

L'UNITÀ NEL SUO PRINCIPIO TRASCENDENTE: CRISTO E LA VITA TRINITARIA

L'unità per la quale il Cristo ha pregato il Padre è il progetto di Dio sull'umanità, reso attuale nell'evento pasquale di Gesù.

«Perché è proprio l'unità la parola-chiave della storia di Dio con gli uomini? Perché Dio vuole non soltanto l'unità di ogni uomo con Lui, ma anche quella degli uomini fra di loro? La risposta è Lui stesso nel suo mistero più profondo: Egli è il Dio unico in tre Persone. La comunione del Padre e del Figlio nello Spirito Santo e non un Io assoluto e solitario è l'immagine di Dio della Rivelazione. Il più profondo mistero di Dio è l'unità, unità di donazione reciproca e amore di Padre e Figlio nello Spirito. Se Dio, come Amore che si dona, è unità, e come Unità è amore che si dona; allora sta nella logica di questa unità e di questo amore che il suo disegno sulla creazione, sull'umanità si compia in tutto quanto Gesù ha chiesto al Padre nella preghiera sacerdotale: "... tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola..." (Gv 17, 21s.)»¹. L'unità si identifica dunque con il disegno di Dio sull'uomo: vivere nella Trinità a mo' della Trinità.

La Chiesa nel suo essere profondo è l'unità già realizzata (anche se sempre in divenire) – la spiritualità dell'umanità, poiché tutti gli uomini sono chiamati a parteciparvi. Essa corrisponde al meglio alla realizzazione della persona umana nella sua dimensione personale e sociale.

Vediamo per primo l'aspetto cristologico dell'unità.

¹ K. Hemmerle, *Vie per l'unità*, Roma 1985, p. 26.

LA DIMENSIONE CRISTOLOGICA.
IL RISORTO IN MEZZO ALLA COMUNITÀ

1 - *La risurrezione come nuova presenza di Cristo*

«Tutti voi siete uno in Cristo» scrive Paolo ai Galati (*Gal* 3, 28). L'unità si realizza in Cristo, anzi si identifica con Cristo nella sua dimensione pasquale.

Ma la risurrezione non porta Gesù fuori dal mondo degli uomini, alla destra del Padre, in un Cielo lontano da dove egli agisce a distanza come Signore? Come capire il rapporto tra la risurrezione di Gesù e la sua presenza nel mondo? Soprattutto in tempi difficili di persecuzioni, i credenti fin dall'inizio hanno fatto piuttosto l'esperienza della sua assenza, come risulta già dall'interpretazione di alcuni episodi del vangelo – così l'attualizzazione postpasquale della tempesta sedata: Gesù è nella barca in mezzo ai discepoli, ma dorme, lasciando i discepoli soli nella tempesta; o l'episodio del cammino di Cristo sulle acque: i discepoli nel buio della notte e senza la presenza di Gesù, non riescono ad opporsi efficacemente al vento contrario.

Ognuno di questi episodi, in realtà, vuole fortificare nella fiducia nella presenza del Risorto in mezzo alla comunità in difficoltà, insidiata dal dubbio.

Gesù risorto, infatti, è presente. La risurrezione lo pone fuori del determinismo, fuori dei limiti della condizione umana, ma non fuori dell'universo e della storia. Gesù dunque non si assenta, ma acquista un modo nuovo di vicinanza più profonda e totalmente diversa dal tipo di prossimità limitata ed esteriore che egli, come ogni essere umano, aveva durante la sua vita terrena. In lui, lo spazio come distanza che separa, il tempo come durata che frammenta l'esistenza, sono definitivamente superati. E proprio perché il Risorto non appartiene più alla dimensione di finitezza dell'universo, egli diventa invisibile, scompare all'occhio umano. *Gesù viene in una partenza*, come scrive Durrwell: «Cristo è assente alla superficie visibile di questo mondo, in quanto egli è

presente in profondità a tale superficie»². In modo suggestivo, si può affermare: Gesù risorto è «la profondità escatologica del mondo»³.

