

IL CARISMA DELL'UNITÀ DI CHIARA LUBICH E LA SUA INCIDENZA ECUMENICA

Alcune riflessioni teologiche

1. UN «EVENTO» ECUMENICO

La figura e l'azione di Chiara Lubich, e del Movimento dei focolari che da lei è nato, nel panorama del cristianesimo contemporaneo – ma non solo –, costituiscono una realtà di grande importanza e novità. Solo il tempo e un serio approfondimento teologico, che sappia penetrare nella sua originaria intuizione spirituale e allo stesso tempo interpretare le implicazioni della prassi di vita ecclesiale che ne è scaturita, potranno offrirne adeguata valutazione. E questo vale anche e, almeno per certi versi, in modo privilegiato, per il suo specifico contributo al movimento ecumenico di questo secolo e – ne sono convinto per le ragioni che dirò – pure del futuro: perché forse in nessun altro campo come in quello dell'ecumenismo è emersa la portata profetica di questo carisma dell'unità che, attraverso Chiara Lubich, lo Spirito di Cristo nel nostro tempo ha donato alla sua Chiesa. Un grande carisma rappresenta una grazia che, attraverso la persona che la riceve e l'opera in cui s'incarna per esprimersi, conservarsi e trasmettersi diventando operante nella storia, è destinata a tutta la Chiesa e a tutta l'umanità.

La cronaca di alcuni significativi avvenimenti ecumenici che hanno visto Chiara, e il movimento da lei nato, come protagonisti, nonché la presenza più discreta ma quotidiana e fattiva di tanti membri del movimento – e a tutti i livelli – nella vita ecumenica del nostro tempo, insieme ad alcuni primi tentativi di

presentazione più organica, sono noti¹. Meno nota – probabilmente anche perché su di essa ancora poco ci si è soffermati sotto il profilo della riflessione teologica – è la novità di *metodo* e anche di *contenuto* che questo carisma implica e offre come proprio e originale contributo al movimento ecumenico: e cioè alle Chiese nella loro autocomprendensione e autorealizzazione e insieme nella loro reciproca proiezione in un processo di dialogo che non sia fine a se stesso, ma punti decisamente alla piena unità. È solo sapendo scoprire e cercando di capire *questa* novità che – a mio avviso – diventa chiaro tutto il resto e, in primo luogo, il fatto che la presenza e l'azione di Chiara e del Movimento dei focolari – pur con gli innegabili limiti che ineriscono alle cose umane e con quella necessità di un ulteriore approfondimento e di una maggiore esperienza che caratterizza un'Opera tutto sommato ancora giovane – rappresenti ormai un autentico «evento» ecumenico.

È sul tema della novità insita nel carisma dell'unità in prospettiva ecumenica, perciò, che intendo soffermarmi con queste poche e appena schizzate riflessioni. Mi sollecita a farlo, oltre tutto, la consapevolezza di quella responsabilità ecclesiale – e teologica – che K. Rahner esprimeva lucidamente in questi termini, soffermandosi a evidenziare la novità indotta dalla presenza dei carismi nella storia della Chiesa: «Bisogna imparare a vedere tali carismi allorché appaiono (...). Che i profeti siano proclamati santi quando sono morti e il loro carisma già riconosciuto ufficialmente, è cosa utile e buona. Ma quasi più importante è vedere tali carismi dello Spirito già al loro sorgere, affinché siano promossi e

¹ Per una prima conoscenza dell'ispirazione e dell'attività ecumenica di Chiara e del Movimento dei focolari ci si può rifare a due recenti lavori di tesi: quello di J.P. Back, *Il contributo dei Focolari alla koinonia ecumenica. Una spiritualità del nostro tempo a servizio dell'unità*, Città Nuova, Roma 1988 (dottorato svolto presso la Facoltà teol. dell'Università Lateranense) e S. Ferreira Ribeiro, *Il contributo di Chiara Lubich all'ecumenismo. Il cammino verso l'unità con il patriarcato ecumenico di Costantinopoli* (licenza svolta all'Istituto ecumenico «S. Bernardino» di Venezia). Per il loro carattere accademico, entrambi i lavori offrono anche un utile repertorio bibliografico, soprattutto per ricostruire le fonti del pensiero ecumenico di Chiara e del Movimento e le tappe storiche e le forme più importanti della sua prassi.

non soffochino nell'incomprensione e nell'inerzia spirituale»². Mi preme anche sottolineare sin dall'inizio che quando Chiara parla di «unità» si riferisce alla preghiera di Gesù al Padre nel cap. 17 del Vangelo di Giovanni nel suo significato teologico ed ecclesiologico più profondo e solo in un secondo momento, e di conseguenza, nel suo significato per il movimento ecumenico.

2. INCIDENZA ECUMENICA DI UNA SPIRITUALITÀ EVANGELICA

La prima dimensione che va teologicamente rilevata nel contributo di Chiara e del Movimento dei focolari all'ecumenismo è, perciò, quella più generale dell'incidenza che un carisma di intensa vita spirituale e di sequela evangelica ha sulla vita della Chiesa³. La spiritualità dell'unità provoca, in tutti coloro che vi aderiscono sinceramente e profondamente, una vera «*metánoia*»: non solo da una vita non cristiana o cristiana solo di nome, ma anche da una vita cristiana già vissuta a una più convinta e più radicata nel Vangelo di Cristo. A ciò va aggiunta la specificità – che oggi non è solo quella del Movimento dei focolari – di coinvolgere persone di ogni ceto e stato di vita, ma anche delle diverse Chiese e Comunità ecclesiali. Chi aderisce a questa grande corrente di rinnovamento spirituale è spinto ad andare al cuore del Vangelo e ad informare di esso la propria vita: personale, ecclesiale, sociale.

² K. Rahner, *L'elemento dinamico della Chiesa. Principi, imperativi concreti e carismi*, Morcelliana, Brescia 1974, p. 48.

³ Scrive Congar: «Ogni volta che noi progrediamo nel senso evangelico, facendo le cose in modo più perfetto, od ogni volta che cerchiamo di evitare quegli sbagli che sono stati fatti prima della scadenza fatale delle grandi roture, noi curiamo le ferite del corpo cristiano, diamo vita e vigore al movimento che lavora all'unità» (*Introduzione al Decreto sull'ecumenismo del Concilio Vaticano II*, in Garrone-Dumont-Congar, *La Chiesa. Le Chiese orientali. L'ecumenismo*, Ed. Paoline, Roma 1966, pp. 229-230). Per un inquadramento teologico dei nuovi movimenti ecclesiali mi permetto rinviare a *I movimenti ecclesiali. Una lettura ecclesiologica*, in «Lateranum», LVIII (1991), n. 1, pp. 109-144, e, in prospettiva ecumenica, *Ecumenismo e movimenti ecclesiali*, in «Lettera di collegamento» del Segretariato per l'ecumenismo e il dialogo della CEI, n. 20 (1989), pp. 25-30.

In forma molto discreta, ma anche molto incisiva, diventa così patrimonio sempre più diffuso in seno al Popolo di Dio (anche là dove non ci sono o sono pochi i cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali) quel rinnovamento spirituale che, secondo il Concilio, costituisce anche «l'anima di tutto il movimento ecumenico» (UR 8).

Già questo semplice fatto ha delle rilevanti conseguenze sul piano ecumenico: non solo – come ovvio – sul livello della consapevolezza e dell'azione personale, ma anche su quello propriamente ecclesiologico. Spontaneo è infatti, in chi intraprende – sotto l'influsso della grazia di Dio illuminata e attualizzata da un carisma – un cammino di conversione evangelica e di crescita spirituale, l'impulso a vivere e operare perché la propria Chiesa si impegni profondamente in un rinnovamento che la renda il più conforme possibile al disegno di Cristo. Essendo rimessa vitalmente in contatto – anche attraverso questi suoi membri – con la sua radice evangelica, ogni Chiesa è illuminata nelle sue caratteristiche, nelle sue vicende, nel suo sviluppo, nella sua vocazione in ordine alla volontà di Cristo per la sua Chiesa una e indivisa. Allo stesso tempo, poiché di fatto aderiscono alla spiritualità dei Focolari e s'impegnano nel cammino di comunione e di crescita in Cristo che essa offre, membri delle diverse Chiese e Comunità ecclesiiali, ne risulta che molti battezzati, partendo dalla specifica situazione ecclesiale in cui vivono, puntano insieme più decisamente verso un unico centro: la fedeltà *vissuta* al Vangelo di Cristo come suprema esigenza e criterio di autentica vita ecclesiale. Tutto questo, in verità, è proprio di ogni autentico «ecumenismo spirituale»: la spiritualità dell'unità non fa che attivarlo e approfondirlo in chi vi aderisce e anche in chi, in forme anche indirette, è raggiunto dal suo influsso.

