi, saggi, conferenze, seminari: la *interdisciplinarietà* – così che Filosofia, Teologia e Scienze sociali, senza separazione e senza confusione, qualificano distintamente e unitariamente i suoi contributi; e l'*arte de la grupalidad*, anche in questo caso espressa nella partecipazione a un considerevole numero di commissioni, associazioni, gruppi di lavoro: perché la conoscenza – questa la sua convinzione – si dà solo insieme agli altri, in dialogo.

Tutto ciò profila Juan Carlos Scannone via via come il rappresentante più significativo della "filosofia della liberazione" e la figura di punta della "teologia del Popolo di Dio", dentro sempre il sentiero percorso dalla Chiesa in America Latina, nel drammatico e magnifico cammino che va da Medellin, nella scia del Vaticano II, all'elezione di Papa Francesco: la cui ispirazione e il cui pensiero pochissimi, forse nessuno, conosce meglio e più in profondità di lui.

Ma c'è anche un secondo motivo che propizia il presente dottorato e che, a ben vedere, descrive un altro filo d'oro che intesse la trama dell'avvincente testimonianza culturale di Padre Scannone: la ricerca di un "nuovo pensare" e di un "nuovo paradigma culturale" capace d'intercettare con incisività di incidenza sociale le ingenti sfide del "cambiamento d'epoca" che siamo chiamati a vivere da co-agonisti responsabili e competenti.

Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina: questo il titolo del primo tomo delle sue *Obras selectas*, pubblicato nel 2005. Scrive Scannone:

> «Sono convinto che pensare a Dio e pensare Dio a partire dalle vittime storiche ci apre a una comprensione più realista e storica del vero Dio come amore e misericordia, impegnato nella liberazione di queste vittime attraverso gli uomini

> e le donne che si fanno interpellare da esse e da Dio in e attraverso di esse, solidarizzando con loro»[2].

E ancora:

> «Nell'attuale inizio del nuovo millennio la prassi di amore e di dialogo tra gli uomini di differenti culture e religioni, e anche tra le religioni stesse, può operare una nuova epifania del Mistero Santo in quanto amore»[3].

Siamo nel 2005. In questo stesso anno si svolge a Buenos Aires un importante e orientatore convegno internazionale di Teologia, Filosofia e Scienze sociali da lui concepito e organizzato, dal titolo: *Comunión: ¿un nuevo paradigma?*[4], mentre si approfondisce ulteriormente l'interesse organico per la filosofia interculturale e per la questione ecologica, in quanto esse – afferma Scannone – «non "superano" la filosofia della liberazione, bensì la prolungano e arricchiscono senza negarla»[5].

Di qui l'incontro con l'Istituto Universitario Sophia che proprio in quegli anni era in incubazione avanzata. Con Scannone, in verità, già ci si conosceva personalmente sin dal 1987, ma ci si è infine ritrovati fianco a fianco in un gruppo di studio, ricerca e condivisione istituito presso il CELAM nel 2011 (e tuttora in vivace attività) ispirato all'Antropologia trinitaria.

In questo gruppo di lavoro e di amicizia abbiamo avvertito nel corso di questi anni, con gioia e gratitudine, di camminare nella stessa direzione, con lo stesso sentire e con gli stessi obiettivi, ciascuno facendo dono agli altri delle proprie ricchezze e delle proprie indigenze. In un articolo del 2015, Padre Scannone, riferendosi alla mistica dell'unità di Chiara Lubich, scrive:

> «[per Chiara] esiste una quarta notte oscura [oltre a quella dei sensi, dello spirito, di Dio], quella culturale – pertanto, vissuta socialmente –, e la figura di "Gesù in mezzo" aiuta a comprendere la comunità ecclesiale e quella dei focolari come comunità in quanto tali. Tutti questi elementi potranno aiutarci a gettare luce sulle prospettive che Papa Francesco adotta quando tratta la mistica popo-

---

2 - H.D. León Jiménez, *Juan Carlos Scannone: filosofía y teología de la liberación en América Latina*, in «Piezas. En diálogo filosofía e ciencias humanas», VII, n. 23 (dicembre 2016), 16-22, qui 22, in riferimento al libro di Scannone, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (2005).

3 - *Ibid.*, 287.

4 - Cfr. «Stromata», LXII (2006/1-2).

5 - H.D. León Jiménez, *Juan Carlos Scannone: filosofía y teología de la liberación en América Latina*, 20.

lare non come individuale, ma come comunitaria, senza che per questo sia una realtà meno strettamente personale»[6].

Così, Padre Scannone con la limpidità intellettuale gratuita e penetrante e con l'eterna fanciullezza evangelica che lo contraddistinguono ci richiama al cuore pulsante e all'urgenza attuale di ciò che siamo chiamati a fare come Sophia. Recandoci in dono – da qui innanzi come membro e protagonista della nostra comunità accademica – l'inestimabile patrimonio di sapienza e di scienza di cui appena appena ho tracciato un sin troppo rapido schizzo.

In apertura dunque dell'a.a. 2019/2020, su proposta unanime del Senato e il plauso della Comunità accademica, ricevuta la debita approvazione, l'Istituto Universitario Sophia, con l'autorità di Papa Francesco, conferisce al P. Juan Carlos Scannone:

> Per il suo perseverante e illuminato impegno, alla luce della Sapienza, nella costruzione di ponti di dialogo tra le scienze filosofiche, teologiche e sociali e per il suo profetico servizio, nella prospettiva di un nuovo paradigma animato dalla comunione, all'avvento della fraternità tra i popoli, della giustizia e solidarietà nella società mondiale, dell'incontro tra le culture e le religioni e della cura della casa comune,
>
> il titolo di
>
> **"Dottore in Cultura dell'Unità"**

6 - J.C. Scannone, *Il soggetto comunitario della spiritualità e della mistica popolari*, in «La Civiltà Cattolica», n. 3950/ I (17 gennaio 2015), 126-141, qui p. 129.

L'ontologia dell'unità ripensata a partire dalla fede trinitaria

*di Juan Carlos Scannone S.I.**

I manuali di ontologia ci insegnano che l'unità è uno dei trascendentali dell'essere, insieme alla verità e alla bontà, e la definiscono come la proprietà di essere in sé indiviso e diviso da tutto il resto. Senza negare tale comprensione, non si dovrebbe ripensarla e approfondirla se crediamo – con san Giovanni evangelista – che "Dio è amore"? Ricordiamo l'affermazione di Hans Urs von Balthasar, utilizzata da Emilio Brito in contrapposizione alla proposta di Jean-Luc Marion di pensare "Dio senza l'essere" – in quanto amore –, e cioè: "l'amore non è l'assoluto oltre l'essere, ma la profondità e l'altezza, la larghezza e la lunghezza dell'essere stesso". Quindi, se professiamo che Dio è amore e, di conseguenza, intendiamo l'essere come amore, ciò implica anche un ripensamento della concezione ontologica della sua unità. Si tratterà, allora, di un'unità tanto originaria quanto la pluralità, presupposte entrambe dall'amore, in modo che l'essere più è uno, più è diverso; ma con una modalità di distinzione che permette il contrario, e cioè che, quanto più è diverso, più è uno.

Klaus Hemmerle, che come pastore, filosofo della religione e teologo, viveva e rifletteva il carisma dell'unità dei Focolari, non solo ha scritto in omaggio a von Balthasar le sue *Tesi di ontologia trinitaria*, ma ha dedicato un saggio al nostro tema: "*Das unterscheidend Eine*", che letteralmente si traduce "*L'Uno distinguente*"[1]. Questo importante articolo servirà da sfondo alle mie riflessioni; tuttavia, mentre i suoi fondamenti sono soprattutto biblici, specialmente giovannei, il mio dialogo invece sarà anzitutto con i principali misteri della fede – non come vengono presentati dalla Scrittura, ma come vengono riflettuti dalla teologia dogmatica –, riprendendo e prolungando così l'"*unitas quaerens intellectum*" (l'unità che cerca l'intelligenza) magistralmente iniziata da Hemmerle.

*** - Juan Carlos Scannone: Professore presso il Collegio Massimo di San Miguel in Argentina, presso l'Università di Friburgo i.B. (Germania) e presso l'Università Gregoriana di Roma.

1 - K. Hemmerle, *Das unterscheidende Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit*, nel *Festschrift* per P. Hünermann, *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994, pp. 339-354; tr. it., *L'uno distintivo. Note sull'interpretazione cristiana dell'unità*, in appendice a Id., *Tesi di ontologia trinitaria*, tr. it., Città Nuova, Roma 1996^2, pp. 81-110.

Pertanto, la prima parte della mia esposizione ripenserà l'ontologia dell'unità a partire dai misteri rivelati della Trinità, dell'Incarnazione, della Pasqua, della Pentecoste, dell'Eucaristia; e la seconda parte raccoglierà il frutto di tali considerazioni, avanzando così nell'*intellectus unitatis* (nell'intelligenza dell'unità) alla luce della fede trinitaria, in continuità con l'intenzione di Hemmerle.

I – L'unità ripensata a partire dai misteri della fede

1.1. Unità e Trinità

La nostra fede è allo stesso tempo monoteistica e trinitaria, perché crediamo in un unico Dio nella trinità di tre Persone distinte. In tal modo comprendiamo che Dio è amore non solo perché gratuitamente ci crea e ci ama, ma anche perché lo è immanentemente in sé e per sé. Se ne evince che l'unicità di Dio e l'unità in Dio non escludono la pluralità, ma la implicano. Perciò, come insegna Karl Rahner, entrambe – sia l'unità che la pluralità – in Dio sono ugualmente originarie (*gleichursprünglich*). Inoltre, già San Tommaso affermava che il termine "persona" in Dio non è generico, ma opera come un "individuum vagum", poiché, benchè in ciascuna delle tre Persone significhi una relazione sussistente, in ciascuna di esse si tratta di relazioni opposte, radicalmente distinte e irriducibili tra di loro. Per von Balthasar, esse esprimono la massima distanza possibile tra loro – nonostante la loro unità – in modo tale che questa distanza abbraccia ogni altra, non soltanto quella positiva della creazione – tra Creatore e creature – ma anche quella negativa del peccato, affinché Dio stesso possa redimerlo. Per questo Hemmerle ha potuto forgiare l'espressione: "Uno distinguente", perché non si tratta soltanto di un'unità *nella* distinzione, ma di un'unità *che fonda* la distinzione, allo stesso tempo che questa – cioè la relazione – fonda l'unità. Questo perché l'amore presuppone l'amante, l'amato e la reciproca comunione d'amore; ovvero, come preferiva dire Riccardo di San Vittore: l'amore implica l'amante, l'amato che a sua volta lo ama, e il suo *co-dilectus*, il co-amato dai due - come il figlio o la figlia nel matrimonio -, che consuma, incarna e testimonia l'amore.

Per questo motivo la teologia ci parla di *pericoresi* tra le tre Persone divine – il loro essere le une nelle altre, in mutua compenetrazione dinamica – e traduce quel termine greco in latino con *circumincessio/circuminsessio*, scrivendolo sia con la lettera *c* sia con la lettera *s*. In entrambi i casi si usano i prefissi *circum* (intorno a, in circolarità) e *in* (in), ma nel primo caso si fa riferimento al movimento relazionale *tra* le Persone, usando il verbo latino *cedere*; mentre nel secondo caso si fa riferimento al loro stare dentro le une *nelle* altre, impiegando il verbo *sedere*.

Pertanto, la teologia attuale considera la Trinità non solo staticamente come *sostanza* (San Tommaso) o dinamicamente come *soggetto* in processo (Hegel), ma come *comunione* in atto, come fa il teologo tedesco Gisbert Greshake.

Ogni Persona trinitaria è pura relazione sussistente in totale uscita amorosa da sé, in radicale donazione anche della sua Divinità, senza riserve né cautele. È così che il Padre genera il Figlio donandogli tutto il suo essere Dio, e il Figlio lo riceve e lo esprime, relazionandosi al Padre nella totale accoglienza e obbedienza d'amore. Da parte sua, lo Spirito è il legame d'amore tra i due, che garantisce a un tempo sia la loro unità, sia l'unità del Padre e del Figlio con lo Spirito stesso, nonché le loro irriducibili distinzioni trinitarie. Per questo motivo von Balthasar non aspetta l'Incarnazione per parlare di *kenosi* o annullamento, ma la attribuisce già al Padre e a ciascuna delle tre Persone nel loro totale riferirsi alle altre. E, proprio per questo stesso motivo, Papa Francesco fonda una Chiesa in missione – non autoreferenziale, ma "in uscita" –, nell'interrelazionalità triunitaria.

Perché, come si è detto, l'amore – che è consegna, dono e uscita da sé – si dà e vive già immanentemente in Dio stesso che è amore, pur avverandosi anche nel movimento verso l'esterno, di creazione e, infine, di redenzione delle libertà create.