La presenza di Gesù al mondo, in mezzo agli uomini, è quindi una dimensione essenziale della risurrezione. Parlare di “Gesù in mezzo” agli uomini nella mediazione del suo Corpo che è la Chiesa (la quale a sua volta deve iconicamente essere e mostrare questa presenza del Risorto fra i suoi) è mettere in luce questa dimensione della risurrezione di Cristo e capire che l'unità deve essere compresa in funzione di tale presenza: Gesù ne costituisce il centro trascendente sotto il doppio aspetto:

- dell'estensione (l'unità di “tutti”): Gesù risorto si trova nella condizione, per la sua presenza a tutti i tempi e luoghi, di portare a termine il progetto di Dio sull'umanità: radunare in uno (e cioè in Lui) tutti gli uomini dispersi;

- e sotto l'aspetto della qualità, del rapporto: Gesù è in grado di vivere nel cuore di ogni uomo; egli può essere «tutto in tutti», e quindi realizzare il sogno “impossibile” dell'amore: l'unità come *pericoresi*, inabitazione reciproca.

2 - Gesù presente nel dinamismo pasquale

C'è presenza e presenza. Ci può essere molta gente in una metropolitana, ma spesso si tratta soltanto di una moltitudine di mondi chiusi, senza legami fra di loro, senza comunicazione.

La presenza del Risorto nella comunità non è una presenza statica, un essere-là, ma una *presenza relazionale*.

La risurrezione di Gesù non è un atto divino del passato. Essendo l'evento escatologico per eccellenza, essa è sempre attuale, non può avere un *dopo*, pone Gesù alla confluenza dei tempi. Gesù vive dunque permanentemente nell'atto dell'essere-risorto, e cioè in quella apertura totale all'azione divinizzante di Dio nella quale

² F.X. Durrwell, *Mystère pascal et Parousie. L'importance soteriologique de la présence du Christ*, in «NRTh» 3 (1973), p. 273; anche *La Résurrection de Jésus, mystère de salut*, Paris 1976¹⁰, pp. 135-146.

³ *La Résurrection de Jésus, mystère de salut*, cit., p. 97.

scaturisce lo Spirito, e nella donazione di sé agli uomini nella quale questo Spirito viene loro comunicato. Gesù risorto è l'Amore tutto relazionato a Dio e agli uomini, come lo rivela l'abbandono in croce. «La risurrezione di Gesù non ha cambiato la realtà spirituale della sua esistenza, ma le ha conferito la gloria. È mediante essa che egli ci raggiunge. Non c'è un maggior amore in Gesù risorto che in Gesù morente; è lo stesso amore, ma, per la risurrezione, quest'amore regna sull'universo e si conquista i cuori»⁴.

Gesù si comunica nella pienezza del suo amore vissuto in croce, e cioè nel dinamismo pasquale della sua comunione col Padre, nella pienezza della sua realtà di Figlio vissuta umanamente. La sua presenza è quindi unificante e divinizzante per l'uomo che lo accoglie. Se il Risorto è "ontologicamente" universale perché, avendo superato i limiti del tempo e dello spazio, egli può essere tutto a tutti in ogni tempo e luogo, egli lo è soprattutto per la qualità del suo amore, rivelato nell'abbandono: egli supera ogni divisione, non-relazione, raggiungendo gli uomini in qualsiasi situazione di lontananza da Dio e fra di loro.

La presenza di Cristo è quindi essenzialmente comunionale, relazionale.

Incontrare l'amore di Cristo significa per l'uomo trasformazione, cambiamento. Egli viene aperto, reso capace di superare la distanza dei cuori, di vivere per gli altri. Sulla radice del rapporto tra Cristo e il credente, nasce il rapporto fraterno fra gli uomini.