Ma il «processo» di maturazione spirituale ed ecclesiale innescato dall'incontro e dall'accoglimento del carisma non si ferma qui. Riscoprire il proprio battesimo e la propria obbedienza a Cristo significa anche mettere a fuoco la necessità della piena unità tra tutti i cristiani come realtà costitutiva della fede e dimensione permanente della propria vita e azione ecclesiale. Vivendo in modo nuovo e più pieno l'appartenenza alla propria

Chiesa – sia essa la Chiesa cattolica, in cui «sussiste» l'unica Chiesa di Cristo (cf. LG 8; UR 3) e nel cui seno è nato il Movimento dei focolari, sia essa una delle altre Chiese e Comunità ecclesiali, in quanto possiede «elementi» o «beni» della Chiesa di Cristo, pur soffrendo dei limiti (cf. LG 15; UR 3) – si scoprono allo stesso tempo le ricchezze, la gioia e i frutti di quel tendere alla piena unità voluta da Gesù, che è intrinseco alla grazia battesimale. In modo paradigmatico – mi sembra – è ciò che è successo a Chiara stessa quando si è resa conto, venendo in contatto con fratelli e sorelle di altre Chiese e Comunità ecclesiali, della necessaria – eppure fino ad allora impensata! – conseguenza ecumenica di quell'esperienza di rinnovamento ecclesiale che, per grazia di Dio, aveva avuto inizio da lei nel mondo cattolico⁴. In questo senso, certamente, l'incontro con i fratelli e le sorelle delle altre Chiese e Comunità ecclesiali, anzi il movimento ecumenico stesso e l'estensione della coscienza ecumenica che esso ha provocato nelle diverse Chiese, ha rappresentato e rappresenta qualcosa di molto arricchente ed anzi essenziale per l'approfondimento della comprensione e della prassi del carisma dell'unità.

Infine – sempre sotto questo profilo ecclesiologico – c'è da notare un ulteriore elemento. Il fatto – già ricordato – che numerosi membri di Chiese e Comunità ecclesiali diverse dalla Chiesa cattolica, nel cui seno è nato il movimento, sentano una vera e propria chiamata a partecipare al suo spirito e alla sua vita – pur nei limiti che l'attuale situazione di vera ma «non perfetta» comunione (cf. UR 3) consente –, comporta, come ha avuto occasione di sottolineare alcune volte Chiara stessa, che i cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali che vivono la spiritualità del Movimento dei focolari condividano non solo il battesimo, la Scrittura, la fede trinitaria e gli altri elementi comuni, ma anche uno specifico carisma dello Spirito Santo, che

⁴ Si tratta del famoso episodio dell'incontro con alcuni luterani tedeschi: «fino al 1960 – scrive Chiara – essendo noi cattolici (...) si pensava che il movimento fosse nato da Dio per la Chiesa cattolica romana. Nessuno di noi pensava all'ecumenismo (i piani di quest'opera sono in Dio, non negli uomini); ma nel 1960 ci siamo incontrati con alcuni luterani...» (*Tutti siano uno: punti di spiritualità*, Città Nuova, Roma 1973, p. 20; *Scritti Spirituali/3*, Città Nuova, Roma 1979, p. 18).

ha il compito – come già sottolineato – di illuminare e attualizzare la propria fedeltà al battesimo e alla Parola di Dio nella prospettiva dell'unità⁵.

3. LA NOVITÀ DEL CARISMA DELL'UNITÀ E I SUOI CARDINI: «GESÙ IN MEZZO» E «GESÙ ABBANDONATO»

Quest'ultima osservazione ci invita a concentrare l'attenzione sulla specificità del carisma che Dio ha donato a Chiara e, per suo tramite, al Movimento dei focolari. Non basta, infatti, sottolineare che si tratta di una genuina spiritualità evangelica, né bisogna correre il rischio di stemperare o sottovalutare – dal punto di vista teologico e di prassi ecclesiale – il significato di una «spiritualità» in quanto tale nel processo di crescita della Chiesa verso «la piena maturità di Cristo» (cf. Ef. 4, 13): poiché un'autentica spiritualità della Chiesa è una presenza efficace e originale dello Spirito Santo nella storia. Per capire – essendo appunto aperti alla grazia sempre nuova e operante dello Spirito – un carisma che Dio dona alla Chiesa di Cristo, occorre, per quanto possibile, andare alla sorgente, là dove esso scaturisce nella sua freschezza e originalità.

⁵ Nel suo discorso al primo convegno internazionale degli evangelici luterani che condividono la spiritualità del Movimento dei focolari (Berlino, 12 settembre 1992), Chiara ha sottolineato: Dio «non si è accontentato, per lo spirito ecumenico divampato in questo periodo della storia, che i cristiani si sentano già uno per il battesimo che li accomuna tutti come figli di Dio e per altri elementi di unità che sono riemersi, ma ha mandato sulla terra un suo dono, un suo carisma che non ha come scopo di arricchire soltanto una Chiesa, ma è accolto come proprio da cristiani di tutte le Chiese; un carisma che unisce ancor più i loro cuori nell'unica fede che tutti abbiamo in Gesù Cristo, pur con quella differenza che sussiste» (in «Mariapoli», IX, n. 9, sett. 1992, p. 2; per una cronaca dell'importante avvenimento, cf. A. Boudre, *Essere vangeli viventi*, in «Città Nuova», XXXVI [1992], n. 19, pp. 27-31). Il 18 settembre 1993 si è svolta a Londra la prima giornata per gli anglicani del Movimento dei focolari.

Le persone di altre Chiese e Comunità ecclesiali che condividono la spiritualità del movimento sono circa 40.000, appartenenti a circa 200 Chiese e Comunità ecclesiali.

Chiara stessa – con la conferma dell'autorevole approvazione che le è venuta in campo cattolico in particolare da Paolo VI e Giovanni Paolo II, e dei riconoscimenti ricevuti in campo ortodosso⁶, anglicano⁷, luterano⁸, riformato e anche nel mondo siro-ortodosso e copto – definisce questo carisma «carisma dell'unità», soprattutto, come già ho accennato, nella prospettiva della preghiera di Gesù al Padre, del cap. 17 di Giovanni⁹. Con questa designazione si deve intendere una luce e una grazia dello Spirito Santo che, lungo il corso dei secoli, guida i discepoli di Cristo «verso la verità tutt'intera» (*Gv* 16, 13). Appositamente uso i termini «luce» e «grazia» per connotare il significato di «carisma», per intendere una particolare chiave interpretativa del Vangelo di Cristo (interna, è ovvio, al Vangelo stesso e da esso sprigionata per opera dello Spirito Santo) e un particolare impulso che abilita a

⁶ Basti pensare al patriarca Athenagoras I, con cui si è realizzato – attraverso molteplici contatti e dialoghi – un incontro per molti versi unico; ma anche al suo successore Demetrios I e all'attuale Bartolomeo I.

⁷ Con i primati Ramsey, Coggan e Runcie.

⁸ Dal Dr. Hermann Dietzfelbinger, già vescovo evangelico-luterano della Baviera (Germania) e presidente del Consiglio della Chiesa evangelica in Germania, al vescovo evangelico-luterano della Baviera Dr. Johannes Hanselmann, già presidente della Federazione luterana mondiale, al vescovo evangelico di Berlino-Brandeburgo Dr. Martin Kruse, già presidente del Consiglio della Chiesa evangelica in Germania.

⁹ Gli *Statuti generali* dell'Opera di Maria (designazione ufficiale del movimento) ne descrivono in questi termini il «fine specifico», esplicitandone – come per successivi centri concentrici – le conseguenti implicazioni: «L'Opera di Maria, nella fedeltà alla esperienza dello Spirito che ne ha guidato la fondazione e lo sviluppo, cerca continuamente di meritare, nella sua vita interna, il dono dell'unità, secondo la preghiera di Gesù al Padre: "Che tutti siano uno" (*Gv* 17, 21). Su questa base l'Opera:

– si impegna anzitutto ad operare per una sempre più profonda unità tra i fedeli della Chiesa cattolica;

– ed anche a stabilire con gli altri fratelli cristiani rapporti di comunione fraterna e di comune testimonianza, in tutti i modi possibili, in vista del ristabilimento della piena unità.

L'Opera mira inoltre:

– a conseguire, attraverso il dialogo ed attività di comune interesse con persone di altre religioni, l'unione in Dio, più profonda possibile, tra tutti i credenti, come via per far loro conoscere Cristo;

– a dialogare con le persone di buona volontà e ad operare insieme a loro per finalità comuni, così da rafforzare la fraternità universale su tutta la terra ed aprire il loro cuore a Cristo» (art. 6).

tradurla nella propria vita e in quella della Chiesa. In questo senso, anche nel carisma dell'unità vige quella dialettica di continuità e novità che caratterizza ciò che K. Rahner ha definito l'«elemento dinamico» della Chiesa. Egli – proseguendo il testo già citato – osserva giustamente che «il fattore carismatico è essenzialmente nuovo e sempre sorprendente. Naturalmente esso si trova anche in una misteriosa continuità interiore con quanto nella Chiesa precede, si inserisce nel suo spirito e nel quadro dell'elemento istituzionale. È tuttavia nuovo e indescrivibile, e al primo sguardo non si vede subito che tutto rimane nell'insieme della Chiesa. Spesso, infatti, è attraverso il nuovo che ci si accorge come il quadro della Chiesa fin dall'inizio sia più ampio di quanto non si fosse supposto fino a quel determinato momento»¹⁰.