1.2. Creazione, kenosi, incarnazione

Questo dinamismo di amore disinteressato trascende l'immanenza divina nell'evento gratuito della creazione, in una sorta di nuova kenosi trinitaria, non solo donando e partecipando gratuitamente l'essere – che è e deve essere amore – ad ogni creatura, ma anche dando la libertà – come immagine e somiglianza di Dio – alle creature dotate di ragione. Dio infatti agisce kenoticamente di fronte alla libertà creata, non prendendo precauzioni nei riguardi di questa che, per il fatto di essere libera, può rispondere reciprocamente al suo amore creatore con il proprio amore, o rifiutarlo. Ecco perché qui von Balthasar scopre una nuova kenosi divina, sofferta per amore in totale e incondizionata uscita da sé.

San Paolo, invece, parla esplicitamente di kenosi quando si riferisce all'incarnazione del Figlio unigenito di Dio, alludendo non solo alla sua obbedienza nell'assumere liberamente la carne del peccato e, con ciò, la morte, ma – in un sovraeccesso di amore redentore –, anche la morte di Croce, fino all'abbandono.

Il mistero dell'unità nella distinzione – cioè, dell'unità distinguente – riaccade nella kenosi proclamata da Paolo, poiché l'unica Persona del Figlio è allo stesso tempo – senza confusione e senza separazione – Dio e uomo, nell'assumere liberamente la natura umana conservando quella divina. Un'unica Persona, quella del Figlio di Dio, esiste, vive, ama, agisce in quanto Dio, Uno con il Padre e lo Spirito, e in quanto uomo, in unità senza divisione, ma al contempo in distinzione senza confusione, cosicché in tutta verità si può dire che "Dio è morto" crocifisso o che

Maria è la Madre di Dio. Infatti, in quella che i teologi chiamano "comunicazione degli idiomi" in Cristo, avviene anche una sorta di *pericoresi* o circumincessione di attributi divini e umani riferiti all'unica Persona del Verbo. Nella libera obbedienza di Gesù al Padre – lasciandosi guidare dallo Spirito – si manifesta non solo la sua obbedienza umana che afferma: "Non sia fatta la mia volontà, Padre, ma la tua", bensì si manifesta anche la sua totale relazionalità a Lui nello Spirito – la sua filiazione divina – incarnata in libera volontà e affettività umane. Questa unità nella distinzione – o unità distinguente – culmina nella distanza allo stesso tempo infinita e creata del "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato", intrecciato con l'unità simultaneamente infinita e umana del "Padre, nelle tue mani affido il mio spirito", come preannuncio certo della Risurrezione. Da qui il Beato Angelico, nel suo dipinto della deposizione dalla Croce, sostituisce la corona di spine con la *Corona Gloriae*, rappresentando così figurativamente l'unità nella distinzione tra Croce e Risurrezione.

Per questo nel dipinto del maestro domenicano, sia il significato della corona, sia il fatto che Cristo risorto mostra le sue piaghe, evidenziano l'unità distinguente, costituita ora dall'unico mistero pasquale. Per questo morte e risurrezione di Cristo sono allo stesso tempo due facce irriducibili della stessa medaglia, senza confusione e senza divisione unite e inseparabili, frutto del suo amore sacrificale fino alla fine. Per questo il sacrificio per amore implica contemporaneamente totale uscita amorosa da sé (kenosi) e con-sacrarsi, facendosi (*sacrum facere*) o manifestandosi sacro, come Gesù di Nazareth nella sua Risurrezione.

1.3. Figli nel Figlio

L'enciclica *Laudato si'* ci ricorda che "il mondo è stato creato dalle tre Persone come un unico principio divino, ma ognuna di loro realizza questa opera comune secondo la propria identità personale" (LS 238). Ora, questa relazione distinta delle creature, soprattutto dell'uomo, con ciascuna delle tre Persone per mezzo della creazione, si riafferma e si approfondisce in quanto distinta perché in più Dio si autocomunica a noi gratuitamente, facendoci partecipare per grazia alla sua vita divina, essenzialmente intratrinitaria, così che ci relazioniamo distintamente con ciascuna delle Persone divine nella loro unità inconfusa e indivisa.

Nella configurazione e nel dinamismo pericoretici di quella Vita unica che si autocomunica a noi, non occupiamo un "luogo" qualsiasi, ma quello del Figlio con la lettera maiuscola, in quanto figli e figlie – col minuscolo – nell'Unigenito. Pertanto, possiamo pregare il Padre nostro e lo Spirito Santo può gridare in e attraverso il nostro spirito: "Abbà, Padre!". C'è un'unica relazione nostra con Dio configurata in tre relazioni diverse con ciascuna Persona: siamo generati per grazia nel battesimo dal Padre, generati dal Padre nel Figlio – essendo così i suoi figli e figlie in

Cristo, con Lui e per Lui –, e così siamo illuminati e mossi dallo Spirito di filiazione che ci fa gridare Abbà, Padre!, in amore e comunione con Cristo, con Dio e tra noi. Si tratta nuovamente di un'unità comunionale nella distinzione, un'unità distinguente, tanto con Cristo quanto in Cristo con il Padre e con lo Spirito e anche tra noi come fratelli. Questo è possibile perché Dio è amore e si autocomunica a noi come Amore, riversando nei nostri cuori lo Spirito d'amore.

Prima ho fatto allusione alla kenosi divina che accade con la creazione della libertà finita, come a una sorta di "imprudenza" commessa dalla Libertà infinita nel crearla come libera e, quindi, capace di introdurre nella creazione il peccato e, nel caso dell'uomo, la morte. Pur occupando il posto del Figlio, non abbiamo risposto e spesso non rispondiamo liberamente e obbedientemente all'elezione, chiamata e missione del Padre, come figli nel Figlio, ma con un rifiuto, dis-obbedendo nel non lasciarci muovere dallo Spirito. Perciò, come ho già detto, il Figlio non solo si è fatto uomo, ma ha preso il nostro posto, compresa la carne del peccato, per redimerla e trasformarla in carne di risurrezione, con una sovrabbondanza di amore fino all'estremo. Torna così ad accadere un'unità distinguente tra la Libertà divina e la libertà umana, sia tra entrambe in Cristo stesso, sia tra la sua e la nostra libertà, da Lui redenta e trasformata. Quindi, nell'amore si dà l'unità degli amanti in un'irriducibile distinzione, accade cioè la comunione, unità distinguente.

1.4. La comunione del santo e dei santi

È noto che l'espressione latina *communio sanctorum* significa allo stesso tempo "comunione del santo" (se s'intende la seconda parola come genitivo plurale del neutro *sanctum*) o "comunione dei santi" (se la s'intende come il maschile *sanctus*). Nel primo caso si tratta di comunione ecclesiale delle "cose sante", principalmente dei sacramenti, in particolare del battesimo e dell'Eucaristia; nel secondo caso, si tratta della Chiesa stessa in quanto comunione, specialmente nell'interrelazione tra la Chiesa militante sulla terra, quella trionfante in cielo e quella purgante. Orbene, in entrambe le traduzioni viene significata l'unità distinguente che si dà nella Chiesa in quanto comunione, così che la sua fonte e il suo culmine nell'Eucaristia possono a ragione chiamarsi "comunione".

Dio si autocomunica a noi e ci salva non come individui separati, ma come persone in comunità e come comunità di persone, in e tra le quali si riproduce la configurazione triunitaria dell'unione – comunione – nella distinzione o dell'unità distinguente. Per questo motivo è vera la bellissima espressione "Popolo di Dio" riferita alla Chiesa che, secondo il Concilio Vaticano II, è "un popolo che deriva la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo" (LG 4). L'unità trinitaria non è uniforme ma pluriforme; conseguentemente, lo è pure quella della Chiesa, perché è *una* "in virtù" di essa.

Perciò, Papa Francesco, per rappresentare il popolo fedele di Dio, usa la figura del poliedro, quando afferma:

> Il modello non è la sfera, che non è superiore alle parti, dove ogni punto è equidistante dal centro e non vi sono differenze tra un punto e l'altro. Il modello è il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità. (EG 236)

Quindi, anche se in Dio non si può parlare di parti né di parzialità, tuttavia in quelle parti e parzialità di un tutto creato si possono rispecchiare le distinzioni divine e la loro conformazione triunitaria, laddove quel tutto non è né omogeneo né uniforme. Così avviene nell'unità poliedrica del Popolo di Dio, in cui ogni differenza personale contribuisce all'unità comunitaria ed essa contribuisce all'essere sestesso di ciascuna persona nel suo carisma, vocazione e missione, ricevuti gratuitamente dal Signore. Allora Gesù non solo è in ogni persona, ma anche "in mezzo", perché "è lì dove due o tre sono riuniti nel suo nome", cioè, è anche *tra* di loro, in mezzo al mutuo scambio comunicativo di carismi e di doni. Nel linguaggio di Chiara Lubich potremmo dire – con Piero Coda – che il castello interiore è insieme presupposto e risultante del castello esteriore, perché non è soltanto il suo fondamento, ma conduce il castello interiore alla sua perfezione, fondando trinitariamente una mistica del "noi".

Questa comunione del noi la illustra e la fonda il mistero della Pentecoste, in cui la venuta efficace dello Spirito traspare in un'unica fede espressa nella molteplicità diversa di persone, lingue (e culture). Così si preannunciavano e promuovevano nella Chiesa tanto l'inculturazione del Vangelo nelle diverse culture, quanto l'unità dialogica e poliedrica dell'interculturalità tra le sue diverse "incarnazioni" storiche e culturali. E ancora, la Pentecoste spinge il Popolo di Dio ad essere modello di comunione nella distinzione per ogni popolo della terra e per una globalizzazione diversa da quella neoliberale attuale, che li riconcili tra di loro, li ri-unisca e li rispetti nella loro singolarità.

Un'altra metafora usata dal Papa complementare a quella del poliedro – che è statica –, è la metafora dinamica della sinodalità, che etimologicamente significa "camminare insieme". Il camminare stesso, il punto di partenza e il fine da raggiungere sono gli stessi, anche se ognuno segue il proprio ritmo, va al proprio passo e lo fa con i propri piedi. Pertanto, una Chiesa sinodale è una Chiesa in comunione a tutti i suoi livelli, dall'universale, in cui il Papa è il vertice di una piramide rovesciata – altra metafora a lui cara – fino al livello episcopale, parrocchiale, e di ciascuna congregazione, associazione o gruppo. Lo stesso Pontefice riconosce tanto la sinodalità essenziale della Chiesa quanto la peculiare chiamata dello Spirito a viverla oggi in modo esplicito, riflessivo e fondato su una teologia trinitaria. Perciò anche in questo la Chiesa è convocata a vivere consapevolmente l'unità distinguente,

radicata nella fede trinitaria, fungendo da modello di comunione sinodale per l'umanità.

1.5. Comunione di libertà

Nei punti precedenti ho fatto riferimento alla kenosi divina che avviene quando Dio crea "senza precauzioni" la libertà finita, in particolare quella umana; ho anche fatto cenno all'unione inconfusa e indivisa tra la Libertà infinita e quella finita in Cristo, così come all'unione che si dà tra la nostra libertà e la libertà (senza confusione e senza divisione divino-umana) di Cristo, che vive e agisce in noi e noi in Lui, come figli e figlie nel Figlio.

Tuttavia, se usassimo solamente la formula di Calcedonia, pur professando la verità, rimarremmo in una contemplazione statica di essa: non andremmo a fondo nel dinamismo *dialettico* dell'unione di libertà nell'azione. Questo è ciò che pretende descrivere l'apoftegma che il gesuita ungherese Gabriel Hevenesi – nella sua opera *Scintillae Ignatianae*, Vienna, 1705 – attribuisce a Sant'Ignazio, e che Papa Francesco, come egli stesso racconta a Massimo Borghesi, conobbe – e riconobbe nella sua esperienza ignaziana – attraverso il classico libro di Gaston Fessard: *La dialettica degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*. Una possibile traduzione dell'originale latino di quell'apoftegma suona così:

> Sia questa la prima regola dell'agire: Credi così in Dio, come se tutto l'esito delle cose dipendesse da te, e nulla da Dio; e tuttavia metti tutto il tuo impegno nell'operare, come se tu non facessi nulla e solamente Dio operasse.
>
> (In latino: *Haec prima sit ad agendum regula: Sic Deo fide quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen in operam admove omnem, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus*.)