Ora Paolo insegna che il credente viene radicato nella morte di Gesù. La morte di Gesù (e Gesù abbandonato non è diverso dalla sua morte, ma ne rivela il senso) non è soltanto un fatto del passato. Ricordiamo: Gesù non risorge *dopo* la morte, ma *nella* morte. Ma la morte di Gesù non è più, come nella condizione di peccato, sinonimo di separazione, disgregazione, non-relazione; essa ha cambiato segno, è diventata luogo della comunione con il Padre e con gli uomini. Nella morte di Gesù, l'unità del Padre e del Figlio viene comunicata agli uomini come Spirito. L'inserimento in questa "morte" è dunque necessario perché soltanto là

⁴ R. Baulès, *L'Insondable Richesse du Christ*, "Lectio divina" 66, Paris 1971, p. 147, nota 16.

viene dato lo Spirito, soltanto là il credente può partecipare al movimento che unisce Gesù al Padre e fa attingere all'uomo l'essere del Figlio in pienezza. Inserimento realizzato appunto dallo Spirito, come vedremo, e quindi in una profondità che potremo chiamare ontologica, poiché Cristo (mediante lo Spirito) comunica al credente ciò che Egli ha di unico e lo costituisce come Persona: la sua figliazione divina, e quindi il suo rapporto personale col Padre in seno alla Trinità, rapporto al quale Gesù partecipa ormai con tutta la sua umanità divinizzata.

Diventato figlio, anche il credente può chiamare Dio «Abba» (Rm 8, 15). Si parla di figliazione adottiva: lo si diventa però per «nuova nascita», non per un atto giuridico. Cirillo d'Alessandria descrive quest'unità tra Cristo e il credente con l'immagine della cera: «Come la cera si unisce alla cera, così (il credente) diventa come fuso e mescolato con (Cristo)... di modo che egli è in Cristo e Cristo in lui»⁵.

Questo rapporto «ontologico» è però sempre relazionale, perché l'unità con Cristo, a livello dell'essere, è sempre relazione, è mutua inabitazione, a mo' della *pericorese* trinitaria. Infatti, come scrive Durrwell, «la ricchezza di Dio non è di possedere, ma di *essere* nella pienezza; e questa è comunione»⁶.

«In quel giorno, voi saprete... che voi siete in me e io in voi» (Gv 14, 20).

⁵ In Job. 6, 57; lib.4, 2; P.G. 73, 584. Cf. Cirillo d'Alessandria, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Vol. 1, Roma 1993, p. 507.

«Noi siamo in Cristo non come un sasso in una scatola, ma come un ramo in un albero (...) infatti, in un senso ugualmente vero, l'albero è anche nel ramo. Siamo nel Cristo nella misura in cui la sua vita è in noi» (J.A.T. Robinson, *Le Corps. Etude sur la théologie de saint Paul*, éd. du Chalet, 1966, p. 101).

⁶ *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1983, p. 92. Anche Agaesse: «In Dio, la carità è una realtà ontologica. Essa è anzi la realtà ontologica per eccellenza, poiché, ben lontana dall'innestarsi sull'essenza divina, essa è l'essenza divina: Dio è carità. Ma pur essendo essenza, essa è relazione di persone; non esiste infatti amore senza relazione ad un altro. In Dio dunque, la carità è una unità che si dispiega in Trinità di persone, trinità di persone che si raccolgono in unità, per immanenza reciproca del dono e dell'accoglienza (...). Non c'è distinzione più chiara, poiché le relazioni costituiscono l'irriducibilità delle Persone; non c'è unità più perfetta, poiché ciascuna delle Persone si identifica alternativamente all'essenza» (*Introduction au Commentaire de la première épître de st. Jean de st. Augustin*, Paris 1961, coll. «Sources chrétiennes» 75).

Nella sua morte, Gesù non possiede niente, ma egli è ed è *relazione*. La comunione con la morte di Gesù fa del credente un "morto" e cioè un *essere relazionale*, un essere che partecipa alla morte glorificante di Gesù. Questa morte del credente avviene "ontologicamente" nella fede compresa come apertura all'azione di Dio, ed esistenzialmente nell'amore a Gesù crocifisso e abbandonato. Un tale amore è la fede vissuta (cf. *Gal* 5, 6) come struttura e atteggiamento permanenti di *apertura* che è dono e accoglienza.