Ora, qual è la novità che questo carisma fa «scoprire» come già esistente nel Vangelo? Per dirlo in una parola – col timore e col tremore che penso si addicano al parlare delle cose di Dio –: *una comprensione-attuazione nuova del mistero dell'unità di Dio in quanto partecipato dal Padre, in Cristo e per dono dello Spirito Santo, alla Chiesa.* Questa penetrazione carismatica – e perciò intellettuale-teologica ed esistenziale-ecclesiale allo stesso tempo – del mistero dell'unità nella sua dimensione teologico-trinitaria ed ecclesiologica ha la sua «chiave» d'interpretazione e di realizzazione in Gesù crocifisso e abbandonato. Con una bella immagine, Chiara descrive il contenuto del messaggio che Dio le ha affidato (cf. *Ap* 2, 7.11.17) per la Chiesa del XX secolo come racchiuso in una medaglia, che ha impressa su di una faccia la parola della croce (cf. *1 Cor* 1, 18) e dell'abbandono (*Mc* 15, 34; *Mt* 27, 46), sull'altra la suprema preghiera di Cristo al Padre, *ut unum sint* (*Gv* 17, 21), e che ha come «spessore» tutta la Scrittura. Il significato è trasparente: la Parola di Dio converge e si concentra nell'affir-

¹⁰ K. Rahner, *cit.*, p. 48. Quasi la stessa cosa ha detto H.U. von Balthasar: «Ci sono delle cose che lo Spirito Santo tutto a un tratto mette in luce, delle cose già note, ma sulle quali non si è mai veramente riflettuto. La storia della Chiesa lo testimonia. Prima di San Francesco nessuno avevo capito veramente la povertà di Dio e di Cristo. Non è una cosa secondaria, è un'apertura verso il centro. Ci sono altri santi, come Sant'Agostino: nessuno aveva visto l'amore di Dio in maniera tale prima di lui. Nessuno prima di Sant'Ignazio aveva compreso l'obbedienza di Cristo al Padre» (*Viaggio nel post-concilio*, in «Supplemento 30 giorni», nov. 1985, p. 47).

mazione della partecipazione per grazia alla vita d'Amore della SS.ma Trinità, che non solo è realizzata da Gesù «una volta per tutte» (*ephápax*), nel suo mistero pasquale di morte, risurrezione ed effusione dello Spirito, ma, con la configurazione a questo mistero attraverso il battesimo (cf. ad es. *Rm* 6, 3ss), deve dispiegarsi nella vita del discepolo e della Chiesa attraverso la prassi dell'amore reciproco e verso tutti sino alla piena unità in Cristo.

Tutto ciò – ed è quanto qui ci interessa, obbligandoci a tralasciare molte altre e avvincenti piste di riflessione che si dischiudono dinanzi a noi a partire da questo centro – ha un duplice e indivisibile valore: di *comprensione carismatica*, da un lato, di quella che – tanto per intenderci – possiamo definire l'«essenza del cristianesimo»¹¹; e, dall'altro, di «*metodo*» esistenziale per viverla. Ed è evidente che, essendo proprio l'unità il contenuto di questo carisma (non semplicemente la carità, come talvolta erroneamente si crede), la sua rilevanza ecumenica è decisamente importante. Ma prima di cercare di descriverla, almeno negli elementi più essenziali, è opportuno fermarsi ancora su di una considerazione. È ovvio – essendo elemento specifico dell'autenticità evangelica – che ogni spiritualità cristiana abbia al suo centro l'unità compresa in senso cristologico e, allo stesso tempo e inscindibilmente, trinitario. Ma occorre anche dire che, storicamente, l'asse di comprensione e di pratica attuazione di essa è stato sviluppato nella prospettiva prevalentemente «verticale» dell'unione della singola anima, in Cristo, con Dio-Trinità. Così, ad esempio, san Giovanni della Croce legge in questo contesto anche *Gv*. 17, 20-23¹². Ovvia-

¹¹ Lo esprime molto bene K. Hemmerle (teologo, Vescovo di Aachen in Germania, che in molti scritti ha descritto ed approfondito teologicamente la novità del carisma dell'unità): «nella Chiesa sboccia un carisma nel quale la sua origine e la sua essenza vengono in modo nuovo messe in luce, prendono una nuova forma, trovano una nuova possibilità di essere vissute. E questo carisma espande la sua luce e si inserisce nel contesto della teologia» (Prefazione a C. Lubich, *Dove due o tre...*, Città Nuova, Roma 1979, pp. 11-12).

¹² Cf., ad es., *Cantico spirituale*, A, 38, 3-4. Per un raffronto con la penetrazione da parte di Chiara della preghiera per l'unità di Gesù in chiave anche «orizzontale», cf. *L'unità e Gesù abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984, con l'importante prefazione di J. Castellano Cervera (di cui si segnalano numerosi articoli e voci di dizionari di spiritualità che inquadrono e presentano, in prospettiva storica e sistematica, il carisma dell'unità).

mente, l'unione con Dio presuppone l'essere Corpo di Cristo e, a sua volta, porta a perfezione misticamente l'unità con i fratelli e le sorelle cristiani.

La novità del carisma dell'unità – conforme, del resto, alla linea emergente nella spiritualità contemporanea, pur con diversità di accenti – è quella di coniugare in modo più organico, in linea con l'insegnamento scritturistico, unione con Dio-Trinità e, in Lui, unità «trinitaria» con i fratelli e le sorelle. In questa prospettiva, si tratta di una specifica spiritualità comunitaria, anzi, in senso più forte e originale ancora, appunto di una spiritualità dell'*unità* alla luce di *Gv* 17. Non penso sia un caso di fortuita coincidenza, il profilarsi nell'esperienza della Chiesa cattolica di oggi di movimenti spirituali comunitari e l'apparire della dottrina dell'ecclesiologia di comunione (*Lumen gentium*) e dell'antropologia di comunione (*Gaudium et spes*, in particolare nn. 22, 24, 38) insegnata dal Concilio Vaticano II. Direi anzi che l'ecclesiologia di comunione, di cui il Vaticano II illustra le conseguenze anche in campo ecumenico, trova in un carisma come quello dell'unità una luce che la illumina dal di dentro e una grazia che aiuta a tradurla in pratica: in una sorta di provvidenziale sinergia tra la dimensione istituzionale e quella carismatica della Chiesa, di cui è testimone tutta la storia del cristianesimo¹³.

Ma veniamo a «Gesù abbandonato» come chiave d'interpretazione e di attuazione dell'unità nella sua dinamica trinitaria. Non affronto il tema sotto il profilo esegetico, dogmatico o di teologia spirituale: altri l'ha già fatto egregiamente e, del resto, si tratta di un'acquisizione teologica in cui va attuandosi oggi una

¹³ Non è qui possibile affrontare il discorso intorno alla ricerca di una spiritualità ecumenica che da decenni il Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC) propone e auspica. Basti dire che già da varie parti vengono riconosciuti molti elementi di una spiritualità ecumenica nella spiritualità del Movimento dei focolari. Esso, in particolare, ha un contributo originale da offrire nella ricerca odierna in campo ecumenico di una *koinonia* vissuta che dà testimonianza della fede apostolica (cf., in proposito, il già cit. lavoro di J.P. Back). Nell'agosto del 1993 si è svolta a Santiago di Compostela la quinta conferenza di Fede e Costituzione proprio sul tema «Verso la *koinonia* nella fede, nella vita e nella testimonianza».

significativa convergenza ecumenica¹⁴. Mi preme soltanto sottolineare, in proposito, basandomi sulla conoscenza diretta del pensiero di Chiara su questo tema, che, nonostante le innegabili similitudini con gli approfondimenti di teologi come H.U. von Balthasar, in campo cattolico, J. Moltmann e E. Jüngel in campo evangelico, S. Bulgakov in campo ortodosso, la comprensione di Gesù abbandonato propria del carisma dell'unità ha una sua densa originalità, che attende ancora di essere compiutamente penetrata, spiegata e recepita dal punto di vista dottrinale.

Il mistero di «Gesù abbandonato» ha per Chiara – sinteticamente – due significati fondamentali. Da un lato, *oggettivamente*, significa il mistero più profondo della *kenosi* del Verbo incarnato che fa suo il «peccato» (cf. 2 Cor 5, 21; Gal 3, 13) – come separazione da Dio e tra gli uomini – dell'umanità¹⁵. Facendo propria e come tale sperimentando la lontananza da Dio della situazione di peccato, Egli la vince «una volta per sempre» nello Spirito di san-

¹⁴ Mi limito a ricordare il saggio di G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, Città Nuova, Roma 1984, e il più recente *Gesù abbandonato nella Scrittura*, in «Nuova Umanità», XIV (1992), n. 83, pp. 11-40. Sempre a Rossé si devono alcuni approfondimenti a carattere soprattutto esegetico dell'altro cardine della spiritualità, «Gesù in mezzo»: *Matth. 18, 20 dans l'exégèse contemporaine, dans la littérature patristique, dans les documents du Concile Vatican II*, tesi sostenuta alla Pontificia Università del Laterano 1969-'70, pubblicata (in parte) da Città Nuova, Roma 1972; su questo tema anche la tesi di J. Povilus, «*Gesù in mezzo*» nel pensiero di C. Lubich, Città Nuova, Roma 1981 (svolta sempre alla Lateranense). In prospettiva più globale si segnalano gli Atti del Congresso «Spiritualità dell'unità e riflessione teologica», in «Nuova Umanità», V (1983), n. 30, e i due volumi rispettivamente di M. Cerini, *Dio Amore nell'esperienza e nel pensiero di C. Lubich*, Città Nuova, Roma 1991 e G.M. Zanghì, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, II ed., Roma 1992. Anche le *Tesi di ontologia trinitaria* di K. Hemmerle, Città Nuova, Roma 1986, e i miei *Evento pasquale, Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984 e *Dio Uno e Trino*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, si collocano nell'orizzonte teologico dischiuso dal carisma dell'unità. Molto interessante, per una prima riflessione sulle intuizioni spirituali e teologiche che si sprigionano dal carisma dell'unità nella prospettiva del dialogo interreligioso, il recente vol. di D.W. Mitchell, *Kenosi e Nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo*, pres. di J. Lopez-Gay, Città Nuova, Roma 1993.