A mio parere, questa formulazione, sebbene non appartenga a Ignazio, esprime bene il suo spirito e la sua mistica. La storia successiva ha dimostrato che i tentativi di modificarla, di renderla più accessibile, l'hanno sfigurata o appiattita, proprio nel cercare di rimuovere la sua tensione dialettica, nella quale riscopriamo l'esperienza dell'Uno distinguente, e in questo caso, l'unità di azione nella distinzione di Libertà Infinita e libertà finita. Mi limiterò dunque a enumerare alcune delle caratteristiche dell'apoftegma che ci mostrano questo aspetto.

1) Non si tratta nestorianamente di due azioni – l'una divina, l'altra umana – parallele, ma nemmeno monoteleticamente di un'unica azione divina o di una mescolanza monofisita tra le due, ma dell'unità indivisa di un'unica azione delle due libertà nella loro distinzione inconfusa, le quali si qualificano mutuamente. È la messa in atto libera dell'unità distinguente della Libertà divina nel suo concorrere

precedente e indifferente con la libertà umana, e di quest'ultima nel suo libero ascolto e obbedienza alla libertà divina. Si potrebbe dire che si tratta della messa in azione e in movimento dell'agostiniano "*interior intimo meo et superior summo meo*".

2) Ciò vuol dire che l'azione è una nella distinzione d'amore, senza confusione né giustapposizione, tra entrambe le libertà concorrenti, con priorità di quella Infinita. Quest'ultima non sopprime, ma libera e perfeziona la libertà finita riversando su di essa lo Spirito d'Amore, perché "lì dov'è lo Spirito, v'è la libertà". La libertà finita, liberata, vive di e in quella Infinita, essendo allo stesso tempo obbediente e libera. Entrambe sono una in comunione di azione, configurando un'unità distinguente, che si sperimenta nel vivere l'ignaziano "*in actione, contemplativus*" (contemplativo nell'azione).

3) Cristo, in quanto Dio e in quanto uomo, penetra con la sua libertà fino al più intimo del cuore umano per liberarlo, redimendo la sua peccaminosità, in modo da rendere possibile una risposta obbediente e libera in reciprocità d'amore a Cristo; e, in Lui, un rapporto filiale con il Padre, che gli permette di dirgli: "Padre!".

4) Nella formulazione dialettica di Hevenesi sono da notare, da una parte, la *radicalità*, con il gioco delle espressioni: "tutto", "nulla" e "solamente", che portano la regola dell'agire fino all'estremo; dall'altra, la *tensione* esacerbata quasi fino alla torsione, causata dai due "come se". Il primo di essi mostra che la sovrabbondanza di fede viva non toglie ma, al contrario, promuove e libera *tutte* le potenzialità della libertà umana, che devono essere messe in opera senza tuttavia confidare in esse, ma solo in Dio; il secondo "come se" riconosce che la messa in atto di *tutti* i mezzi umani da parte della libertà finita pende e dipende da ciò che Dio liberamente dispone, lasciando tutto nelle sue mani, il che non impedisce che tutti essi vengano utilizzati. Questa doppia tensione fin quasi alla rottura, che tuttavia testimonia l'unità distinguente portata all'azione, è provocata letterariamente da entrambi i "come se". Essa mostra fenomenologicamente la vita dialettica propria dell'unità nella distinzione, entrambe sperimentate simultaneamente nell'azione in cui concorrono libertà finita e libertà Infinita.

Ma, inoltre, in Cristo e con Cristo accade l'unità di tutti noi che formiamo il Cristo totale, affinché si dia una comunione pericoretica di amore e di azione, degli uni con gli altri, come espliciterò meglio nel paragrafo seguente. In questo modo il castello interiore si manifesta come il fondamento del castello esteriore e questo, a sua volta, porta il castello interiore alla sua perfezione. In definitiva, l'amore per il Signore e per il prossimo non sono due amori, ma una sola virtù teologale (un'unità distinguente) e l'azione teandrica, con la quale ci comunichiamo, è – come dice Maurice Blondel – il legame dei legami, unità distinguente di tutto, che è trinitariamente interconnesso.

1.6. La comunione eucaristica

Secondo quanto detto, la comunione dei santi è comunione di ciò che è santo, soprattutto dei sacramenti, in particolare dell'Eucaristia, di cui si può affermare, così come della santa liturgia, che "è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia" (*Sacrosanctum Concilium* 10). Quindi, se la Chiesa è comunione perché ha le sue radici nella Comunione trinitaria, è ovvio che il culmine e la fonte di tutta la sua attività, che è l'Eucaristia, sia chiamata "comunione".

Infatti in essa accade per ogni tempo, luogo e persona umana, l'unità nella distinzione di tempi, luoghi e persone – l'unità distinguente –, comprendendo anche la nostra Casa Comune. Cristo eucaristico esprime e nutre l'unità di tutto con tutto, di tutto e tutti in Cristo e con Cristo nel suo amore sacrificale e nella donazione di sé al Padre e a noi fino alla fine, di tutti gli esseri umani tra di loro con e in Cristo, e di tutti e tutto – in Cristo e per Cristo – con e in Dio. È dunque "fonte e culmine" dell'autocomunicazione del Dio Unitrino alla creazione. Da qui, come Blondel, possiamo riconoscere Cristo come il legame dei legami, non soltanto per l'evento della sua Incarnazione ma, soprattutto, per la sua azione sacrificale in Croce e per la sua Risurrezione, che continua ad accadere e si fa attivamente presente in ogni celebrazione eucaristica, attraverso tutti i tempi e i luoghi.

La sua passione è stata allo stesso tempo azione oblativa e comunione d'amore con il Padre e con noi. Ora continua a offrirsi in ogni santa messa in modo incruento, riconciliando e collegando tutto e tutti con Dio e tra di loro, in e per Dio. Il legame dei legami, secondo la concezione blondeliana, è un'altra manifestazione dell'Uno distinguente. È la sua azione e passione pasquale – nella Croce e nel rendersi presente in ogni Eucaristia – che tutto unisce pericoreticamente nella distinzione.

II – Intellectus unitatis: *Verso una comprensione più profonda dell'unità distinguente*

Hemmerle dedica parte del suo articolo a trarre le conseguenze teologiche della sua riflessione sull'Uno distinguente in San Giovanni. Le riduce a quattro: la sua relazionalità, il suo carattere pericoretico, il suo carattere kenotico e il suo carattere storico, intendendo quest'ultimo in senso lato, in quanto comprende non solo ciò che è temporale, ma anche ciò che è evento o processo, anche se atemporale, come nella Trinità. Di seguito riprenderò queste quattro note indicate dal vescovo di Aquisgrana, ma prima vorrei aggiungere una quinta caratteristica: l'Uno distinguente è strutturato o con-formato nella sua unità plurale.

2.1. La "conformazione" (Gestalt) *dell'unità plurale*

Nella sua esposizione sulla "Drammatica della comunione dei santi", von Balthasar afferma che il concetto di *Gestalt* (che traduco in modo insufficiente con "conformazione") è insostituibile, non soltanto per pensare la Chiesa come Corpo di Cristo o comunione dei santi, ma anche per comprendere – tra le altre cose – l'Amore trinitario di Dio (*Theodramatik* III: *Die Handlung*) e, quindi, la Trinità. Lì descrive la conformazione – della vita trinitaria e della Chiesa – come "unità che si rivela come tale nella sua strutturalità". Difatti non solo riconosce che unità e pluralità sono ugualmente originarie, ma fa ancora un passo avanti nell'intelligenza di questa unità. Sostiene, allora, che la pluralità non è che il dispiegamento strutturante e strutturato dell'unità in quanto unità. Secondo la terminologia di Papa Francesco, questa conformazione è poliedrica, ma di un poliedro in movimento.

A mio avviso, in questo punto Hemmerle non solo è stato influenzato dal grande teologo svizzero, ma lo ha anche arricchito e approfondito a partire dalla comprensione della "struttura" secondo Heinrich Rombach e dalla sua interpretazione della storia dell'ontologia in Occidente, seguendo la sequenza "sostanza, sistema, struttura". Perché per Rombach, nell'epoca classica – fino al Medioevo compreso –, c'è stato un predominio dell'ontologia della sostanza, più tardi – nella modernità – di quella del sistema; e oggi, infine, di quella della struttura, in cui possiamo constatare un parallelismo con la presentazione di Greshake sulla storia della teologia speculativa trinitaria.

Se è così, nell'Uno distinguente, pur riconoscendo la precedenza dell'unità, la pluralità non smette di essergli ugualmente originaria, costituendone il dispiegamento strutturante grazie alla forza dell'unità stessa, in una comunione strutturata di singoli distinti e irriducibili tra loro.

Secondo Rombach, la struttura è dinamica, vivida, aperta, creativa e corrisponde ad una fenomenologia della libertà: è costituita dall'interazione di tutte le sue singole componenti in un dato momento. In essa, il tutto si trova in ogni singolo (o parte) che lo compone, cosicché ognuno di essi è ugualmente importante, senza gerarchizzazione; a sua volta, ogni singolo si auto-trascende verso gli altri in maniera tale che questa sua dinamica li penetra tutti, e così ognuno di essi è pienamente e irriducibilmente se stesso in quella reciprocità.

In questa uscita di sé verso gli altri e in questo essere se-stesso soltanto a partire dal dono dell'altro, si manifesta il carattere kenotico della struttura, secondo quanto espresso da Rombach.

2.2. Rilettura delle note consegnate da Hemmerle

Alla luce di ciò che abbiamo detto sulla conformazione strutturale, è possibile approfondire la considerazione di quei caratteri indicati da Hemmerle, come ho appena affermato riguardo alla kenosi. In questo modo, pertanto, si evita di postulare la relazionalità, la circumincessione e la comunione come puramente formali o circolari, perchè al contrario devono essere capite nella loro configurazione propria, secondo la quale ogni relazione e distinzione è diversa dalle altre e occupa uno specifico "luogo" nella conformazione pericoretica, come nel caso di ogni Persona nella Trinità, di ogni membro del Corpo del Cristo totale, di ogni popolo e cultura nel legame della loro interculturalità, di ogni creatura nell'unità organica interconnessa della Creazione, ecc. Questo attesta che nella formulazione di Hemmerle: "Uno distinguente", l'unità è espressa come sostantivo e la distinzione come aggettivo, senza eliminare la loro simultanea originarietà. Perché la sua struttura non è sferica, ma poliedrica. L'unità esibisce la sua pienezza nella configurazione plurale dei singoli, e questi danno forma (*Gestalt, con-formazione*) all'unità. Ecco perché il "luogo" che ogni elemento occupa nella struttura è pericoreticamente distinto e insostituibile.

Eppure questa conformazione o configurazione non è statica, bensì dinamica e, in questo senso, storica. Non sempre c'è successione temporale, come non c'è nella Trinità che è oltre il tempo, ma accade sempre un processo, da cui emerge una sorprendente novità, come quella che sorge dallo Spirito nella Trinità immanente stessa, e diventa novità storica nella Trinità economica e nella storia dell'umanità, nella storia della salvezza e in quella della Chiesa.

Per questo motivo l'Uno distinguente ci fornisce una chiave non solo per pensare in generale ciò che è storico, ma anche *questo* momento storico della "fine dei tempi moderni" (Romano Guardini) e del superamento del paradigma tecnocratico – paradigma del dis-incontro (cfr. LS cap. 3) –, in quanto oggi è diventato realmente possibile avanzare verso una cultura dell'incontro.

L'unità, dunque, ripensata e vissuta alla luce e con la forza di un'ontologia trinitaria, ci permette non solo di riconsiderare in questa prospettiva i misteri della fede, ma anche l'attuale trasformazione epocale, sia attraverso il superamento del paradigma socio-culturale oggi dominante – nei suoi aspetti individualistici e collettivistici, entrambi in contraddizione con la comunione –, sia nella sua apertura a una cultura della tenerezza e dell'incontro a tutti i livelli della vita e della convivenza.

(Traduzione dallo spagnolo del dott. Raul Federico Buffo)

FORUM

Intorno al saggio "Il grido d'abbandono. Esegesi, teologia, mistica"

di Gérard Rossé e Piero Coda

In this issue's "Forum," Alessandro Clemenzia e Marco Martino discuss the recent publication of Gerard Rossé and Piero Coda, entitled "Il Grido d'Abbandono: Scrittura, mistica, teologia"*, published in the series* Tracce *promoted by the Sophia University Institute. Clemenzia poses the question of the specificity of the Incarnation in its deepest meaning, and concentrates on the contemporaneity of the event within history. Martino, in dialogue with the book, investigates the meaning of the dereliction of Jesus for thought itself. The discussion of this theme is a valuable contribution to this issue, since the intuition of Jesus Forsaken is central to the thought and work of Chiara Lubich.*

Keywords: History - Participation - Event - Faith - Philosophy - Chiara Lubich

La contemporaneità dell'Evento e il cammino della storia

*di Alessandro Clemenzia**

Il grande paradosso dell'esperienza cristiana, che la riflessione teologica è chiamata a indicare, senza sminuirne la natura, si fonda sull'evento del farsi carne del Verbo divino. Come far sì che tale paradosso non produca una semplificazione tale da trascurare la sua portata esistenziale e ontologica, né incorra in una visione dualistica di tale evento? In altri termini: come cogliere la specificità dell'incarnazione nella sua verità più profonda?