La morte di noi in Cristo si attua come rapporto d'amore con gli altri⁷. Inserirsi, infatti, nella morte di Gesù non è annientamento, distruzione, ma pienezza, perché è raggiungere Gesù là dove ogni separazione, non-relazione, è diventata comunione e vita, perché amore, Dio. Dove due o tre vivono un tale amore, «li celebrano insieme l'estremo amore di Gesù, li rendono presente nel loro essere uniti la morte di Gesù». Ma «da Pasqua in poi la morte di Gesù non può più essere resa presente senza rendere presente al tempo stesso anche la Sua vita»⁸.

Vivere Gesù crocifisso e abbandonato significa dunque amare secondo la dinamica pasquale.

L'incontro di Cristo risorto con l'uomo, assolutamente necessario per la vita d'unità, non è però un affare privato: non dimentichiamo il suo carattere universale oltre che personale. Gesù risorto, nel dono di sé vissuto in croce, ha la capacità di raggiungere ognuno, e di unire tutti accogliendoli in lui. «Gli uomini dispersi sono ricondotti in un unico spazio e in un unico istante: in Cristo e nell'evento pasquale. Il Cristo si dispiega radunando gli uomini in lui nella sua Pasqua»⁹.

Gesù presente nella dinamica pasquale opera un movimento di espansione (raggiunge tutti) e di attrazione-contrazione (unisce

⁷ «Ci vuole la morte completa del proprio io. Ma non nel senso di stare lì ad ammazzarci, — non è questo che serve —, ma piuttosto nel senso di annullare noi vivendo il cristianesimo che è amare gli altri, pronti a morire anche per gli altri» (Chiara Lubich, in J.M. Povilus, *"Gesù in mezzo" nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 1981, pp. 27s.).

⁸ K. Hemmerle, *Vie per l'unità*, cit., p. 65.

⁹ F.X. Durrwell, *L'Eucharistie, sacrement pascal*, Paris 1980, p. 149.

a sé), e nello stesso tempo un movimento di discesa (solidarietà con l'uomo lontano) e di ascensione (divinizzazione dell'uomo).

Nel vangelo di Giovanni Gesù aveva detto, riferendosi alla sua morte: quando il chicco di grano muore, non rimane più solo, ma porta molto frutto, rinasce moltiplicato. Ma se Cristo risorge moltitudine, questa moltitudine diventa l'Uno, il Cristo. Secondo l'espressione di Durrwell, Gesù risorge Chiesa¹⁰. Egli è presente al mondo come molti diventati Uno, Lui.

Entrando in rapporto personale con ognuno, il Risorto raduna gli uomini e li unisce in Sé fra di loro. Incorporati in Cristo, i credenti infatti sono resi vicini gli uni agli altri, uniti da questo stesso Amore che li unisce a Sé e al Padre¹¹. La Chiesa nella sua realtà d'unità, non è quindi il risultato di sforzi molteplici per raggiungere un'intesa, ma è la presenza del Cristo che comunica a tutti la medesima Sua vita, facendo di tutti Uno in Sé. Sant'Agostino ha saputo formulare in modo pregnante questa profonda relazione d'identità tra Cristo e i credenti uniti: «Et nos ipse est», o «Io santifico loro in me... perché in me anch'essi sono io». La fede come apertura, incorporando in Cristo, inserisce il credente nell'Unità, e nello stesso tempo gli comunica l'atteggiamento fondamentale per vivere l'unità, ponendolo in una *relazione* che è dono di sé ed accoglienza dell'altro.

Appare così la dimensione cristologica ed ecclesiale dell'unità: l'unità *fa* Chiesa, cioè presenza di Gesù in mezzo ai suoi. La comunità nella sua esistenza intima è il Cristo presente nella sua Pasqua. E l'amore reciproco vissuto secondo la legge pasquale di Gesù abbandonato, attualizza questa realtà ontologica dell'unità che è Cristo presente nella sua morte, là cioè dove ogni divisione è tolta e scaturisce lo Spirito che introduce nel seno del Padre. L'unità vissuta rivela la sua propria identità rendendo "visibile" la presenza del Risorto.