¹⁵ «È il dramma di un Dio che grida: "Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?...". Infinito mistero, dolore abissale che Gesù ha provato come uomo, e che dà la misura del suo amore per gli uomini, in quanto ha voluto prendere su di sé la separazione che li teneva lontani dal Padre loro, colmandola» (*L'unità è la nostra avventura*, Città Nuova, Roma 1987, p. 39).

tificazione e di unità che il Padre gli dona in pienezza nella risurrezione e che Egli, a sua volta, effonde sugli uomini. In ogni realtà di peccato e di separazione il Padre riconosce, dunque, il Figlio suo incarnato, crocifisso e abbandonato che l'ha fatta sua e l'ha vissuta e vinta nell'amore. Dall'altro lato, *soggettivamente*, «Gesù abbandonato» significa che ogni cristiano è chiamato a riconoscere anch'egli – con il Padre e sostenuto e illuminato dalla grazia dello Spirito – il Cristo crocifisso e abbandonato in ogni situazione di peccato e di separazione, e ad assumerla, in Cristo e con Lui. È un continuo immergersi nella morte di Cristo per partecipare sempre di nuovo all'evento della risurrezione. Si tratta dunque – ed è elemento necessario ed essenziale, quanto semplice ed elementare della fede cristiana – di «completare» in noi «ciò che manca alla passione di Cristo a favore del suo corpo, che è la Chiesa» (*Col 1, 24*). Senza una continua partecipazione a questo evento di salvezza non vi è profonda e piena percezione (e realizzazione) dell'essere Chiesa e, di conseguenza, anche dell'ecumenismo. I due significati di «Gesù abbandonato» – quello oggettivo e quello soggettivo – sono entrambi essenziali e, in un'autentica vita ecclesiale, non si possono disgiungere l'uno dall'altro.

Ma nell'intuizione carismatica di «Gesù abbandonato» c'è di più. Egli stesso è – secondo Chiara – la realizzazione della legge evangelica per eccellenza, proposta da Cristo ai discepoli: «chi perde la sua vita la trova» (cf. *Mc 8, 35* e par. e la sua applicazione all'evento pasquale in *Gv 10, 18*). Essa – come rivela in pienezza appunto l'evento pasquale – è la traduzione nell'esistenza umana, in quanto storicamente incarnata e segnata dal peccato, della Vita della SS.ma Trinità, in cui Ciascuna delle tre divine Persone è Se stessa nella relazione d'amore con le Altre due: il che implica un'infinita, misteriosa e gioiosa «kenosi» di Sé, in cui l'Unità di Dio si attua nella pericoresi delle tre distinte sussistenze personali. La legge di vita proposta da Gesù ai discepoli esprime, in analogia ed anzi per partecipazione di grazia alle relazioni intratrinitarie, la dinamica necessaria per vivere la piena comunione con Dio e tra i credenti in Cristo. Forse nessun testo del Nuovo Testamento come l'inno cristologico del cap. 2 della lettera ai *Filippi* di Paolo l'ha espresso in modo così incisivo e profondo: *la kenosi*

del Cristo vi è descritta appunto come il paradigma (e il «sacramento») per realizzare la piena *koinonia* tra i cristiani. Se Cristo è stato disposto a sperimentare il mistero dell'abbandono del Padre per ricongiungere gli uomini a Lui, in Sé e per opera dello Spirito Santo, così – ne conclude Chiara – il discepolo di Gesù dev'essere disposto a perdere tutto, anche la sua anima, anzi anche Dio in sé, pur di giungere alla piena unità coi fratelli, che è e resta dono gratuito dello Spirito Santo¹⁶.

Là dove questo atteggiamento di radicale sequela cristologica è non più unilaterale, ma reciproco, si sperimenta già – anche a livello ecumenico, per quanto possibile, e pur permanendo le differenze sul piano teologico e istituzionale –, l'unità che Cristo ci ha donato, anzi la presenza di Lui stesso fra i suoi (*Mt* 18, 20). È la realtà che Chiara ha denominato – in modo originale e certamente non senza un impulso carismatico, ma le cui tracce è possibile rinvenire in tutta la tradizione biblica, patristica, teologico-spirituale, con anticipazioni nella prospettiva della promessa nell'Antico Testamento – «Gesù in mezzo». Non si tratta di un'emozione spiritualistica, ma di una vera esperienza di fede. Occorre – spiega Chiara – essere radunati nel suo «nome», cioè nella sua volontà, che è quell'amore reciproco che trova la sua misura e il suo «stile» proprio nella croce e nell'abbandono di Cristo: «questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati. Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (*Gv* 15, 12-13). Là dove si realizzano queste condizioni, il frutto oggettivo dell'abbandono di Cristo (la risurrezione di Lui come «primogenito tra molti fratelli» [*Rm* 8, 29]), diventa soggetto

¹⁶ «Per accogliere in sé il Tutto bisogna esser il nulla come Gesù abbandonato. E sul nulla tutti possono scrivere (...). Bisogna mettersi di fronte a tutti in posizione d'imparare, ché si ha da imparare realmente. E solo il nulla raccoglie tutto in sé e stringe a sé ogni cosa in unità: bisogna esser nulla (Gesù abbandonato) di fronte a ogni fratello per stringere a sé in lui Gesù».

«Gesù abbandonato è il modello di chi deve fare l'unità con i fratelli. Infatti io non posso entrare in un altro spirito se il mio è ricco. Per amare un altro fratello devo farmi costantemente tanto povero di spirito da non possedere se non amore. E l'amore è vuoto di sé. Gesù abbandonato è il modello perfetto di un povero di spirito: è così povero che non ha nemmeno Dio, per così dire. Non lo sente» (C. Lubich, *L'unità e Gesù abbandonato*, cit., p. 83).

tivamente e comunitariamente fruibile, diventa anzi realtà, *quoad nos* oltreché *quoad se* e almeno per quanto è possibile nella storia. L'icona biblica più vicina a questa esperienza, che è poi nient'altro che un'attuazione più piena dell'essere ecclesiale in quanto tale, è forse – per l'intento stesso che ne presiede la redazione evangelica – quella dei discepoli di Emmaus (cf. *Lc* 24, 13-35). In essa vi è descritto il mistero profondo della Chiesa che si raccoglie – attorno alla Parola e all'Eucaristia – là dove il Risorto cammina in mezzo ai suoi, interpreta le Scritture, accende di fede e amore vivi il cuore nel petto dei discepoli e si dà a riconoscere nell'atto dello «spezzare il pane», risvegliando in loro – mentre si sottrae ai loro occhi – l'attesa e il desiderio della piena e definitiva comunione escatologica per e in Lui nel seno del Padre, che occorre già anticipare nella storia accogliendo attivamente la grazia dello Spirito Santo.

4. UN ORIGINALE «STILE DI VITA ECUMENICO» A LIVELLO DI METODO E DI CONTENUTO

È evidente che queste rapidissime indicazioni sui due cardini del carisma dell'unità – «Gesù abbandonato» e «Gesù in mezzo» – non possono non avere delle conseguenze ecumeniche, anzi, non possono non dare origine a quello che il dott. Philip Potter, già segretario generale del Consiglio ecumenico delle Chiese, ha definito – nel corso di una visita di Chiara al CEC (Ginevra, 5 ott. 1982) – uno «stile di vita ecumenico»¹⁷. In effetti, se dovessi indicare una prima e fondamentale originalità a livello pratico del

¹⁷ Cf. J.P. Back, *Stile di vita ecumenico*, in «Città Nuova», XXVI (1982), n. 21, pp. 32-38. Probabilmente, se Chiara stessa dovesse dare una caratterizzazione sintetica allo stile di vita che scaturisce dal carisma dell'unità, anche sotto il profilo ecumenico, la indicherebbe in Maria. Non per nulla la designazione ecclesiale del Movimento dei focolari è «Opera di Maria». Già nel 1962 Chiara proponeva Maria come «modello» del dialogo con i fratelli e le sorelle delle altre Chiese e Comunità ecclesiali, invitando a «sviluppare in noi le qualità che più le si addicono: pazienza, perseveranza, povertà, nel distacco da tutte le nostre ricchezze anche spirituali, silenzio, temperanza, purezza, mansuetudine» («Città Nuova», VI

carisma dell'unità – in linea generale e, in specifico, in prospettiva ecumenica – direi che si tratta di una *metodologia del dialogo in vista dell'unità*.