Il presente volume, intitolato *Il grido d'abbandono. Scrittura, mistica, teologia*, risponde a questa domanda, offrendo contestualmente al lettore un percorso metodologico.

È necessario anzitutto prendere atto che tutto ciò che si può conoscere di Dio e dell'uomo è ciò che nell'evento-Cristo è stato rivelato[1]: non ci sono speculazioni filosofiche che possano svelare da sole la verità di tutto ciò che è. Al tempo stesso, si può affermare di Cristo tutto ciò che egli stesso, dandosi, ha detto di sé e di cui la prima comunità cristiana ha fatto esperienza. A partire da queste considerazioni va ben colto il senso della successione dei due contributi, prima di quello biblico di Gérard Rossé, poi di quello storico-sistematico di Piero Coda. Iniziare dalla Scrittura non significa seguire un procedimento cronologico, secondo i trattati classici della riflessione teologica, ma vuol dire abitare il luogo della rivelazione dove l'evento del farsi carne del Verbo divino si è fatto storia[2]. La parte biblica, dunque, asserisce che il punto di partenza della riflessione è "ciò che è accaduto", e il metodo della conoscenza, dunque, non può che essere l'esperienza[3]. In particolar modo l'esperienza della prima comunità credente: la Chiesa.

---

* - *Professore stabile di Ecclesiologia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e invitato presso l'Istituto Universitario Sophia.*

1 - «Nessuno ha mai visto Dio; l'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, è quello che l'ha fatto conoscere» (Gv 1,18).

2 - Scrive O. Clément: «Con l'Incarnazione, l'amore che è Dio esce dal Libro per entrare carnalmente nella storia, e la storia, per la comunione e compassione dei santi, comincia a entrare nell'Amore» (O. Clément, in M. Talbi – O. Clément, *Un respect têtu*, Nouvelle Cité, Paris 1989, p. 154).

3 - L'*esperienza* è il luogo da cui può scaturire una possibile *intelligenza* di essa. Tale premessa è fondamentale, in quanto significa che la riflessione non scaturisce da una concettualizzazione teologica o filo-

L'autocoscienza ecclesiale è il filo conduttore del presente volume; il lettore, prima ancora di afferrare concetti, è chiamato a "sentire il sentito" della prima comunità, a "vivere il suo vissuto", a "pensare il suo pensato". Ma come si connettono tra loro il soggetto sentente, vivente e pensante con il soggetto che ha sentito, vissuto e pensato? La risposta più ovvia è: attraverso il comune oggetto su cui lo sguardo di entrambi va a posarsi, in quanto è la dinamica che ciascun lettore deve in qualche modo far sua per vedere la realtà narrata con gli occhi dell'autore: una sorta di immedesimazione. E ciò è sicuramente vero; in questo caso, però, la situazione è nettamente diversa, in quanto i co-soggetti, insieme ai lettori, non sono gli autori del libro, ma la prima comunità ecclesiale.

Non solo: nel processo di immedesimazione, lo sforzo è rivolto a cogliere l'oggetto con lo sguardo di chi lo sta guardando o l'ha guardato. In questo caso, invece, non si vuole osservare la realtà con gli occhi dell'altro, ma vedere con i propri occhi ciò che l'altro ha visto, e questo porta il lettore a cogliere la novità dell'oggetto, il quale – seppure identico a quello già sentito-vissuto-pensato dalla prima comunità cristiana – si presenta in modo assolutamente nuovo. Ciò che lega, dunque, i due soggetti (il lettore odierno e la comunità cristiana delle origini) è sì il medesimo oggetto, ma nel suo ripresentarsi in modo sempre nuovo lungo i secoli. Il sentire il sentito, il vivere il vissuto e il pensare il pensato è reso possibile dal riaccadere, qui ed ora, del medesimo evento cristologico. E tale rinvenire si presenta sia nella sua evidente novità, sia nel suo essere il medesimo lungo i secoli.

Tali novità e medesimezza – come mostra l'itinerario storico tracciato da Piero Coda – offrono all'evento dell'incarnazione (evento puntuale, narrato dalla Scrittura all'aoristo) un dinamismo incessante nella sua definitività, e alla Chiesa la possibilità di acquisire, nel tempo, una sempre maggiore e più approfondita conoscenza e consapevolezza del Mistero. Se da un lato, dunque, accade la ri-presentazione dell'evento, dall'altro, attraverso di esso, si scorge una penetrazione personale e comunitaria dell'evento primordiale definitivo. E ciò permette di comprendere la peculiarità sia del Mistero, sia della Chiesa in relazione ad esso.

Per questa ragione la storia assume una chiara connotazione teologica, perché essa è lo spazio all'interno del quale è avvenuta (all'aoristo) e continua a ri-accadere (al presente) la presenza di Cristo: non si tratta di un evento che non si è mai arrestato, ma di una Realtà che si ripresenta costantemente come evento puntuale e che entra nel "trascorrere" del χρόνος. Ogni tempo diviene così la possibilità del "dirsi" e del "darsi" di Dio alla creazione: ogni χρόνος, così, è ontologicamente innalzato alla dignità di καιρός.

sofica, ma da una realtà concreta, integralmente vissuta.

L'uomo è chiamato a fare memoria del già dato, ma una memoria dinamica in virtù della costante novità di Dio che continua a manifestarsi e ad agire nella storia. Per questo è necessario riconoscere in ogni epoca quell'esperienza e quell'intelligenza di fede, capaci di indicare la novità di un Dio che continua a dirsi lungo i secoli, introducendo passo dopo passo l'uomo, personalmente e comunitariamente, nella definitività della rivelazione avvenuta in Cristo. È lo Spirito che conduce dinamicamente l'umanità verso la Verità e la introduce in essa[4]. In questo orizzonte si può comprendere la profondità del cammino compiuto da Coda nel tracciare questa "storia" di rivelazione attraverso alcune tappe della Tradizione[5]: Agostino d'Ippona per la patristica; Tommaso d'Aquino, Francesco d'Assisi e Bonaventura per il tempo medievale; Giovanni della Croce per l'epoca moderna, per giungere, nel Novecento, all'intuizione carismatica di Chiara Lubich. Quest'ultima, tuttavia, non rappresenta soltanto il momento finale di un percorso, in quanto tutto l'itinerario è illuminato, dal di dentro e dal di sotto, dal carisma dell'unità, come sguardo prospettico attraverso cui interpretare efficacemente la realtà umana e quella divina. Coda ha ben espresso questo approccio metodologico attraverso il circolo ermeneutico tra attestazione neotestamentaria e illuminazione carismatica:

> «Quando parliamo oggi, teologicamente, di Gesù Abbandonato […] dobbiamo tener appunto presente questo circolo. Abbiamo infatti senz'altro a che fare con un preciso dato del Nuovo Testamento, di rilevante e ampiamente attestato significato […]. Muoviamo dunque senz'altro dal Nuovo Testamento come dal punto di partenza normativo e insuperabile che, nella fede della Chiesa, attesta la Rivelazione escatologica di Dio in Cristo. In questo caso abbiamo però a che fare anche con un altro punto di riferimento a livello d'interpretazione del significato performativo, per l'esistenza cristiana e l'intelligenza della fede, dell'evento attestato ed espresso dal grido: il carisma dell'unità come dono, oggi, di quello Spirito Santo che lungo i secoli «guida [il Popolo di Dio, la Chiesa] nella verità tutta intera» (Gv 16,13)»[6].

Se la storia è il luogo attraverso cui Dio continua incessantemente a introdurre l'umanità nella verità della realtà (umana e divina), allora sarà il *télos* a interpretare l'*arché*, in quanto è lungo il trascorrere intelligente e finalizzato dei secoli che la

---

4 - Cfr. P. Coda – A. Clemenzia, *Il Terzo Persona. Per una teologia dello Spirito Santo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2020, pp. 11-17.

5 - Per comprendere il significato della parola "tradizione" (*traditio*, in latino) è bene rifarsi al greco *parádosis*, o al verbo *paradidònai*, che nel Nuovo Testamento ha un grande spessore teologico, in quanto fa riferimento alla consegna che il Crocifisso fa dello Spirito all'umanità: «*parédoken to pneuma*» (Gv 19,30).

6 - G. Rossé – P. Coda, *Il grido d'abbandono. Scrittura, mistica, teologia*, Città Nuova, Roma 2020, p. 128.

realtà primordiale si continua a dare a coloro che cercano il suo significato. E ciò deriva anche da un'altra ragione, che rappresenta in qualche modo l'oggetto formale del volume: il fatto che l'evento dell'incarnazione raggiunga la sua piena manifestazione e il culmine di senso nel grido d'abbandono: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?". È qui infatti che viene espressa tutta la paradossalità dell'incarnazione, la natura umana e divina del Verbo incarnato, la sua morte e resurrezione. Gesù Abbandonato: questo è il nome conferito da Chiara Lubich a colui che è sempre il medesimo lungo i secoli[7]. Egli è la visibilità e la significatività tanto dell'uomo quanto di Dio così come il luogo d'incontro per eccellenza tra loro[8].

Per questo l'Abbandonato si presenta alla logica umana come la più grande provocazione; scrive Rossé: «Ora la croce di Gesù come luogo dove Dio incontra l'uomo è per definizione una assurdità per ogni uomo di buon senso. Per questo è anche una provocazione divina che esige una decisione di fede»[9]. Eppure proprio attraverso questa radicale sfida lanciata al pensiero si raggiunge una decisiva chiave di volta:

> «La scelta della croce per incontrare l'uomo non è una scelta arbitraria da parte di Dio, ma l'unico autentico mezzo, quindi il più sapienziale, per dare all'uomo la possibilità di uscire dalla propria sapienza che lo chiudeva in se stesso, nel suo proprio punto di vista (ogni filosofia anche bella è pur sempre creazione dell'uomo), per poter così incontrare il Dio vivo e vero»[10].

Dio manifesta così la sua presenza lì dove l'uomo non può che proclamare la sua assenza e addirittura l'abbandono; scrive ancora Rossé: «Allora il Crocifisso è

---

7 - È importante comprendere cosa si intenda, teologicamente, per "abbandonato". Scrive Coda: «La qualifica di Abbandonato accostata a quella di Crocefisso svolge, dal mio punto di vista, una duplice funzione: quella di specificare il dato di prova estrema nell'evento della croce, a motivo dei risvolti teologici di esso già evidenziati da Paolo; e quella non solo di personalizzare l'evento, ma di richiamarne la *dinamica relazionale* e, in definitiva, *trinitaria*» (P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2004[2], p. 213). Gesù Abbandonato è il segreto per cogliere l'Essere. Scrive ancora Coda: «Gesù crocifisso e abbandonato "segreto" dell'Essere (di Dio-Trinità), in quanto ce lo rivela e ce lo partecipa per lo Spirito Santo, nelle condizioni della creaturalità e della storicità, come Amore trinitario, cioè come *pericoresi*. Anche se non sempre esplicitata compiutamente, tale è almeno la direttrice di fondo che emerge con chiarezza dall'analisi sin qui compiuta dei progetti teologici abbozzati in campo cattolico, in continuità con la tradizione classica illuminata dal principio dell'analogia e dell'essere» (P. Coda, *Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità. V. Sono e abbandono: sulle tracce dell'essere heideggeriano*, in «Nuova Umanità» 34-35[1984], pp. 17-57, qui p. 17).

8 - Giuseppe Maria Zanghì interpreta l'evento della croce come il dove e il quando «l'Amore *mostra*, se così si può dire, le sue viscere» (G.M. Zanghì, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 2004[3], p. 70.

9 - G. Rossé – P. Coda, *Il grido d'abbandono*, cit., pp. 32-33.

10 - *Ibid.*, p. 33.

la manifestazione di un amore divino capace di *essere* dove, per l'uomo religioso, non c'è Dio» (p. 30). Da queste considerazioni Piero Coda trae delle profonde implicazioni teologiche anche per la "forma" che la prima comunità cristiana è stata chiamata ad assumere per seguire il suo Signore. L'esistenza ecclesiale è chiamata a *uscire dall'accampamento*, a *vivere la città nuova* e a *farsi uno sino a farsi l'altro*.