Osserviamo la reazione di Paolo quando si trova confrontato con una chiesa (quella di Corinto) divisa in fazioni. L'apostolo

¹⁰ *La Résurrection de Jésus...*, cit., pp. 135-146.

¹¹ «È Dio che fa di due uno, e si pone a terzo come relazione di essi: Gesù fra loro» (Chiara Lubich, in J.M. Povilus, *op. cit.*, p. 58).

non scrive: «la comunità è divisa?», ma pone i cristiani dinanzi alla realtà profonda che stanno calpestando: «Cristo è stato forse diviso?» (1 Cor 1, 13). Paolo tocca il punto-chiave: l'unità manifesta la comunità nella sua identità profonda: Cristo. Ora, un Cristo diviso è irriconoscibile.

Chiara Lubich ha espresso la dimensione cristologica ed ecclesiale dell'unità in vari testi: «Quando due o più cristiani si amano con la fiamma dell'amore divino, il risultato non è la semplice unione dei cuori, non è un miscuglio di persone, non è un gruppo: è Gesù»¹². Essi attuano infatti ciò che costituisce la caratteristica essenziale della Chiesa: la presenza unificante del Risorto.

Ancora: «Come due poli unendosi provocano la luce, due anime in grazia, che s'uniscono nel Nome di Cristo, sperimentano una vita nuova, una forza nuova. Cristo infatti era anche prima in loro, in ciascuno di loro, come l'energia nei due poli, ma l'effetto prodotto dall'unità è superiore: è Cristo in mezzo a loro»¹³.

Concludiamo questa parte. L'unità ha un carattere primariamente cristologico, perché è nell'umanità di Gesù risorto che Dio vuole incontrare gli uomini e realizzare il suo progetto di unire gli uomini fra di loro facendoli partecipi della Sua vita di comunione interpersonale.

Ed è l'amore (fino all'abbandono e alla morte) del Crocifisso che, nel Risorto, l'uomo, in qualsiasi situazione, sperimenta come invito ad entrare nella Sua comunione in un rapporto di unità piena, cioè di inabitazione reciproca: Cristo in me, io in Cristo.

È allora in Cristo che gli uomini divisi e isolati si trovano vicini gli uni agli altri, e resi capaci di vivere fra di loro l'unità *passuale*, che a sua volta manifesta il principio di tale unità: Gesù in mezzo alla sua comunità, la comunità nella sua identità di Corpo di Cristo.

L'unità è dunque il dono del Cristo presente nella comunità; l'unità è Egli stesso nel dono di Sé: molti diventati Uno. L'unità non si identifica con una buona organizzazione sociale, non proviene dallo sforzo congiunto dei credenti. L'unità è sempre prima.

¹² In «Città Nuova», n. 18, Roma 1982.

¹³ J.M. Povilus, *op. cit.*, p. 21.

«La Chiesa... non è il risultato dell'amore fraterno dei cristiani gli uni per gli altri; essa ne è piuttosto la fonte, proprio perché essa è nata dall'amore di Dio per tutti gli uomini. Senz'altro ogni cristiano contribuisce ad accrescere, ad allargare, ad unificare la Chiesa, ma lo fa alla maniera di un ramo che riceve dall'albero la vita che esso sviluppa. La Chiesa è realmente la comunione degli spiriti e dei cuori, ma questa comunione non proviene dall'iniziativa dei cristiani previamente santificati, essa viene dall'azione e dalla presenza in tutti del Cristo, Verbo incarnato. È lui che raduna, lui che, unendoci a se stesso, ci unisce gli uni agli altri»¹⁴.

In un senso assoluto, la presenza di Cristo fra gli uomini non è una rarità. Egli, in virtù della sua risurrezione è sempre presente ovunque. Tuttavia nella Chiesa questa presenza *si fa incontro*, e incontro trasformante e unificante: *è presenza nella sua efficacia pasquale*. E per vivere della sua presenza come partecipazione all'evento pasquale, è necessario vivere la legge pasquale rivelata in Gesù crocifisso e abbandonato. Solo essa è in grado di farci realizzare il cammino divinizzante di Gesù verso il Padre, e di attuare quell'unità vera che è inabitazione reciproca, a mo' della Trinità.