La fedeltà al «pensare, discernere e agire secondo Cristo» (il *phroneîn* di *Fil* 2, 5) implica la possibilità (donata) e quindi l'imperativo di impostare e perseguire il dialogo nell'interiorità di quella verità-amore che è Cristo risorto in mezzo ai suoi. La comune fede apostolica e il comune battesimo costituiscono già una base radicale – ontologica – di unità in Cristo. Ma essa dev'essere tradotta in esistenza, in atteggiamento cosciente. Non basta essere battezzati – lo sappiamo bene – per diventare coscientemente ed esistenzialmente «uno» in Cristo (cf. *Gal* 3, 26-28): occorre che la grazia «oggettiva» diventi «soggettivamente» operante. Perché ciò avvenga, Chiara – seguendo la luce del carisma che Dio le ha donato – indica il «metodo»: «farsi uno» (cf. *1 Cor* 9, 19-22) con l'altro, vivendo la dinamica della *kenosi* di Cristo (in unione con Lui), per partecipare all'evento di una più piena *koinonia*, quale espressione della risurrezione di Cristo estesa, nel dono dello Spirito, alla Chiesa. Si tratta di un «metodo» in cui – come insegnava la Scrittura e attesta l'esperienza spirituale – «passività» e «attività» sono in perfetto equilibrio e non si danno l'una senza l'altra: anzi, trattandosi qui di un «metodo» consapevolmente e radicalmente trinitario, esse sono portate al massimo della loro tensione dinamica e, quindi, della loro unità nella distinzione.

L'intuizione carismatica di «Gesù abbandonato», come «via» per accogliere e attualizzare la presenza di Dio-Trinità fra

[1962], n. 15/16, p. 9). Del resto, nella prospettiva del carisma, Maria è vista come la «Madre dell'unità», colei che «svelerà come va ordinata nei cuori e fra i cuori la carità, come va edificato il Corpo di Cristo secondo quell'eterno, supremo dialogo d'amore che è la Santissima Trinità» («Città Nuova», XXVI [1982], n. 10, p. 30). La visione mariologica – anche in prospettiva ecclesiologica – che si sprigiona dal carisma è in realtà molto originale e molto importante in ordine al dialogo ecumenico, come mostra anche l'apprezzamento che è venuto da rappresentanti di altre Chiese e Comunità ecclesiali nei confronti della presentazione della figura e del ruolo di Maria da parte di Chiara. Basti qui aver richiamato questo fatto, non essendo possibile darne adeguato ragguaglio. Per una prima introduzione cf. L. M. Salierno, *Maria negli scritti di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1993, pres. di A. Serra (tesi sostenuta presso la Pont. Fac. Teol. Marianum di Roma).

gli uomini in «Gesù in mezzo», diventa così anche una metodologia per ricomporre la piena unità tra i cristiani delle diverse Chiese, partecipando, in modo consapevole e originale, al movimento ecumenico. Concretamente – spiega, ad esempio, Chiara – il carisma dell'unità «applicato» al rapporto tra cristiani di diverse Chiese implica «andare fino in fondo nella conoscenza sempre più profonda e nella carità sempre più profonda, pronti a morire gli uni per gli altri, a spostare le idee, a saperci ascoltare, a portare i pesi gli uni degli altri, a lodare quello che c'è di bello l'uno nell'altro. E così entreremo in pieno nel movimento ecumenico che lo Spirito Santo vuole»¹⁸. In questo senso, la realtà di *koinonia* in Gesù risorto, che si attua tra coloro che condividono la spiritualità e la vita del Movimento dei focolari, appartenendo a diverse Chiese e Comunità ecclesiali, non è che l'attualizzazione della realtà già data dall'esser uno in Cristo per il battesimo¹⁹. Ovviamente ciò vale non solo per loro, perché questa presenza è patrimonio dell'intera Chiesa di Cristo, grazie anche alla «mediazione» del carisma dell'unità: che, insieme ad altri, è appunto elargito oggi dallo Spirito Santo a questo fine (altrimenti sarebbe inutile o perlomeno accidentale, nella storia della Chiesa come cammino nello Spirito Santo «verso la Verità tutta intera»!).

Ma pur essendo una realtà positiva e nuova – quella di una *koinonia* ecumenica attuata nella presenza del Risorto – non si tratta, nella prospettiva di Chiara e nella prassi del movimento, di un punto di arrivo, bensì di un semplice punto di partenza, per la consapevolezza della non ancora piena comunione. La carità reci-

¹⁸ Riportato da J. Povilus, *cit.*, p. 106. Partecipando a una tavola rotonda di carattere ecumenico al *Katholikentag* della Chiesa in Germania, il 3 sett. 1982, Chiara ha sviluppato in modo completo la «metodologia» dell'unità in chiave ecumenica (cf. «Città Nuova» 26 [1982], n. 18, pp. 36-39).

¹⁹ Nel già ricordato Convegno di Berlino Chiara ha affermato, rivolgendosi a coloro che condividono la spiritualità dell'unità: «noi tutti, evangelici, cattolici, riformati, metodisti e gli altri cristiani, godiamo sin d'ora in maniera più vera e più sentita della sua presenza fra noi: "Dove due o tre sono uniti nel mio nome, ivi sono io" (Mt 18, 20) e, almeno come è possibile nell'attuale situazione, dell'unità invocata da Gesù: "Perché tutti siano una sola cosa" (Gv 17, 21)» (*cit.*, p. 2).

proca, in quanto espressione dell'autentica vita evangelica, solo apparentemente può sembrar lasciare le cose come stanno: innesta, invece, un processo che, col tempo, «consuma ciò che ha da cadere e lascia in piedi solo la verità»²⁰. L'unità nel Risorto, generata dalla reciproca carità per opera dello Spirito Santo, non cancella le differenze, ma spinge a leggerle sulla base dell'unità già data, illuminandole a partire non solo da quel che è comune, ma più ancora a partire dal centro del Vangelo di Cristo, verso cui tutti siamo indirizzati, letto alla luce del carisma. L'unità in cui è e si sperimenta la presenza di «Gesù in mezzo» ai suoi, per sua dinamica interna, tende al dialogo della verità nell'interiorità del Cristo-Verità per poter giungere – con la grazia dello Spirito Santo – alla piena comunione, misurando le differenze sulla misura di quella nuova comprensione di Cristo da parte di ciascuno dei partners, che si realizza nel dialogo e nella dilatazione di comprensione che esso offre.

Ecco lo «stile di vita ecumenico» che il carisma dell'unità suscita in chi lo abbraccia: con la *chance* che, diventando comune a membri di diverse Chiese e Comunità ecclesiali, esso può mostrare in atto la sua potenzialità ecumenica. Certamente su scala solo ridotta e in modo iniziale, ma con il valore probante di un esperimento riuscito. La cosa fondamentale da capire – o, meglio, la conversione intellettuale ed esistenziale che occorre continuamente fare – è che l'«atmosfera» di carità in cui il dialogo sulla verità si svolge non è opzionale rispetto alla penetrazione della verità stessa. Se questo principio vale per ogni dialogo autenticamente umano – come sottolineano l'ermeneutica contemporanea e la teoria dell'agire comunicativo – quanto più vale per il dialogo cristiano: dove la verità, che è Cristo (cf. *Gv* 14, 6), è tutta e solo Agape (cf. 1 *Gv* 4, 8.16), così che non si dà verità che non sia carità e che non si dia pienamente nella carità; né carità autentica e

²⁰ È l'ultima frase della meditazione forse più famosa di Chiara, «Non conosco che Cristo e Cristo crocifisso», che inizia con le parole: «Ho un solo Sposo sulla terra: Gesù crocifisso e abbandonato; non ho altro Dio fuori di Lui. In Lui è tutto il Paradiso con la Trinità e tutta la terra con l'Umanità», e costituisce una straordinaria sintesi del cuore del carisma (*Scritti spirituali*/1, Città Nuova, III ed., Roma 1991, p. 45).

piena che possa prescindere dalla verità. L'«atmosfera» che si crea nella (e che crea la) carità reciproca è infatti la presenza operante e illuminante dello Spirito di Cristo risorto fra i suoi²¹.

«Se Gesù è in mezzo a noi – spiega Chiara – Egli non solo è la Carità, Egli è anche la Verità. Se noi faremo lo sforzo di far in modo che Egli sia sempre in mezzo a noi, cercando dapprima magari quello che ci unisce, come diceva Papa Giovanni, pian piano Gesù fra noi chiarirà anche la verità, quelle divergenze teologiche che ancora ci separano»²². In questo senso, Gesù in mezzo è «il pezzo forte dell'ecumenismo» tipico del carisma dell'unità, come contributo al cammino ecumenico verso la piena comunione quale dono di Cristo e che sarà sigillata dalla comune celebrazione dell'Eucaristia²³. Nessun quietismo di una falsa carità che nasconde le differenze o si accontenti della realtà consolante di una «comunione» irenica, che le lascia al punto in cui sono: perché, allora, Cristo risorto non sarebbe veramente presente. «Gesù in mezzo» è, infatti, per definizione, presenza dinamica e trasformatrice perché pneumatica, e spinge perciò verso un equilibrio di unità sempre più profondo.