L'"uscire dall'accampamento" esplicita l'invito che Papa Francesco rivolge costantemente alla Chiesa di aprirsi e orientarsi verso le periferie esistenziali. Uscire, ma per andare dove? Prima di tutto per incontrare il suo Signore, il quale è stato crocifisso "fuori" le mura di Gerusalemme, «e cioè – scrive Coda – "fuori" dallo spazio della comunità dell'alleanza […]. La Chiesa di tutti i tempi, al seguito di Gesù, sarà chiamata a questa universalità che la spinge di nuovo a "uscire"»[11]. Tale dinamismo richiede alla Chiesa un modo sempre nuovo di comprendere se stessa, riconoscendo che la propria identità non è il frutto di uno sforzo umano, ma le è ri-data attraverso l'esperienza: «La comunità cristiana delle origini è spinta e quasi costretta – per seguire Gesù riconosciuto come il Messia promesso e il *Kyrios*, il Signore – a uscire dalla santa comunità ebraica, la comunità dell'alleanza antica e mai revocata (cfr. Rm 11,29), così com'essa continua a sussistere dopo la pasqua di Gesù»[12].

Questa uscita porta con sé un'altra caratteristica della comunità cristiana: "vivere la città nuova", vale a dire una vita misurata sull'evento cristologico, su colui – come si può leggere nell'inno ai Filippesi (Fil 2, 6-11) – che ha vissuto ontologicamente una totale e radicale *kenosi*. Edificare una città nuova significa essere "segnati" personalmente e comunitariamente da questa dinamica.

Un'esistenza improntata su Cristo porta ciascuno a «farsi uno sino a farsi l'altro»[13], come è scritto in 1Cor 9,19-22: "Mi sono fatto come uno che è senza legge con chi è senza legge". Questa espropriazione identitaria (raffigurata, per un componente del popolo di Israele, nel farsi "senza legge") è una conformazione alla cristo-logica dell'espiazione vicaria (Stellvertretung); vale a dire, «non solo farsi uno con l'altro, ma prendere il posto dell'altro per caricare su di sé le conseguenze del suo peccato e guadagnare per lui la salvezza»[14].

Queste implicazioni teologiche in ambito ecclesiale, che sono il frutto dell'evento pasquale, rappresentano per la Chiesa la possibilità di assumere una nuova forma di *intelligere*, capace, nel suo con-formarsi al contenuto, sia di accogliere e penetrare la paradossalità del Mistero, sia di annunciare nel rapporto comunicati-

11 - *Ibid.*, p. 157.
12 - *Ibid.*, p. 155
13 - *Ibid.*, p. 162.
14 - *Ibid.*, p. 164.

vo inter-personale l'abissale profondità dell'avvenimento cristiano. L'esperienza ecclesiale, infatti, precede l'*intelligentia fidei*, in quanto è a partire dalla sequela personale e comunitaria che può scaturire un *intelligere* trasfigurato per grazia dalla presenza del Risorto, lì dove si vive comunitariamente l'uscita dall'accampamento, la città nuova e il farsi uno sino a farsi l'altro.

Da quanto messo in luce si può comprendere come Gesù Abbandonato non possa essere ridotto unicamente all'evento della crocifissione, in quanto è espressione di tutti i misteri della salvezza: l'incarnazione, la resurrezione e l'ascensione; è quella pentecoste che segna il tempo della Chiesa. Non solo: in lui la cristologia biblica e sistematica diventano luogo d'incontro e prospettiva d'interpretazione di tutte le altre discipline teologiche: la trinitaria, l'antropologia, la pneumatologia, la sacramentaria, l'ecclesiologia, l'escatologia. Egli è il culmine, in riferimento al passato e al futuro, di tutta la storia della filosofia. Se è vero che con il grido d'abbandono si raggiunge il culmine della relazionalità intradivina e la sua manifestazione[15], tanto che il luogo per eccellenza dell'assenza di Dio diviene per la comunità cristiana la misura del suo essere radunata in Cristo, allora vi è anche una risemantizzazione delle coordinate essenziali su cui si sono fondate la metafisica e l'ontologia classiche: l'essere di Dio, infatti, si rivela e si dà nella realtà del non-essere. Non si tratta di un atteggiamento moralistico o di una percezione di presenza e assenza, ma di qualcosa di molto più profondo[16]: è la dinamica che sottostà e porta a compimento tutto ciò che esiste. Si tratta di un *non-essere per essere*, inveramento della dinamica cristologica dell'evento pasquale. Ciò è realizzabile personalmente ed ecclesialmente soltanto attraverso la *partecipazione*, lemma determinante, sia nella parte biblica che in quella storico-sistematica. L'uomo, per grazia, è reso capace di partecipare all'evento originario, nel suo ri-presentarsi odierno: una realtà essenziale, che la liturgia ha chiamato "memoriale".

Il presente volume ci rende manifesto quindi un cammino, lungo il quale la ricerca filosofica e quella teologica si incontrano nella mistica, vale a dire in un'esperienza dove Dio e uomo sono realmente "uno".

---

15 - Afferma Rossé: «Dio dunque manifesta la sua presenza definitiva là dove l'uomo non lo cerca, anzi proclama la sua assenza: nel Crocifisso» (*ibid.*, p. 107).

16 - Da cui scaturisce per l'uomo una dinamica incredibilmente nuova, come narra Chiara Lubich: «Il Signore ci lavorava. Con lo scalpello del suo amore faceva in modo che noi ci staccassimo da tutto per non avere che Lui. Staccarci da ciò che avevamo e da ciò che eravamo. Era la libertà dei figli di Dio: non avere e non essere. Non avere quello che credevamo nostro e che sapevamo di Dio. Non essere noi per essere Lui» (*ibid.*, cit. p. 325).

Il grido d'abbandono e il pensare

*di Marco Martino**

L'itinerario proposto da Gerard Rossé e Piero Coda accompagna il lettore, in modo piano e colloquiale, senza per questo venir meno al rigore scientifico, alla ri-scoperta dell'abisso: Gesù che grida l'abbandono. Dal vangelo di Marco e Matteo all'epistolario di Paolo fino a Chiara Lubich, passando per Agostino d'Ippona, i Padri della Chiesa, Tommaso d'Aquino, Francesco d'Assisi, Bonaventura da Bagnoregio e Giovanni della Croce, lettura esegetica e teologica scandiscono il passo, lasciando tuttavia che sia "l'occhio del cuore" e non solo quello "della mante" a "fissare l'abisso che chiama l'abisso" (Sal 42,8); in tal modo, e solo in tal modo penso, la genuina domanda che attraversa questo libro tocca il cuore e la mente di chi si immerge in queste pagine: «come dobbiamo e possiamo interpretare […] il significato e la portata di quest'evento abissale da cui nasce e a cui sono appese l'originalità e la forza della fede cristiana?»[1].

In punta di piedi vorrei provare a porre, in dialogo con gli Autori, la domanda sul senso dell'abbandono di Gesù proprio per il pensare; Giuseppe Maria Zanghì, più volte citato nel libro, la formula in questo modo:

> «Egli si offre, si apre a noi come il distrutto, il fallito, l'annientato. Il senza risposta. E se Egli è la Parola detta dal Padre, Egli sembra presentarsi come il fallimento della parola. E, nella parola, il fallimento del pensare di Dio. Oppure si apre un varco per entrare nel mistero di Dio? […] Non dobbiamo dire piuttosto che sulla croce, e particolarmente nello spiraglio di comprensione che ci viene aperto dal suo grido di abbandono, il Cristo ci rivela proprio che cosa è pensare?»[2].

Sulla scia di Zanghì e di Coda bisogna fare un passo indietro, paradossale: cercare «al di là del Dio pensato, il Dio vivente». La novità, secondo Coda, va colta proprio qui:

> «nell'aver "scoperto" in Lui la chiave per accogliere insieme, nella carne dell'umanità, quell'Amore che è la vita di Dio – anzi, Dio stesso vivo tra gli uomini. Gesù Abbandonato, dunque, stile non solo dell'unione con Dio ma dell'unità tra i fratelli, e, perciò, dell'amare e del pensare, dell'agire e del fare. Una pro-

* - *Ricercatore presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI).*

1 - G. Rossé - P. Coda, *Il grido d'abbandono. Scrittura, mistica, teologia*, Città Nuova, Roma 2020, p. 124.

2 - G. M. Zanghì, *Che cos'è pensare?*, in «Sophia», I (2008/0), p. 31.

spettiva teologica precisa si sprigiona infatti da questa esperienza di fede: essa getta luce sull'ontologia della persona creata, immergendola – nell'intero del suo dinamismo di libertà segnato, per il fatto stesso che si dà in quanto libertà, dallo stigma del desiderio, dalla piaga del dolore, dal dramma del peccato – nella profondità abissale del Dio trinitario»[3].

E' evidente: agire e pensare sono in unità, se così non fosse il pensare è sterile, l'agire insensato; l'esortazione non va letta in modo banale «come un invito all'uniformità nel pensare e nell'agire, ma come l'esortazione a convergere con la *medesima intenzionalità* nel modo di concepire e impostare la nuova esistenza in-Cristo»[4]. Alla luce di ciò, al pensiero non è chiesto di "prendere, possedere, afferrare" ma di usare pari energia esecutiva per "lasciare" prima e "accogliere" poi. Quale dunque la forma del pensare capace di corrispondere all'evento insondabile del grido di Cristo sulla croce? Significativa l'intuizione di Chiara Lubich - la sua testimonianza e il suo messaggio, secondo Coda, «come in nessun'altra esperienza cristiana lungo i secoli, trovano nel grido dell'abbandono di Gesù il loro *focus* decisivo»[5]- :

«Nel carisma dell'unità, infatti, Gesù Abbandonato non riveste solo una precisa *rilevanza cristologica e teologica*, ma riveste anche una decisiva *rilevanza antropologica, ecclesiale, sociale e culturale*: poiché esprime, in definitiva, un modo di vivere il cristianesimo, uno "stile" di vita cristiana. Si tratta dunque – e questa mi pare una specifica e originale qualifica – di una chiave di lettura performativa dell'intero mistero cristiano, come scrive Chiara: "*tutto il Vangelo in quel grido*"». Ciò il discepolo di Gesù è chiamato a vivere, e lo può, anche a livello intellettuale «a cominciare dall'esercizio della teologia, svuotandosi dal suo modo di pensare, dal pensare stesso per farsi uno – in Gesù Abbandonato – con Dio e con i fratelli […]»[6].

Scrive la Lubich: «Gesù è Gesù Abbandonato. Perché Gesù è il Salvatore, il Redentore, e redime quando versa sull'umanità il Divino attraverso la Ferita dell'Abbandono che è la pupilla dell'Occhio di Dio sul mondo: un Vuoto Infinito attraverso il quale Dio guarda noi: la finestra di Dio spalancata sul mondo e la finestra dell'umanità attraverso la quale si vede Dio»[7], commenta Coda:

«In Gesù Abbandonato Dio ci conosce così come siamo, illuminati e trasformati dal suo amore infinito. E anche noi, a nostra volta, in Lui, possiamo conosce-

3 - G. Rossé - P. Coda, *Il grido d'abbandono,* cit., p. 350.
4 - Ivi, p. 159.
5 - Cfr. Ivi, p. 291.
6 - Ivi, pp. 292.
7 - Ibidem.

> re Dio per Chi Egli veramente è, in tutto il suo sconvolgente e sconfinato Amore. Gesù Abbandonato, in questa luce, non diventa dunque, semplicemente, un tema tra gli altri della teologia. Ma per sé s'accredita come *la chiave della teologia cristiana, il suo oggetto formale – per dirla col linguaggio della Scuola – prima ancora che materiale* […] Ma per conoscere così Dio, occorre *entrare in Dio e dimorarvi*: e, perché questo avvenga, occorre che la nostra mente sia crocifissa e risorga con Cristo rivestita della luce dello Spirito Santo. Gesù Abbandonato è la chiave che c'introduce in quell'essere uno in Gesù che ci porta in Dio e ci fa conoscere *Dio in Dio come Dio*. Perché Dio lo conosco solo se sono in Dio»[8].

Si tratta, scrive poco più avanti «di quella forma d'esercizio del pensare che è il pensare in-Cristo, anzi il pensiero di Cristo (νοῦς Χριστοῦ, cfr. 1Cor 2,16) in noi. È questa la via maestra di una *onto-logia trinitaria, e cioè di un pensare trinitariamente il senso dell'essere nel suo stesso darsi*»[9].

Giuseppe Argiolas, nella prefazione al libro, offre una sintesi efficace:

> «Quel "grido" assurge […] a chiave interpretativa non solo dell'esistere, per cui l'incontro con Dio è possibile anche e proprio laddove sembra che Egli non ci sia, ma anche del pensare, e del pensare insieme; e farlo in Lui, per Lui, grazie a Lui permette al pensatore di sradicarsi dal contingente, dal vano, dal perituro per innestarsi nella Radice d'ogni cosa, nel motivato, nel fondamentale, nell'eterno, in ciò che essendo vero, bello e buono dà senso, inteso come finalità, orientamento e significato a tutto, perché Amore. Allora attraverso quella «pupilla» è possibile entrare non solo nel cuore della Trinità, ma da Lì anche nel cuore del mondo, guardando le sue infinite contraddizioni con occhi di Pasqua […]»[10].