Per proseguire e approfondire dobbiamo ora parlare di un protagonista che è nascosto così da non apparire, perché è l'Amore in Persona: lo Spirito Santo.

3 - Gesù risorto come Spirito vivificante

Per definire la condizione del Risorto, Paolo parla di "corpo spirituale": «si semina un corpo psichico, risorge un corpo spirituale» (1 Cor 15, 44). Egli lo oppone al "corpo psichico", che caratterizza l'uomo nella sua esistenza terrena di tipo fisico-biologico. Con "corpo spirituale", l'apostolo non intende dire che il corpo diventa spirito o immateriale, ma che l'uomo risorto è vivificato dallo Spirito Santo e quindi partecipa con tutto il suo essere, spirituale-corporale, alla Vita di Dio.

¹⁴ Agaesse, *op. cit.*, p. 87.

Invaso e penetrato dallo Spirito Santo, Gesù risorto diventa egli stesso nella sua umanità «Spirito vivificante» (1 Cor 15, 45), cioè fonte dello Spirito per gli uomini. È quindi lo Spirito che «divinizza» il Crocifisso, non togliendo la sua umanità ma facendo dell'uomo-Gesù «spiritualizzato» «un essere in apertura totale, in comunione e donazione di sé... un essere-fonte che si realizza moltiplicandosi, pur rimanendo se stesso, che vivifica e raduna gli uomini accogliendoli in sé»¹⁵.

Diventato «Spirito vivificante», Gesù risorto è capace, nel dono di se stesso, di comunicare lo Spirito e in Esso la potenza creatrice di Dio, la pienezza di Vita divina ora dono escatologico, che vivifica e raduna.

Lo Spirito costituisce il legame profondo che unisce il credente a Cristo. Egli incorpora l'uomo in Cristo (cf. 1 Cor 12, 13).

L'esperienza conferma che esiste infatti un legame inseparabile tra la manifestazione dello Spirito e la presenza del Risorto nella comunità. Dove c'è lo Spirito c'è Cristo, e viceversa. C'è collaborazione perfetta tra i due, ma ognuno secondo il proprio ruolo¹⁶. La Chiesa, per esempio, non è il corpo dello Spirito, ma di Cristo. D'altra parte Paolo non presenta la comunità come tempio di Cristo, ma tempio dello Spirito: lo Spirito abita nei credenti, ma questi sono membra di Cristo non dello Spirito. Lo Spirito non identifica dunque i credenti a Se stesso, egli rimane nella funzione – che vorrei dire «mariana» – che lo pone a servizio del Cristo, unendo i credenti a quest'ultimo. Egli agisce secondo la propria «personalità». Lo Spirito unisce Cristo e i credenti di un'unità tale che, in Lui come Terzo, Gesù abita nel cuore del credente e costui in Cristo.

Incorporando il credente in Cristo, lo Spirito lo inserisce nella dinamica pasquale, in quel movimento di Nulla-Amore che porta l'umanità di Gesù alla piena vita di comunione con il Padre, e la fa vivere da Figlio.

In altri termini, nello Spirito, l'unità tra l'uomo e Cristo è talmente essenziale che partecipa al rapporto che il Figlio ha con

¹⁵ F.X. Durrwell, *La Résurrection...*, cit., pp. 146-178.

¹⁶ Cf. Durrwell, *L'Esprit Saint...*, cit., pp. 78ss.; *La Résurrection...*, pp. 169ss.

il Padre nella vita interpersonale della Trinità. Il credente diventa, mediante lo Spirito, figlio di Dio per partecipazione ontologica al rapporto del Figlio incarnato-risorto con il Padre; egli può esclamare in tutta verità «Abba» (Rm 8, 15). Come scrive Giovanni nella prima lettera: «la nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (1 Gv 1, 3). Lo Spirito comunicato al credente è quindi essenzialmente creatore della relazione escatologica tra Dio e l'uomo: «in Cristo, lo Spirito in persona fa il legame tra Dio e l'uomo, allo stesso modo in cui egli è il Legame nell'eterna Trinità»¹⁷. Grazie a lui, Dio e l'uomo sono interiori l'uno all'altro, come scrive ancora Giovanni: «Da questo si conosce che noi rimaniamo in lui ed egli in noi: egli ci ha fatto dono del suo Spirito» (1 Gv 4, 13)¹⁸.