Ma la novità del carisma – l'abbiamo già richiamato – non è solo di metodo, bensì anche di *contenuto*: anche perché, a ben guardare, quando si tratta delle cose di Dio, non è possibile una separazione netta tra i due, così come non si può pretendere di conoscere la verità di Dio prescindendo dall'amore verso di Lui e verso i fratelli (cf. *1 Gv* 4, 78; *Ef* 4, 15; *Gal* 5, 6). In questo senso «Gesù abbandonato» e «Gesù in mezzo» – tenendo conto dello «spessore» di tutta la Parola di Dio – costituiscono una penetrazione originale di quella che ho definito l'«essenza» del cristiane-

²¹ Sul rapporto tra dialogo, verità e carità in questa prospettiva cf. il nostro *Vangelo della carità e dialogo*, in «Nuova Umanità», XIV (1992), n. 82, pp. 11-26 e G.M. Zanghi, *Chiesa icona della Trinità, per il dialogo e l'annuncio*, in «Nuova Umanità», XIV (1992), n. 84, pp. 55-66, edito in francese, *Eglise, Icône de la Trinité, pour le dialogue et l'annonce*, a cura del Pontificium Consilium pro Dialogo intra religiones, in «Bulletin», XXVII/2 (1993), 83, pp. 135-146.

²² C. Lubich, *Tutti siano uno*, Città Nuova, Roma 1968; *Scritti spirituali/3*, cit., p. 19.

²³ Cf. C. Lubich, *Dialogo aperto. Unità delle Chiese*, in «Città Nuova», 19 (1975), n. 12, p. 33.

simo. Essi – se sono, come penso, un autentico dono anche teologico alla Chiesa – possono illuminare la comprensione stessa che le singole Chiese e Comunità ecclesiali hanno di sé ed anche i nodi delle diversità confessionali, nella prospettiva di una rinnovata penetrazione e attuazione del cuore del Vangelo che sappia allo stesso tempo valorizzare ciò che lo Spirito ha suscitato nella crescita storica delle diverse Chiese.

Chiara sottolinea che – soprattutto per chi segue questa via spirituale – solo partendo da «Gesù in mezzo» (come *situazione esistenziale* in cui instaurare il dialogo e come centro dell'evento cristiano) si avrà «la grazia di incontrarlo pienamente nell'Eucaristia, nella Parola, nella gerarchia... poiché Egli ci illumina su tutte queste realtà»²⁴. Lo stesso vale per «Gesù abbandonato», che – come ormai oggi si riconosce – è il culmine della *kenosi* di Cristo che, trinitariamente, in quanto «traduce» nella storia il reciproco rapporto del «perdersi-ritrovarsi» delle divine Persone l'una nell'altra, coincide con il dono della risurrezione²⁵. Egli è, per

²⁴ C. Lubich, *L'unità e Gesù abbandonato*, cit., p. 37. Già nel 1969 Chiara affermava: «Che cos'è che ci fa fratelli, cos'è che ci unisce? Nel campo soprannaturale l'Eucaristia, ecco il vincolo dell'unità o ancora, se l'Eucaristia non c'è, Gesù in mezzo. Ecco il pezzo forte dell'ecumenismo. Perché? Perché unisce i fratelli disuniti, li unisce e fa famiglia (...). Domani tutti si riuniranno. Mediante che cosa? Prima mediante la carità reciproca che stabilisce Gesù in mezzo a noi. Mettendo Gesù in mezzo a noi (...) si arriverà al punto che è il suo coronamento, il suo vertice (...), che è l'Eucaristia» (cit. da J. Povilus, *op. cit.*, p. 105).

²⁵ È quanto afferma la Commissione Teologica Internazionale nel suo documento su *Teologia – Cristologia – Antropologia*: «L'economia della salvezza manifesta che il Figlio eterno assume nella sua propria vita l'evento "kenotico" della nascita, della vita umana e della morte in croce. Tale evento in cui Dio si rivela e si comunica in modo assoluto e definitivo, riguarda in qualche maniera l'essere proprio di Dio Padre, in quanto è Dio che compie questi misteri e li vive come suoi in unione con il Figlio e con lo Spirito Santo. Non solo, infatti, nel mistero di Gesù Cristo, Dio Padre si rivela e si comunica a noi liberamente e gratuitamente mediante il Figlio e nello Spirito Santo, ma il Padre con il Figlio e lo Spirito Santo conduce la vita trinitaria in una maniera profondissima e – almeno secondo il nostro modo di pensare – in qualche modo nuova, in quanto il rapporto del Padre al Figlio incarnato nella consumazione del dono dello Spirito è la stessa relazione costitutiva della Trinità. Nella vita intima del Dio trinitario esiste la condizione di possibilità di questi eventi, che dall'incomprensibile libertà di Dio ci vengono offerti nella storia della salvezza dal Signore Gesù Cristo. Dunque, i grandi avvenimenti della vita di Gesù traducono chiaramente per noi e arricchiscono d'una nuova efficacia a nostro vantaggio il dialogo della generazione eter-

Chiara, la «Parola di Dio completamente spiegata», cioè il culmine della rivelazione di Dio in Cristo. È evidente, perciò, che tutte le dimensioni della fede cristiana vanno misurate su di Lui, in quanto da Lui scaturiscono e a Lui vanno ricondotte. Eccessiva questa concentrazione? No, se si ricorda – come più sopra ho spiegato – che lo «spessore» che dà concretezza (teologica ed esistenziale) a Gesù abbandonato è tutta la Scrittura, così come è letta nell'ininterrotta Tradizione della Chiesa (di quella, almeno, riconosciuta da tutte le Chiese), in quanto sostenuta, guidata e illuminata dall'assistenza dello Spirito Santo. Del resto, il principio della «concentrazione» – detto in termini evangelici – o della «gerarchia delle verità» – detto in termini cattolici (cf. UR 11)²⁶ – non è forse uno dei principi cardine dell'ecumenismo?²⁷ Lo hanno ribadito recentemente anche il card. J. Ratzinger e P. Ricca, nel loro incontro presso la Facoltà Valdese di Teologia di Roma, convenendo sull'importanza e sull'urgenza di una «essenzializzazione», non solo teologica ma anche testimoniale, della fede cristiana²⁸.

na, nel quale il Padre dice al Figlio: "Tu sei mio Figlio, oggi ti ho generato"» (I, C, 3; cf. anche *ibid.*, II, B, 5, 2; e inoltre della stessa Commissione, *Alcune questioni riguardanti la cristologia*, IV, D, 8; per il testo, in lingua italiana, cf. rispettivamente «La Civiltà Cattolica», n. 3181 del 1º genn. 1983, pp. 50-65, e n. 3129 del 1º nov. 1980, pp. 259-278). Per un approfondimento teologico cf. i testi specifici citati alla nota 16.

²⁶ Cf. quanto scrive in proposito anche il nuovo «Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo», 1993, ai nn. 61, 74-75.

²⁷ E in questa prospettiva, tra l'altro, che penso vada compresa la costatazione di Chiara – venuta dall'esperienza – secondo cui alcuni punti della spiritualità (che alla fine si concentrano in «Gesù abbandonato» e «Gesù in mezzo»), hanno uno speciale rapporto con la peculiarità delle diverse Chiese: «La spiritualità del Movimento – è una scoperta che siamo andati facendo con l'esperienza – contiene in sé elementi utilissimi al dialogo con le varie Chiese. Ed è per questi suoi aspetti che noi abbiamo potuto iniziare e portar avanti con i cristiani delle varie denominazioni colloqui costruttivi, così che ne è nata una vera realtà ecumenica. Questi elementi sono: l'amore come elemento centrale del cristianesimo e la vita ("la vostra è una via della vita", ha detto Giovanni Paolo II), che hanno toccato particolarmente i nostri fratelli ortodossi; la parola di Dio, che noi sottolineiamo in modo tutto speciale, e che ci ha aperto il dialogo ed una comunione anche profonda con i luterani; l'unità, che ha interessato in maniera particolare i nostri fratelli anglicani, cominciando dalle loro autorità; il "dove due o tre sono uniti nel mio nome, sono io" di Gesù, che è stata la parola-chiave del nostro dialogo con i riformati, e così via» (*L'unità e Gesù abbandonato*, cit., pp. 115-116).

²⁸ Cf. E. Cambón, *Ecumenismo: crisi o svolta? Dialogo tra il card. J. Ratzinger e il teologo P. Ricca*, in «Nuova Umanità», XV (1993), n. 88-89, pp. 101-122.