Se in tale esercizio il *logos* è chiamato "a fare posto", ciò non coincide con una estinzione passiva nel nulla ma, forse, con quella forma di "estinzione" che lo restituisce a se stesso nella sua più intima speranza: logos nel Logos. Chiuse le porte al "fare la verità", l'atteggiamento richiesto è piuttosto quello di farsi edificare dalla verità, con ciò aprendosi, di fatto, all'abisso della "non risposta", proprio come Gesù abbandonato; o forse meglio all'attesa della risposta, che non può essere-prodotta ma essere-attesa, domandata ma mai posseduta. A questo livello problematico emerge tuttavia, nella terra d'Occidente, «visitata e abitata "una volta per sempre" dal messaggio

---

8 - Ivi, 363.

9 - Scrive Coda più avanti: «Gesù Abbandonato dischiude *il senso dell'essere* che sta sotto tutte le cose e le informa di sé: dischiude, cioè, una nuova ontologia, l'ontologia dell'amore, quell'*ontologia trinitaria* di cui abbiamo appena detto: l'ontologia che dà parola alla relazione che lega Dio Trinità alle realtà create e le realtà create tra di loro nell'amore». Ivi, p. 366.

10 - G. Argiolas, *Prefazione*, in G. Rossé - P. Coda, *Il grido*, cit., p. II.

e dall'evento di Gesù Cristo»[11], la massima contraddizione: come è possibile "conoscere senza possedere"?

D'altra parte sia Agostino d'Ippona con "*Si comprehendis non est Deus*"[12] che Tommaso d'Aquino con "*Deus definiri non potest*"[13], sembrano indicare proprio questa direzione. Si tratterà dunque di "ripensare il pensiero", seguendo l'invito di Edgar Morin? Del νοῦς Χριστοῦ in noi, per dirla con Coda? Non è proprio il grido d'abbandono, forse, che interrompe la presa del λόγος afferrando «definitivamente la carne e il sangue del pensiero e della libertà nel lacerante "perché?"»[14].

La testimonianza di Paolo, nelle parole di Rossé, ne chiarisce la portata: «Gesù crocifisso è diventato il centro del suo annuncio, della sua esistenza (cfr. Gal 3,1; 6,14 ecc.) e della sua riflessione teologica (1 Cor 2,6.12.16). Lo può dire alle sue comunità anche in modo provocatorio, affermando di "*non sapere altro in mezzo a voi, se non Gesù Cristo, e questi crocifisso*" (1 Cor 2,2)»[15]. Si chiede dunque Rossé:

> «Se Dio ha concentrato la Sua presenza salvifica definitiva nel Crocifisso, cioè là dove nessun uomo e nessuna religione Lo cerca, allora il Crocifisso è la manifestazione di un amore divino capace di essere dove, per l'uomo religioso, non c'è Dio. Non è proprio questo il carico rivelativo del grido d'abbandono?»[16].

Nelle ultime parole di Cristo: «*Elì, Elì, lemà sabactàni*?» non c'è solo l'abbandono da parte di un Altro, ma se il Figlio è consustanziale al Padre, è l'abbandono di sé da se stesso e l'abbandono è la sofferenza infinita di non sapere più nemmeno se il sacrificio abbia un senso, solo in tal modo il sacrificio è integralmente attraversato: dono, puro donarsi?

Pensare dunque, sulle tracce della croce, significa offrire a Dio, donare senza riserve «la realtà più nobile che l'uomo possiede, la sua mente?»17, e "lasciarsi condurre" senza cercare inutili punti di fuga o compensazioni? Per similitudine siamo più vicini a quella che Agostino chiamava la *regio dissimilitudinis*, la regione della non somiglianza - non descrivibile con l'apparato di rappresentazioni miste a concetti di cui ci serviamo abitualmente - che all'ἀπορία. Le parole della Lubich - citate da Coda - sembrano aprire proprio questo abisso:

---

11 - Cfr., Ivi, p. 252.

12 - Cfr. S*ermone 117.3.5,* in Agostino di Ippona*, Testo latino, su augustinus.it;* PL 38, 663.

13 - Cfr. Tommaso, *Le Questioni disputate*, Vol. 9, *La potenza divina*, questioni 7 c. 5, ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2003.

14 - P. Coda, Ναὶ ἐν αυτῷ γέγονεν, in M. Martino, *D'improvviso. La via del "non" a partire da Platone*, Città Nuova, Roma 2020, p. 155.

15 - G. Rossé - P. Coda, *Il grido d'abbandono,* cit., p. 30.

16 - Ibidem.

17 - G. M. Zanghì, *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008, p. 21.

> «Gesù Abbandonato, perché non è, è. Noi siamo, se non siamo. Se siamo non siamo. Dobbiamo esser "spensierati" perché figli di Dio. I figli di Dio non hanno pensieri. Solo quando non avremo pensieri, la nostra mente sarà tutta aperta e riceverà costantemente la Luce di Dio e sarà canale. Così dobbiamo essere senza volontà per aver la capacità della volontà di Dio. E senza memoria per ricordare solo l'attimo presente e vivere "estatici" (fuori di noi). Senza fantasie per vedere il Paradiso anche con la fantasia, ché il Paradiso è il Sogno dei sogni»[18].

La croce non indica ne promette l'esaustività di ogni possibile significato ma consegna l'invito nella domanda: nel «[…] grido d'abbandono è avvenuto l'incontro tra i due estremi: tra l'uomo lontano da Dio, e il Dio che rivela il suo vero volto di Padre e accoglie l'uomo nella sua intimità comunionale. Mistero di salvezza»[19].

---

18 - G. Rossé - P. Coda, *Il grido*, cit., pp. 362-363.

19 - Ivi, p. 115. Particolarmente significativa la parola "mistero" usata da Rossé, affine, mi pare, al senso che lo stesso Zanghì gli attribuisce: «Il mistero è tutto dalla parte "dell'oggetto", di cui il conoscente non riesce a esaurire le dimensioni, le profondità, lo stesso esserci. Il problema è tutto dalla parte del "soggetto", che proietta sull'oggetto – e riducendolo ad esse – le sue limitate capacità di visione», G. M. Zanghì, *Notte della cultura europea*, Città Nuova, Roma 2007, p. 13. Altrove scrive -sempre a proposito del "mistero"-: «Per mistero intendo la Dimensione dalla quale nasce la parola dell'uomo ma che la parola dell'uomo non può dire. Dimensione che avvolge l'uomo, lo trascende mentre lo penetra totalmente, e che l'uomo esperimenta anteriore a se stesso, non originata da lui e nella quale, invece, egli si trova originariamente dato a se stesso. In questo mistero l'uomo si trova esistente. Ed è affidandosi al mistero, e sempre all'interno di esso, che l'uomo può cercare di comprendere la sua esistenza. Se infatti esistere vuol dire "emergere da altro" (*ex-sistere*), il mistero è la Dimensione ultima dalla quale l'uomo emerge, senza mai distaccarsene in modo assoluto: restando, dunque, sempre in essa. La ragione è la capacità che l'uomo ha ricevuto, *nel mistero stesso* –e per la quale è uomo-, di illuminare, di comprendere l'esistenza nel mistero: capacità di *vedere*, prima ancora che di raffigurare. Il mistero, nell'intelligenza che vede, ha dunque l'iniziativa sull'uomo: lo fa esistere, lo guida nella comprensione dell'esistere, gli fa sperare una clarificazione sempre più ampia, anche se storicamente mai totale, del mistero stesso e dell'uomo in esso». G. M. Zanghì, *Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 11-12.

RECENSIONE

Paradise: Reflections on Chiara Lubich's Mystical Journey, edited by Don Mitchell

New City Press, 2020.

Courtesy of the author, Donald Mitchell (Purdue University), we reproduce the Introduction to the recent volume, published in the United States for the centenary of Chiara Lubich's birth. Alongside a Foreword by Peter Casarella (Duke Divinity School) and a Preface by Piero Coda (Sophia University Institute), it explains the genesis and context of the various contributions that make up the volume. The Introduction thus provides an articulated and broad framework for the spiritual, theological and socio-cultural extent of the charism of unity.

Keywords: Charism of unity - Mysticism - Culture of unity - Abbà School - Dialogue

Introduction

When just a young woman in her twenties, Chiara Lubich, founder of the Focolare Movement—also known in the Catholic Church as the Work of Mary—had been meeting with a group of young women in Trent as the leader of the local Franciscan Third Order. Then, during World War II, their city was heavily bombed. During the air raids she and her companions would go to the shelters carrying only a book containing the four gospels. In pauses between the bombings, they began to live what they found in the gospels by serving the wounded, the poor, and the displaced. Others joined them in what came to be a new way of life based on a charism Chiara was receiving, a way that became the spiritual life of the Focolare. After the war, living together in a simple apartment, they continued their work. During the summer of 1949 their bishop recommended that they go to the Dolomites to rest for few months. During that time in her early life, Chiara experienced a mystical period that later came to be called "Paradise '49." Throughout that summer and afterward until 1951, she wrote about her mystical experiences in her journal.

In 1990, the German bishop Klaus Hemmerle, a well-known theologian, worked with Chiara to establish the Abba School, which until her death in 2008 met with Chiara to study the Paradise '49 texts. The name for this group comes from the word Chiara prayed in 1949 that began her mystical experiences. Eventually, as the members realized that the mystical experiences of Paradise '49 had implications for many fields other than spirituality, the Abba School grew to include twenty-four scholars from a range of disciplines: theology, philosophy, the social sciences, economics, mathematics, psychology, and the arts. The Abba School has published its studies in books and in the Italian-language journal, *Nuova Umanità* (http://www.rivistanuovaumanita.it).

In November 2010, scholars from around the world met at the Focolare conference center on the grounds of the Papal Palace in Castel Gandolfo for the Abba School's international conference for academics. A group of us took this opportunity to discuss the possibility of founding an English-language journal for articles related to the mystical writings of Chiara Lubich. Scholars who research and publish in English, as well as the leaders of the Abba School itself, welcomed the idea. During 2011, a staff of editors and an editorial board was established to publish an open-access academic journal: *Claritas: Journal of Dialogue and Culture.* I was chosen to be editor and it was published at Purdue University, where I was a professor.

The first issue came out in 2012, and the final issue at Purdue University was published in 2019. The articles in this book come from those issues of *Claritas*. In 2020, the journal moved to Sophia University Institute, a Pontifical university located on the grounds of Loppinao, Italy, the Focolare's school of formation. The articles are organized into six sections.

The Mystical Experience of Chiara Lubich: Paradise '49

The first section presents articles concerning the mystical experiences of Chiara Lubich. It contains a contextualizing article, two of Chiara Lubich's presentations of her experience of Paradise, and a biblical commentary of her experience. "Contextualizing Paradise '49" introduces readers to Chiara Lubich's talks about her mystical experience that began during the summer of 1949 and continued to 1951. The authors are Giuseppe Zanghì, Piero Coda, Judith Povilus, and myself. Zanghì, Coda, and Povilus are all members of the Abba School. The essay locates Lubich in the history of Christian spirituality. Then, by examining her letters, it explores the history of her spirituality from the founding of the Focolare in 1943 to the summer of 1949. Finally, it looks at the text of the 1961 talk in order to help clarify the meaning of Lubich's experiences.

"Paradise '49 (1961)" is a translation of Lubich's remarks about those mystical experiences that began during the summer of 1949. This talk was presented at Oberiberg, Switzerland, on the Feast of St. Paul, June 30, 1961. "Paradise '49 (1969)" was published for the first time recently in Italian. It is her second presentation about her experience, this time to members of the Focolare in Rome. She clarifies some of the statements she made in 1961.

In "Entry into the Paradise of '49 and Biblical Revelation," Gérard Rossé explores some of the beginning passages from Lubich's 1961 talk about Paradise '49. Rossé seeks to explain these passages in the light of biblical revelation, in particular Pauline and Johannine theology. He focuses on two aspects: The first concerns how living the Word of God led up to Chiara's experience. The second concentrates on what she wrote about the special circumstances in which the mystical experience began, particularly the "Pact" she made with Igino Giordani, a noted Catholic writer and politician. This section of the essay serves to introduce the second sets of essays, which focus on this Pact.