Insomma, «la sua presenza è fondatrice di reciprocità. Lo Spirito è il legame di comunione, l'amore che "amorizza". Mediante la sua presenza, il fedele appartiene a Cristo ed entra nella relazione del Figlio con il Padre. Lo Spirito è... il tocco divino che realizza la comunione... Egli personalizza divinamente il fedele e lo introduce nel movimento trinitario»¹⁹. I discepoli ricevono il dono di sperimentare la paternità del Padre all'interno stesso di Dio: è il dono della vita filiale.

«La presenza dello Spirito non solo rende il cuore filiale, essa unisce gli uomini in un legame fraterno»²⁰, deponendo nell'intimo del credente quel dono divino che è l'amore, forza capace di strappare l'uomo dalla prigionia del suo egocentrismo per farne un essere-relazionale. L'amore apre l'uomo a quel dinamismo di rapporti che gli permette di *diventare persona autentica* secondo la legge di vita della Trinità. Lo Spirito infatti tende a realizzare nel credente il modo d'essere delle Persone divine, cioè l'amore come apertura di comunione. È chiaro che l'amore comunicato nel cuore dell'uomo porterà l'impronta propria della sua origine divina: non sarà sentimentalismo, non si limiterà a fare del bene, a

¹⁷ F.X. Durrwell, *L'Esprit Saint...*, cit., p. 88.

¹⁸ *Ibid.*, p. 84.

¹⁹ *Ibid.*, p. 83.

²⁰ *Ibid.*, p. 90.

porre azioni umanitarie, ma avrà un orientamento determinato: *tenderà all'unità*. Lo Spirito è creatore di legami, accresce il desiderio di comunione e la realizza.

Diventato un essere relazionale a mo' delle Persone divine, il credente è in grado di vivere l'unità con gli altri fratelli.

L'operare dello Spirito che incorpora in Cristo e, in Lui, nella comunione interpersonale di Dio, è l'inizio del compimento: premessa e condizione necessaria per attuare il disegno finale di Dio sull'umanità: realizzare fra gli uomini l'unità come vita di *pericoresi trinitaria*. Si potrà allora attuare la preghiera di Gesù al Padre: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola» (*Gv* 17, 21).

LA DIMENSIONE TRINITARIA: L'UNITÀ COME PERICORESI

1 - *Siano una cosa sola, come noi* (*Gv* 17, 11)

Possiamo ora prendere in considerazione la preghiera di Gesù per l'unità in *Gv* 17, 20-23. La costruzione è tipica: due frasi parallele e complementari:

Prego...
affinché tutti siano uno.
Come tu, Padre, sei in me
e io in te,
affinché anche essi siano uno
in noi
affinché il mondo creda
che tu mi hai mandato.

affinché siano uno
come noi siamo uno;
io in loro e tu in me
affinché siano perfetti
nell'unità,
affinché il mondo riconosca
che tu mi hai mandato
e li hai amati come
hai amato me.

Notiamo la “circularità della vita trinitaria” come movimento discendente e ascendente:

- Fonte e modello è l'unità fra le Persone divine: «Tu, Padre, in me e io in te»;
- comunicata agli uomini tramite Cristo: «io in loro e tu in me»;
- da vivere fra i credenti: «affinché anche essi siano uno»;
- come partecipazione alla Vita trinitaria: «siano uno in noi».

Klaus Hemmerle sintetizza così questo movimento: «Il Figlio è nel Padre, noi siamo nel Figlio; quindi anche noi siamo con lui nel Padre. Il Figlio è in noi, il Figlio è nel Padre e uno con il Padre; quindi il Padre attraverso il Figlio è in noi. La pericoresi fra il Padre e il Figlio si comunica e si apre alla pericoresi tra Figlio e noi, e in tale pericoresi noi siamo partecipi della comunione trinitaria»²¹.