Mi rendo ben conto che ciascuna di queste asserzioni richiederebbe un ampio sviluppo e ulteriori precisazioni: ma penso sia segno dell'originalità di un carisma il lasciar intuire dei cammini nuovi di approfondimento che vanno poi responsabilmente percorsi, in fedeltà ad esso e nell'orizzonte della luce da esso dischiusa. Vorrei soltanto richiamare, in conclusione di questo punto, ciò che Chiara ha accennato in qualche occasione a proposito del «modello» di unità che si può intravvedere per il futuro della Chiesa. Come noto, si tratta oggi non solo di un tema ampiamente evoluto e dibattuto, ma anche – almeno allo stato attuale del cammino ecumenico – di una vera e propria incognita²⁹. Nella prospettiva del carisma dell'unità, per Chiara – come ormai del resto si rileva da diversi documenti delle Chiese e nei dialoghi teologici tra le Chiese – non vi può essere «modello» che non tenti di tradurre, nella grazia dello Spirito Santo, quel modello supremo (e a ben vedere unico) di unità ecclesiale che è la vita stessa di Dio-Trinità, rivelata e partecipata alla storia dall'abbandono e dalla risurrezione di Cristo³⁰. Ciò, del resto, non può essere che il risultato della fedeltà vissuta e pensata a quel metodo e a quel

²⁹ Basti citare L. Sartori, *L'unità della Chiesa, un dibattito e un progetto*, Queriniana, Brescia 1989; per un ampio aggiornamento bibliografico con alcune puntualizzazioni nella prospettiva della spiritualità dell'unità, mi limito a rimandare a E. Cambón, «*Modelli» di unità in campo ecumenico per la Chiesa del futuro. Status quaestionis*», in «Nuova Umanità», XII (1990), n. 72, pp. 95-107.

³⁰ Come noto, è stato il Vaticano II – nell'UR, ma in sintonia con la prospettiva ecclesiologica disegnata dalla LG (*Ecclesia de Trinitate*) – ad affermare che «il supremo modello e principio di questo mistero (dell'unità della Chiesa) è l'unità nella Trinità delle persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo» (n. 2). Da segnalare anche, di Fede e Costituzione, *La Trinité divine et l'unité de l'Eglise*, in «Verbum Caro», LIX (1961), p. 245-279. Tra i documenti del dialogo ecumenico in cui emerge questa prospettiva, basti ricordare tra gli altri quello della Commissione mista internazionale di dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa del 1982: *Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità*, in «Enchiridion Oecumenicum», I/2183-2197; e quelli della Commissione congiunta cattolica romana-evangelica luterana, *Vie verso la comunione* del 1980, in «Enchiridion Oecumenicum», I/1308-1404, e *L'unità davanti a noi*, del 1984, *ibid.*, I/1548-1709. Per un inquadramento ecclesiologico mi permetto rinviare al mio *Trinità – Chiesa – Società. Una rassegna di studi e prospettive*, in «Nuova Umanità», XI (1989), n. 63, pp. 83-104, e per qualche spunto in chiave ecumenica, *Un modello per il cammino ecumenico*, in «Gen's», XIV (1984), n. 3, p. 49 e *Unità e unicità della Chiesa*, in «Presenza Pastorale», LXII (1993).

contenuto di unità che lo Spirito ha suggerito anche attraverso questo suo carisma.

Con audacia ed equilibrio insieme, già nel 1975 Chiara descrive questa sua lettura della storia presente e anticipazione profetica della riconciliazione e dell'unità della Chiesa in questi termini: «È mia convinzione che Dio non abbia abbandonato attraverso questi secoli di divisione nessuna delle Chiese. Così che domani, nella riunificazione, ogni Chiesa riunita con le altre, pur rispecchiando l'unità di Dio, non solo manterrà la caratteristica particolare che è andata sviluppando attraverso i secoli ma, mettendola in comunione con tutte le altre Chiese, la completerà, la raddrizzerà, la fortificherà. Per cui ogni Chiesa diverrà in certo modo una "specialista" di quel dato particolare di verità che attraverso i secoli è andata approfondendo»³¹. In altra occasione, ancora più esplicitamente, si è rifatta al modello trinitario: «Ci sarà senz'altro un'unità e ci sarà anche una varietà: varietà di tradizioni, varietà di ricchezze, varietà di storia; ma ci sarà l'unità. Avverrà un po' come nella SS.ma Trinità che è una, perché abbiamo un solo Dio, e ci sono Tre divine Persone. Quindi ci sarà l'unità senz'altro, un'unica verità, ma quest'unica verità potrà essere espressa anche in maniere diverse, vista in maniere diverse. Perciò ci sarà l'unità e la varietà»³².

³¹ C. Lubich, *Dialogo aperto. Unità delle Chiese*, cit., p. 33.

³² C. Lubich, *Intervista alla televisione bavarese*, cit., p. 16. Da notare che non si tratta di una semplice visione utopica, ma di un criterio teologico di lettura di ciò che è stato e di proiezione verso il futuro, che diventa possibile là dove si attua una più radicale conversione al principio della comunione ecclesiale letto in chiave radicalmente e conseguentemente trinitaria: verità e carità, unità e molteplicità – i poli apparentemente antinomici che è necessario salvaguardare e co-niugare correttamente in un autentico modello di unità – sono presentati in modo equilibrato, profondo, organico. Anche se il discorso andrebbe, ovviamente, esplicitato. Qualcosa di simile ha detto Giovanni Paolo II in un suo ormai famoso discorso: «la realizzazione più matura e compiuta della natura della Chiesa, come segno sacramentale dell'unità, è la luce che il mondo oggi specialmente attende. L'indivisibile pienezza allora ricevuta dalla Chiesa nascente era chiamata a svilupparsi, nel corso dei secoli, in una molteplicità di forme storiche diverse e complementari. Il compito ecumenico mira appunto a questo traguardo: realizzare la Chiesa come sacramento dell'unità sinfonica delle molteplici forme di un'unica pienezza, a immagine del mistero trinitario, sorgente e fondamento di ogni unità» (*Omilia* del 25 gennaio 1985).

5. LE PRINCIPALI LINEE DI PRASSI ECUMENICA

Ma quale incidenza ha, di fatto, questa luce carismatica nella prassi del Movimento dei focolari in campo ecumenico? La prima osservazione che mi pare importante fare riguarda la rilevanza ecumenica che la figura di Chiara, certamente a causa del carisma di cui è portatrice, ha via via assunto. Il fatto che autorevoli esponenti delle diverse Chiese, in vari momenti e contesti, abbiano avuto contatto diretto e personale con lei, con ampi consensi, ha costituito spesso un rilevante evento ecumenico con conseguenze positive anche nei rapporti e nei dialoghi ecumenici: e una storia dettagliata ne potrà forse un giorno rendere conto. L'intento di Chiara è stato sempre quello di spingere, come «strumento» dello Spirito Santo (come l'hanno chiamata Giovanni Paolo II, ma anche il patriarca Athenagoras e il vescovo J. Hanselmann), verso un impegno più forte e coraggioso nel cammino verso l'unità, dischiudendo energie e vie nuove. Altrettanto significativo il fatto che ne sia venuta – a quanto mi consta, in tutti i casi – una benedizione alla diffusione del Movimento nelle diverse Chiese: non solo per arricchirle della novità rappresentata dalla spiritualità, ma anche per fermentarle a una più forte coscienza ed azione ecumenica. Tale benedizione, se dobbiamo stare alla specifica grazia di discernimento ecclesiale che è garantita dal Signore alle guide del suo Popolo, è nata dall'intuizione, da parte di queste autorevoli personalità, del ruolo provvidenziale che questo carisma può giocare, secondo i misteriosi disegni di Dio, nel futuro della Chiesa. Il Movimento dei focolari si è così diffuso, praticamente, in tutte le Chiese, mentre membri di diverse fra esse hanno aderito al Movimento, in una rinnovata fedeltà al Vangelo e alla Chiesa di appartenenza: godendo già della comunione che esiste e che può essere sempre più attualizzata in una vita con «Gesù in mezzo», e, allo stesso tempo, abbracciando con maggiore decisione e sofferta consapevolezza – per contribuire a una positiva soluzione – il «Gesù abbandonato» costituito dalle persistenti diversità non riconciliate.

Sul livello della prassi del Movimento, in fedeltà al carisma e in particolare alle direttive del magistero della Chiesa cattolica a

partire dal Concilio Vaticano II, mi sembra che siano soprattutto quattro le linee di impegno che ormai hanno assunto un notevole peso, sia per la loro capillare diffusione, che per la continuità e la serietà dello svolgimento: formazione, dialogo, collaborazione e testimonianza comune, partecipazione alle attività ecumeniche promosse dalla Chiesa cattolica e dalle altre Chiese. Il Movimento segue queste attività attraverso una sua segreteria, il Centro Uno per l'unità dei cristiani, fondato da Chiara nel 1961³³ e diretto fino alla sua morte, avvenuta nel 1980, da una figura prestigiosa e un pioniere in campo ecumenico come Igino Giordani. Da allora una équipe preparata ecumenicamente è incaricata dell'attività ecumenica del Movimento; le scuole ecumeniche e di ecumenismo, di cui dirò più avanti, sono seguite dagli incaricati centrali per gli studi.