The Pact and Paradise '49

The second section includes Chiara Lubich's talk concerning her Pact with Igino Giordani in 1949, a Pact that opened the door to Paradise '49. In sections 19-38 of this document, Chiara tells of Giordani's arrival in the mountains near Trent and

how his request to take a vow of obedience to her led to making a pact of unity together when they would receive the Eucharist on the following day. This pact led to Chiara's first mystical experience of the Trinity, which she shared first with Giordani and then also with her other companions. Her companions joined Chiara and Giordani in the pact. This pact led them all into a new relationship of unity, the collective birth of what Chiara called the "Soul." The final sections (38-42) describe the very first moments of what they experienced collectively as the Soul when together they felt they were entering the life of the Trinity.

In "Going from the Pact to the Soul: Exploring a Metaphysical Journey," Anna Pelli explains how the Pact led to something new: the Soul. Chiara describes the Soul as "the bond between us," the "space" where the multiplication of the one and the unification of the many is actualized. This article explores the conceptual development of thought about this issue. Pelli looks at the One-many relationship emblematic of the cultural and spiritual history of the West. Tracing its development from the pre-Socratics then to Plato, Nicholas of Cusa, and Leibniz, Pelli arrives at Lubich's contribution based on Uni-Trinitarian Love, the intimate mystery of God.

Implications of Paradise '49 for Theology

In the third section, noted scholars address the theological implications of Paradise '49. It begins with two articles by Piero Coda. The first is entitled: "Chiara Lubich and the Theology of Jesus: The Trinity as Place, Method, and Object of Thinking." By outlining the variety of forms theology takes, Coda illustrates how the key to knowing God theologically is by participation in Jesus' knowledge of God. By exploring scripture and theological tradition, Coda argues that, for all its advances, the modern theological method must regain awareness of participating, through Christ, in God's self-knowledge. Coda also presents the charisms, the different gifts of the Spirit throughout history, with particular attention upon Chiara Lubich's charism of unity. He explains how this charism, via the experience of humans united in God, provides a participatory knowledge of God in which knowing and loving coincide. This participation has a variety of significant consequences. Coda then turns to the basis for this knowledge, namely, the forsakenness of Christ upon the cross, to show how the crucified intellect goes beyond its natural limitations to share in the intellect, the mind (*nous*), of Christ. Coda concludes by pointing out the implications of this way of knowing for theological practice and suggests possibilities for a fresh approach that respects contemporary needs.

In his second article, "A Charism in History as a View from the Center," Coda provides an "interpretative key" for understanding Chiara Lubich's charism. Like all

charisms, its light illuminates the revelation of the Word made flesh in ways that guide and enrich all humanity. Chiara's charism, Coda argues, provides a convergent guide that includes all cultures for the mutual enrichment of humankind. Since we live in a bewildered, wounded, and fluid world today, Chiara's charism, light coming from the darkness of World War II, has its center in the hidden wound on Christ's soul when he cried, "My God, my God, why have you forsaken me?" The author points out that this is not a center to be looked upon, but from which to observe the world in order to help all persons find themselves in mutual relatedness—each as gift for the others on the pattern of the Trinity.

Coda's third article is entitled "God and Creation: Trinity and Creation out of Nothing." Using the fundamental and specifically Christian theological stance that begins from *creatio ex nihilo*, the author shows how Chiara Lubich, on the basis of her charism of unity, develops an original understanding of the creation event in which God gives being to nonbeing, constantly creating historically and preserving in being what is created, and, at the same time, making what is created evolve. This understanding is based upon reading creation out of nothing in light of a radical understanding of divine love that, as a result of its own dynamic, is both One and Three. This vision of reality implicitly contains a Trinitarian metaphysics that reinterprets the *vestigia trinitatis* in creation and gives a fresh understanding of creation's vocation to share in the divine life.

Coda's fourth and final article, "Creation in Christ and the New Creation in the Mysticism of Chiara Lubich," expands upon the meaning of "creation out of nothing" from the point of view of a Trinitarian ontology of love. He focuses more precisely upon creation in Christ, taking a closer look at the "new creation" in Christ crucified and risen and at our participation in it.

The next article in this section, by Thomas Norris, is "Creation in Christ and the New Creation in the Mysticism of Chiara Lubich." Norris points out that charisms lie at the root of great spiritualities, and great spiritualities not only provide ways of living the gospel in harmony with the tradition of the church but also inspire and renew cultures. Chiara Lubich and her companions made many discoveries under the bombs that pulverized Trent between 1943 and 1945: God-Love, the pearl of the gospels in the new commandment, and the reality of Jesus' presence among those united in his name. This article reflects on the insights that those discoveries provide for a Trinitarian ontology centered upon relationship.

The fifth article in this section is David L. Schindler's "The 'Yes' Under Every 'No.'" Based upon the charism of Chiara Lubich, this article proposes that in all those places and ways in which the world, at least on its surface, appears to be saying "no," we must penetrate to the "yes" that is straining to come out into being.

In the last article in this section, "The Virgin Mary, Creation, Incarnation, and Redemption: From the Church Fathers to Chiara Lubich," Brian K. Reynolds discusses a series of texts in "Paradise '49" regarding the Virgin Mary. After discussing Mary as *Theotokos* and the *Desolata,* he considers Lubich's mystical vision of Mary in relation to the Trinity, humanity, and creation. He shows how Lubich partakes entirely in the tradition of the Church Fathers, then argues that Lubich's insights add something new, particularly with regard to understanding the relationship between Jesus's cry of forsakenness on the cross and Mary's desolation as she participates in the agony of her Son and assents to the loss of her divine motherhood. Reynolds argues that Lubich's new understanding of these events has implications for a variety of doctrinal matters concerning Mary. But more important than this, he claims that Lubich shows how in her desolation Mary most fully mirrors the *kenosis* at the heart of the perichoretic relations of the Trinity, providing a model of how we may live Trinitarian love on earth in the renewal and transformation of creation.

Implication of Paradise '49 for Biblical Studies

The next section contains a four-part series of articles on the significance of Chiara's mystical experience for biblical studies. In this series, Gérard Rossé, a biblical scholar and member of the Abba School, presents similarities between Paradise '49 and the Letter to the Ephesians, with particular focus on the themes of God, Christ, the Word, ecclesiology, faith, and ethics. The first article, "Revisiting Chiara Lubich's Paradise '49 in Light of the Letter to the Ephesians." begins with the proposition that genuine Christian mysticism and the thought it produces is never separated from faith. Rather, it produces a faith lived with greater clarity and intensity. This forms the basis for comparing the Letter to the Ephesians with some of Lubich's notes on her contemplative experience in 1949. Her mystical experience, Rossé emphasizes, was born from an experience of communion, of church. In a personal way, Chiara lived the reality of church in its profound identity with the Body of Christ. This reality can be described as participation in the Trinitarian life of God by being inserted into the Son's relationship with the Father. This study is particularly significant given that the principal concern of the Letter to the Ephesians is the identity of the church and its vocation to unity.

Rossé's second article, "Revising Chiara Lubich's Paradise '49 in Light of the Letter to the Ephesians: Divine Adoption and Divine Design," explores the initial blessing of divine adoption as children of God in Christ as expressed in Ephesians and in Chiara's Trinitarian experience of adoption in the design of God. Rossé then discusses how the divine design is fulfilled according to a Trinitarian dynamic in both Ephesians and Chiara's experience. Finally, he looks more deeply into the

source of this design, namely, the glory of God from which everything radiates and to which everything converges as it is expressed in Ephesians and in Chiara's Trinitarian-ecclesial-cosmic vision of the light and splendor of Divine Love. Rossé concludes that in this glory or splendor within the heart of the Trinity itself divine adoption is fulfilled.

In the third article of the series, "Revising Chiara Lubich's Paradise '49 in Light of the Letter to the Ephesians: The Holy Spirit, the Son of God, and the Cosmos," Rossé focuses on the Holy Spirit, the Risen Christ, the church, and the cosmos. The Holy Spirit is seen as creating the conditions for unity between persons in the church and throughout the cosmos, according to the pattern of the Trinity that shows the "mothering face of God." The Risen Christ is presented in his cosmic dimension, bringing creation to its eschatological recapitulation, a "marriage of the Uncreated and the created." The Risen Christ is presented in terms of his upward movement to the church's fulfilment (*pleroma*) in God, bringing humankind and all creation into its fullness of life.

The fourth and final article is "Revisiting Chiara Lubich's Paradise '49 in Light of the Letter to the Ephesians: Jesus Forsaken, the Church, and Agape-Love." Rossé explores these three themes. First is the meaning of the death of Jesus Christ on the cross for the church, humanity, history, and the cosmos. He then turns to the mystical writings of Chiara Lubich about Jesus Forsaken's role in the life of the Christian, the church, and the destiny of humanity and creation. Second, Rossé reflects on the understanding, found in Ephesians, of church as the Body of Christ brought about by the cross, by which new human persons are transformed and fulfilled in Christ. He explores Chiara Lubich's collective experience of being a cell of the church, and of living both Mary and Jesus to further the mission of Christ in the church and the world. Finally, Rossé explores the role of love— *agape*—both in Ephesians and in Chiara Lubich's spirituality of unity.

Implications of Paradise '49 for Humanity and the Church

The fifth section explores the implications of Chiara Lubich's experience of the Trinity for humanity and the church. In the first article, "Towards an Understanding of the Human Person According to the Mystical Experience of Chiara Lubich in the Paradise of '49," Callan Slipper maintains that the category of the person is a pillar of Chiara Lubich's experience and thought. It is fundamental to the philosophical and theological anthropology at the basis of the culture that is in the process of developing from her inspiration. To understand this category, however, it is necessary to see the person in the context of the whole architecture of her thinking. Looking at Lubich's experience of Paradise of '49, Slipper outlines this architecture in four sections. He begins with an overview of created reality in relation to uncre-

ated reality, showing how all things are the creaturely expression of Trinitarian Love. Then he looks at the specific characteristic of humanity that recapitulates creation and lives in a personal manner. Next, he demonstrates how this specific characteristic is focused in Mary the Theotokos, the perfect example of a human person. This leads, finally, to presenting how the individual person is fulfilled when human persons together partake of the presence of Jesus among them.

The second article, also by Callan Slipper, is entitled "Towards a New Kind of Cognition." Using a phenomenological and interdisciplinary approach, he offers insight into the experience of cognition and provides a basis for understanding it within the context of human development. Based upon a schematic outline of childhood development, the article presents three modes of human cognition. These modes are then examined from an evolutionary perspective to show how human cognition, from the arrival of representational thought, has developed under the influence of culture more than of biology. This provides instruments for understanding the patterns of cognition within Lubich's text "Look at All the Flowers," showing its historical continuity with other forms of cognition and indicating the significant new elements that it contains.

Slipper's article provides a basis for the third item in this section, Chiara Lubich's "Look upon All the Flowers." This article includes an introduction that deals with the setting, a presentation about the text itself, and its implications. The introduction is followed by "Look upon all the Flowers," dated November 6, 1949.

The fourth article is Jesús Morán's "Transferring Self to Other: Radicalizing Human Being." This article begins by recounting recent developments in philosophical anthropology that provide background for understanding the key elements concerning what it is to be human that underlie "Look upon all the Flowers." Morán begins by examining self-transcendence, noting how Chiara Lubich's context of mutuality, her reciprocal transfer of self to the other, is a shift from the starting point of previous spiritualities. He then looks at the metaphysical structure that supports this way of being and explores three core categories: transcendence, relationality, and corporeality. These underpin relationships according to the pattern of the Trinity that take people beyond individual relationships, and at the same time beyond their mutual relatedness.

The fifth article, by Hubertus Blaumeiser and Brendan Leahy, is "When the Tree has Blossomed Fully: Reflections on the Church." The authors discuss "Look upon All the Flowers" as a seminal text and suggest that the Second Vatican Council's vision of the church can be realized through mutual personal relationships that reflect the very life of the Trinity. The model of such relationships, and therefore of the Christian community and of the church itself, is Mary at the foot of the cross, who "lost" God with her for the God who is present in every human being. "Look

upon All the Flowers" demonstrates how that Marian profile can be lived out individually, in local communities, and in the church so as to generate living cells of the Mystical Body, renewing both church and society.

Implication of Paradise '49 for Society and Culture

This section contains five articles. The first, by Maria Voce, is "The Charism of Unity in Dialogue with Contemporary Culture and the Paradigm of Fraternity." Voce begins by asking: Does Chiara Lubich's charism of unity have something to say to contemporary culture? She presents Lubich's experience of unity and her vision for contributing to a more united and peaceful world based on Paradise '49. Voce presents the difficult cultural situations in Europe and Latin America and the positive social, economic, and political changes that have recently taken place as well as the challenges that remain. She presents Lubich's 1998 visit to Latin America that led her to propose an international interreligious and intercultural "360 degree dialogue" based on fraternity. Voce explains what fraternity meant to Lubich in the history of her own experience, in the Focolare spirituality of unity, and how it can be a paradigm for cultural development that addresses the challenges of the global community today.

The second article, by Antonio Maria Baggio, is "Love of all Loves: Politics and Fraternity in the Charismatic Vision of Chiara Lubich." Baggio presents the original meaning that Chiara gave to fraternity based on her mystical life. He points out that there is a "logic" of fraternity that arises from her Trinitarian experience. While the concept of fraternity is found in the scriptural and religious background of the Christian faith, Chiara's thought on fraternity is expressed in the context of the Focolare's social outreach, such as in the Movement for Unity in Politics and the Economy of Communion. Baggio proposes that Chiara's notion of fraternity, given its universal human dimension as well as its religious affiliations, is relevant to all societies and cultures.

The third article is Luigino Bruni's "The Economy of Communion: A Project for a Sustainable and Happy Socioeconomic Future." Bruni begins by presenting a picture of today's global economic changes and the issues that have arisen as a consequence: the widening inequality and income gap, as well as the greater correlation between inequality and quality of life than between income (GDP) and quality of life. Inequality, he argues, is a major obstacle to socioeconomic development. Therefore, companies need to expand their range of action to include social and community activities as opportunities for enhancing economic success and the well-being of employees and of the community. Bruni then turns to the Economy of Communion founded by the Focolare, giving its background and its approaches to healing poverty through relational community changes and concrete productive in-

clusion. As a consequence, workers are partners and thus happier and more effective citizens. Bruni concludes with reflections on the nature and purpose of communion formed within business and community life.

The fourth article, by Bernhard Callebaut, is "Economy of Communion: A Sociological Inquiry on a Contemporary Charismatic: Inspiration in Economy and Social Life." Callebaut asks: Is Chiara Lubich's initiative, the Economy of Communion (EoC), an example of a "sudden invention" in the field of the economic activity? EoC, proposed by Lubich, does have some charismatic aspects. Her initiative brings together two functions of society: the economic and the social, symbolically represented by the figures of the entrepreneur and the poor. Callebaut relies on the interpretive framework of Max Weber and his analysis of charismatic leadership, as well as other authors working directly on the relationship between economy and charism. Ultimately, this article discusses the relevance for the contemporary world of the input EoC gives not only at the level of the economic rationality, but to a "culture of communion."

Implications of Paradise '49 for Interreligious Dialogue

The first article in the final section is Donald W. Mitchell's "The Mystical Theology of Chiara Lubich: A Foundation for Interreligious Dialogue in Asia." Mitchell begins with the assumption that Chiara Lubich received a charism that is embodied in her spirituality of unity and that the Trinitarian source of this gift was revealed in the mystical experience of "Paradise '49." The first part of the article reflects on the charism of Chiara's spirituality of unity as lived out in interreligious dialogue. The second part reflects on what has been published about Chiara's mystical illuminations, which Mitchell believes can serve as new sources for dialogue with the East Asian traditions of Buddhism and Confucianism. In the third and final section, he presents his views on how such a dialogue could contribute to a more global Catholic philosophy.

The second article, also by Donald W. Mitchell, is entitled: "Dazzling Darkness: Buddhism and Chiara Lubich's Mystical Writings." Mitchell begins by presenting two experiences of what he terms "dazzling darkness," one in a Christian context and the other in a Buddhist context. He then proposes an explanation for the experience in the context of Buddhist traditions in India and China. In so doing, he connects darkness to suffering and light to Nirvana and Buddha-nature. He then turns to the mystical writings of Chiara Lubich to propose an explanation for the Christian experience and its relation to suffering and the luminosity of God in suffering through Jesus Forsaken. In discussing Lubich's writings, Mitchell also explores her experiences of the relational arising and mutual indwelling of all beings, and the indwelling of the light and love of God in the darkness of suffering. He then com-

pares these insight to the experiences of Buddha-nature, dependent arising, mutual indwelling, and the identity of Nirvana and suffering in Buddhism.

In the third article, "Christian and Hindu Dialogue on the Charism of Unity," Cherylanne Menezes provides an historical introduction to Chiara Lubich and the Focolare Movement's work in interreligious dialogue, with special attention to Christian-Hindu dialogue. It introduces the various personalities and encounters, as well as the spirit that informs this unique experience of dialogue. It makes particular use of Lubich's diary entries that recount her own discovery of dialogue as "one of the most beautiful expressions of love." At one point, Menezes discusses how Chiara shared some of her experiences from Paradise '49 with Hindu scholars, and their positive response from a Hindu point of view. Finally, Menezes introduces the innovative and fruitful experience of Christian-Hindu symposiums organized between Indian scholars and those associated with the Focolare Movement in India.

The fourth article is Roberto Catalano's "Spiritual Friendship and Interreligious Dialogue: The Experience of Chiara Lubich and Nikkyo Niwano." Catalano introduces the spiritual friendship between Chiara Lubich and Rev. Nikkyō Niwano, founders and longtime presidents, respectively, of the Focolare Movement and of the Risshō Kōsei-kai. The two movements, though founded in completely different geographical, social, and religious contexts, developed strong ties and collaborations based on friendship and dialogue. Catalano also evaluates the role each of the two spiritual leaders played with respect to their religious experiences.

In the final article, "A Buddhist-Catholic Dialogue of Life in Japan: Finding Shared Values for Global Collaboration for the Common Good," Cinto Busquet analyzes the global dialogues between members of the Risshō Kōsei-kai and the Focolare Movement. This unique relationship, Busquet points out, is founded on friendship and a deep spiritual unity based on their own scriptural and spiritual foundations. From their dialogues of life and collaboration these Christians and Buddhists have discovered common values based on worldviews that, in some cases, are quite different. Their shared values have provided the basis for their interreligious projects that seek solutions to the global issues we all face today.

DONALD W. MITCHELL
Professor Emeritus of Asian and Comparative Philosophy, Purdue University
dmitch@purdue.edu

INDICI SOPHIA 2020

INDICE GENERALE

EDITORIALE

CLEMENZIA A.	Hegel e la religione rivelata tra compimento e superamento del moderno	pp.	7-9
MARTINO M.	Hegel e la religione rivelata tra compimento e superamento del moderno	»	7-9
ARGIOLAS G.	Chiara Lubich. Le implicazioni teoretiche di un carisma	»	153-156

SAGGI

APPEL K.	Dio alla fine del linguaggio. Riflessioni su Dio visto da Hegel	»	95-111
BORGHESI M.	La comunità e il nemico. Teodicea e teologia politica in Hegel	»	67-80
CALLEBAUT B.	Un cristianesimo "fuori rango, senza uscire dai ranghi". Un'analisi del dialogo interreligioso in Chiara Lubich e nei Focolari in chiave sociologica	»	249-262
CODA P.	Su ciò che di «autenticamente teológico» resta da pensare pro-vocati dal pensiero di Hegel	»	11-26

CODA P.	Le quattro tappe del "viaggio mistico" di Chiara. Per una fenomenologia dell'esperienza cristiana propiziata dal carisma dell'unità	pp.	153-183
DONA' M.	Hegel e la Trinità	»	39-54
GILLET F.	Il grido d'abbandono di Gesù, manifestazione dell'aspetto materno dell'Amore	»	263-276
MARTINO M.	Il volo della civetta e il canto dell'allodola. Note sulla libertà in G.W.F. Hegel	»	55-66
MOSCHINI M.	I "preliminari" del pensiero hegeliano. Una proposta interpretativa	»	81-94
MORÁN J.	Chiara Lubich y la experiencia de la claritas entre mística y metafísica	»	182-202
PORRINO G.M.	Il kābôd e la claritas. Percorsi biblici fondanti l'esperienza mistica di Chiara Lubich	»	203-216
POVILUS J.	Parts and Participation in the Mystical Experience of Chiara Lubich from the Perspective of Mereology	»	277-291
ROSSE' G.	L'ecclesiologia in Chiara Lubich	»	217-231
RONDINARA S.	La natura mistero d'amore. Il contributo di Chiara Lubich alla comprensione della realtà naturale	»	233-247
VITIELLO V.	ΕΡΧΕΘΑΙ ΩΡΑ ΚΑΙ ΝΥΝ ΕΣΤΙΝ: "Nel giorno spirituale della presenza"	»	27-39

CATTEDRE DI SOPHIA	Dottorato h.c. in Cultura dell'Unità a P. J.C. Scannone S.I.		
CODA P.	Conferimento dottorato h.c. a P. J.C. Scannone S.I.	»	294-297

SCANNONE J. C. L'ontologia dell'unità ripensata a partire dalla fede trinitaria pp. 298-308

FORUM Teologia e filosofia in dialogo con Klaus Hemmerle

DONA' M. Il sacro e la catastrofe del pensiero. Annotazioni su *Il sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del sacro* di Klaus Hemmerle » 112-126

VITIELLO V. La verità come testimonianza. Klaus Hemmerle e il rapporto tra filosofia e teologia » 127-134

CODA P. Che cos'è pensare tra filosofia e teologia? » 135-141

FORUM Intorno al saggio "Il grido d'abbandono. Esegesi, teologia, mistica" di Gérard Rossé e Piero Coda

CLEMENZIA A. La contemporaneità dell'Evento e il cammino della storia » 310-315

MARTINO M. Il grido d'abbandono e il pensare » 316-320

RECENSIONE

MITCHELL D. *Paradise: Reflections on Chiara Lubich's Mystical Journey*, edited by Don Mitchell (New City Press, 2020) » 321-333

INDICE DEGLI AUTORI

A

APPEL K. — Dio alla fine del linguaggio. Riflessioni su Dio visto da Hegel — pp. 95-111

ARGIOLAS G. — Chiara Lubich. Le implicazioni teoretiche di un carisma — » 153-156

B

BORGHESI M. — La comunità e il nemico. Teodicea e teologia politica in Hegel — » 67-80

C

CALLEBAUT B. — Un cristianesimo "fuori rango, senza uscire dai ranghi". Un'analisi del dialogo interreligioso in Chiara Lubich e nei Focolari in chiave sociologica — » 249-262

CLEMENZIA A. — Hegel e la religione rivelata tra compimento e superamento del moderno — » 7-9

CLEMENZIA A. — La contemporaneità dell'Evento e il cammino della storia — » 310-315

CODA P. — Su ciò che di «autenticamente teológico» resta da pensare pro-vocati dal pensiero di Hegel — » 11-26

CODA P. — Che cos'è pensare tra filosofia e teologia? — » 135-141

CODA P. — Le quattro tappe del "viaggio mistico" di Chiara. Per una fenomenologia dell'esperienza cristiana propiziata dal carisma dell'unità — » 153-183

CODA P. — Conferimento dottorato h.c. a P. J.C. Scannone S.I. — » 294-297

D

DONA' M.	Hegel e la Trinità	pp.	39-54
DONA' M.	Il sacro e la catastrofe del pensiero. Annotazioni su *Il sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del sacro* di Klaus Hemmerle	»	112-126

G

GILLET F.	Il grido d'abbandono di Gesù, manifestazione dell'aspetto materno dell'Amore	»	263-276

M

MARTINO M.	Hegel e la religione rivelata tra compimento e superamento del moderno	»	7-9
MARTINO M.	Il volo della civetta e il canto dell'allodola. Note sulla libertà in G.W.F. Hegel	»	55-66
MARTINO M.	Il grido d'abbandono e il pensare	»	316-320
MITCHELL D.	*Paradise: Reflections on Chiara Lubich's Mystical Journey*	»	321-333
MOSCHINI M.	I "preliminari" del pensiero hegeliano. Una proposta interpretativa	»	81-94
MORÁN J.	Chiara Lubich y la experiencia de la claritas entre mística y metafísica	»	182-202

P

PORRINO G.M.	Il kābôd e la claritas. Percorsi biblici fondanti l'esperienza mistica di Chiara Lubich	»	203-216
POVILUS J.	Parts and Participation in the Mystical Experience of Chiara Lubich from the Perspective of Mereology	»	277-291

R

ROSSE' G. L'ecclesiologia in Chiara Lubich pp. 217-231

RONDINARA S. La natura mistero d'amore. Il contributo di Chiara Lubich alla comprensione della realtà naturale » 233-247

S

SCANNONE J. C. L'ontologia dell'unità ripensata a partire dalla fede trinitaria » 298-308

V

VITIELLO V. ΕΡΧΕΘΑΙ ΩΡΑ ΚΑΙ ΝΥΝ ΕΣΤΙΝ: "Nel giorno spirituale della presenza" » 27-39

VITIELLO V. La verità come testimonianza. Klaus Hemmerle e il rapporto tra filosofia e teologia » 127-134



Sapienza di Dio che scende dal Cielo
e scienze dell'uomo che salgono dalla Terra
diventano "uno" al centro:
la mente di Gesù (1 Cor 2,16)
a tutti partecipata nel dono dello Spirito Santo