1. Innanzitutto, la *formazione* all'ecumenismo dei membri del Movimento: nel senso dell'approfondimento della spiritualità, della preghiera e del dialogo ecumenici secondo i principi del Concilio Vaticano II e le indicazioni del Direttorio ecumenico, della conoscenza del patrimonio storico e dottrinale delle diverse Chiese e Comunità ecclesiali, della diretta esperienza e della consuetudine di incontro tra fratelli e sorelle di diverse confessioni. Non mi risulta che vi sia un altro Movimento o realtà ecclesiale che così sistematicamente e capillarmente ponga l'ecumenismo come dimensione intrinseca e fondante della formazione dei propri membri. A tale scopo, da anni, si svolgono sessioni di studio specifico (e dunque non solo di spiritualità) a livello centrale e locale. Tra di esse le cosiddette «scuole ecumeniche», con l'apporto di qualificati professori, previste sia nelle zone in cui vi sono persone di varie Chiese che vivono la spiritualità del Movimento, sia presso il Centro internazionale di Castelgandolfo, con la partecipazione di docenti quali i collaboratori del Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani. Da segnalare anche le «scuole di ecumenismo», che attivano corsi annuali per i membri del Movimento in Sud e Nord America³⁴ sull'ecumenismo in generale e partico-

³³ Molto importanti, in questi inizi dell'esperienza ecumenica del Movimento, il contatto, i consigli e l'incoraggiamento del card. A. Bea.

³⁴ Argentina e Brasile, Stati Uniti e Canada.

larmente sulla situazione ecumenica locale. L'attenzione all'ecumenismo (con specifici sviluppi su ogni argomento) è anche presente nei corsi di teologia di base per tutti i membri adulti del Movimento (Università popolare mariana), nelle riviste e nell'attività editoriale di Città Nuova e delle corrispondenti Case editrici in altre lingue.

2. In secondo luogo, il *dialogo ecumenico* vero e proprio, realizzato soprattutto attraverso appositi Convegni (a livello centrale e locale). Non si tratta, per ora, di un impegno in una riflessione sistematica intorno a qualche punto controverso, ma di una recezione comune (diretta ai membri delle diverse Chiese che condividono la spiritualità del Movimento) dei documenti ecclesiastici riguardanti l'ecumenismo, dello stato e dei risultati dei dialoghi bilaterali, delle differenze che sussistono (che non vengono sottovalutate ma esposte nel loro significato e nelle loro implicazioni)³⁵, il tutto alla luce del carisma dell'unità e della dottrina anche teologica che da esso si sta esprimendo. Si tratta, per così dire, di un dialogo previo, volto in particolare a evidenziare – a livello esistenziale e intellettuale – l'orizzonte ermeneutico comune, entro cui soltanto si può penetrare con frutto – in fedeltà alle direttive delle rispettive Chiese – nelle diversità confessionali al fine di illuminarle, riconciliarle, superarle o eliminarle, a seconda dei casi. È un'esperienza attestata che, sulla base del metodo di dialogo e nell'atmosfera spirituale di unità più sopra descritti, coloro che sono chiamati a esporre le differenze confessionali (membri del Movimento o no, alcune volte anche autorevoli esponenti delle diverse Chiese) sono aiutati in una comprensione e in un'esposizione rinnovata e più approfondita di qualche verità di fede o di qualche punto controverso. Ciò lascia ben sperare che in un prossimo futuro possano essere prodotti – da alcuni membri del Movimento o équipes interconfessionali o in collaborazione con organismi ecclesiali a ciò preposti – degli approfondimenti

³⁵ Emblematico, in questo senso, l'intervento dell'allora metropolita di Calcedonia Bartolomeo alla Scuola del 22-24 marzo 1990 a Castelgandolfo, cui ero presente, sul tema «25 anni dall'abrogazione delle scomuniche», in cui egli ha svolto tra l'altro, con franchezza, il tema dell'uniatismo.

menti originali, come già alcuni lavori a livello di tesi teologiche lasciano presagire³⁶.

3. Una terza linea è quella della comune *testimonianza e collaborazione* (cf. UR 12; AG 15.36; AA 27)³⁷. Sulla base dell'esperienza di «Gesù in mezzo», esse costituiscono una prassi costante e diffusa del Movimento, nei Paesi in cui è presente. La cooperazione nelle attività concrete e nell'impegno sociale è prassi consolidata e direi quasi scontata, mentre la testimonianza comune della fede in Cristo, dell'amore reciproco e della presenza e azione del Risorto tra membri di diverse Chiese in alcune espressioni tipiche dell'apostolato dei Focolari (Mariapoli, Genfest e Familyfest, giornate...) traduce in atto la preghiera di Gesù: «Siano uno, perché il mondo creda» (*Gv* 17, 21). Questa prassi ha concretizzazioni privilegiate e singolari nelle convivenze ecumeniche in alcune cittadelle cui il Movimento ha dato vita, in particolare in quella di Ottmaring in Germania, presso Augsburg. A proposito di quest'ultima, il vescovo evangelico J. Hanselmann si è espresso in questi termini nella «laudatio» tenuta in occasione dell'assegnazione a Chiara del «Premio della Pace di Augsburg 1988» (23 ott. 1988): «Ottmaring è l'esempio vivente che esiste – naturalmente con il profondo desiderio di comunicare alla stessa Eucaristia – l'ecumenismo praticato senza violare la dottrina della propria Chiesa e mantenendo la propria identità confessionale»³⁸. Anche alcuni Centri Mariapoli, dove si cura la formazione dei membri del Movimento nelle varie nazioni, come ad es. quello di Cadine (Trento) in Italia, hanno una specifica caratterizzazione ecumenica.

³⁶ Mi limito a citare il recentissimo lavoro di H. Blaumeiser (del Centro del Movimento), sostenuto come tesi in teologia alla Pontificia Università Gregoriana: *Martin Luthers Kreuzestheologie. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521)* (Roma 1993), accolta con unanime plauso e i cui risultati (svolti alla luce della chiave ermeneutica offerta dal carisma dell'unità) sono stati presentati all'8º Convegno Internazionale per la ricerca su Lutero organizzato dalla Federazione Luterana mondiale, 8-14 agosto '93 (Minneapolis/USA).

³⁷ Cf. anche le indicazioni offerte dal nuovo «Direttorio ecumenico», al cap. V, nn. 161-217, tra i testi più belli del Documento. Anche il segretario generale del CEC, K. Raiser, ha apprezzato molto, nella sua valutazione del «Direttorio», il fatto che si promuova la mutua collaborazione tra le Chiese nella stessa formazione ecumenica.

³⁸ Cit. in «Mariapoli», 11-12/'88, p. 8.

4. Non bisogna infine dimenticare la presenza di un elevato numero di membri del Movimento nelle *attività ecumeniche promosse a livello delle Conferenze Episcopali Nazionali o delle singole diocesi*. Questo fatto è ormai rilevante, ad esempio, nella Chiesa cattolica in Italia. Si tratta di un elemento importante, perché mostra che l'attività ecumenica specifica del Movimento, ispirata e condotta nella prospettiva del carisma dell'unità, è perseguita in uno stretto rapporto di collaborazione e di sostegno con le attività promosse a livello della Chiesa cattolica e delle altre Chiese. Notevoli anche gli incarichi ecumenici assunti nelle loro Chiese da membri della Chiesa evangelica, anglicana, riformata, ecc. che vivono la spiritualità del Movimento dei focolari.

CONCLUSIONE

A conclusione di questo rapido schizzo – che mi auguro possa essere ripreso e approfondito nei suoi vari elementi, qui appena accennati – mi permetto di esprimere un'impressione generale. Da un lato, la prassi ecumenica del Movimento è certamente ampia, diversificata e utilizzata a livello ecclesiale, con un consenso diffuso e profondo; dall'altro, conoscendo almeno un po' l'originalità e la solidità del carisma dell'unità nella sua rilevanza teologica (cristologico-trinitaria ed ecclesiologica in particolare, sotto il profilo ecumenico), mi sembra di poter dire che non siamo che agli inizi – da parte del Movimento stesso – sia dell'esplicitazione teologica che dell'incarnazione nella prassi di questo dono di Dio per la Chiesa di oggi, e del futuro.

Anche se tutto ciò, in realtà, è presente e percepibile nella figura e nell'azione di Chiara, in cui pulsà – come disse un giorno, con profetica penetrazione d'amore, il patriarca Athenagoras – «lo spirito della nuova Chiesa»¹⁹. «I primi dieci secoli del cristia-

¹⁹ *Viaggio a Istanbul*, in *Movimento dei Focolari. Notiziario interno*, 1 (1970) [mar. - apr.] 2; cit. da S. Ferreira Ribeiro, *Il contributo di C. Lubich all'ecumenismo*, cit., p. 167.

nesimo – sottolineò dopo l'incontro con lei – sono stati per i dogmi e l'organizzazione. Nei diversi secoli dopo, vennero disgrazie, gli scismi, la divisione. La terza epoca è quella dell'amore. In questo secolo, per questa via ci incontriamo nello stesso calice»⁴⁰. Così un profeta dell'unità ha capito ed accolto un altro profeta, pre-sagendo l'annunciarsi nel presente di quel futuro che viene da Dio.

PIERO CODA

⁴⁰ *Incontro a Istanbul col Patriarca Athenagoras*, in «Città Nuova», 11 (1967), n. 14, p. 15.