Gesù desidera dunque che fra i suoi esista una relazione d'amore simile a quella che esiste fra lui e il Padre. Di conseguenza la legge della vita di Dio deve diventare la legge vissuta nei rapporti fra credenti.

Ma la pericoresi trinitaria non è soltanto presentata come il modello che si tratterebbe di imitare. L'avverbio utilizzato, «come» (in greco *kathôs*), non ha soltanto valore di paragone ma di origine generante, e cioè la vita d'unità delle Persone divine è anche fonte e fondamento dell'unità fra i credenti. Non si tratta dunque semplicemente di imitare copiando un modello preesistente, ma *di vivere dell'unità che esiste tra il Padre e il Figlio*. Ciò significa che il rapporto d'amore fra i credenti è elevato all'altezza della Vita trinitaria. Essi partecipano dall'interno alla vita intima delle Persone divine²². In altri termini, nell'amore fra i cristiani, la Trinità apre la sua Vita di Comunione in mezzo agli uomini. «L'amore reciproco tra i discepoli... è l'evento fra gli uomini dello stesso amore trinitario»²³.

Come è possibile questo coinvolgimento della comunità nell'intimità delle relazioni delle Persone divine?

È possibile perché l'Amore stesso che unisce il Padre e il Figlio, lo Spirito Santo, viene dato ai credenti. Questi ultimi sono

²¹ Su «Gen's» 4 (1988), pp. 29s.

²² P. Coda, in «Gen's» 5 (1985), p. 4.

²³ P. Coda, in «Gen's» 4 (1988), p. 15.

dunque uniti fra di loro dallo stesso Legame che unisce il Padre e il Figlio²⁴. «Avete notato che in *Gv* 17, lo Spirito Santo non è nominato, a differenza dei capitoli precedenti del discorso di addio? Là Egli è evocato in quanto esercita una funzione propria, quella di Difensore e di Insegnante. Qui, Egli coincide semplicemente con l'amore che unisce il Padre e il Figlio, e gli uomini fra di loro»²⁵. Per lo Spirito Santo, noi possiamo essere per grazia ciò che Dio è per natura: essere uniti fra di noi secondo le caratteristiche della pericorese trinitaria²⁶.

«Appartiene allo Spirito di unire diversificando, facendo scaturire l'alterità di ciascuno. Egli agisce in quanto amore, creando esseri in relazione, dove la comunione delle persone non toglie ma accentua l'identità di ciascuno, nella reciprocità delle relazioni. Lo Spirito unifica la Chiesa nella linea del ruolo svolto nel Mistero eterno, dove il Padre è una persona distinta, perché genera il Figlio nello Spirito; dove il Figlio è una persona distinta in quanto generato nello Spirito; dove però il Padre e il Figlio sono uno in questo medesimo Spirito, nel quale sono diversificati. La Chiesa è Una nella diversità, così come Dio è Uno nella Trinità»²⁷.

Unità e pluralità dunque, ma anche immanenza reciproca. «Io sono in te, tu sei in me, il mio è tuo, il tuo è mio. Questa legge fondamentale della pericorese trinitaria e della pericorese fra Trinità e Chiesa diventa anche legge fondamentale della pericorese nella Chiesa. Nell'Amore scambievole, e nell'unità vissuta che ne scaturisce, ciascuno porta in sé l'altro e dà se stesso all'altro. Al tempo stesso ciascuno porta in sé l'insieme di tutti ed è contenuto in questo insieme»²⁸. Ciò che le Persone divine sono l'una per l'altra, i discepoli, *analogicamente*, devono esserlo fra di loro. È

²⁴ «La nostra mistica suppone almeno due anime fatte Dio, fra le quali circola veramente lo Spirito Santo (...): 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» (Chiara Lubich, in J.M. Povilus, *op. cit.*, p. 77).

²⁵ X. Léon-Dufour, *L'ultime échange de Jésus avec le Père*, in «Unité des chrétiens», luglio 1980, p. 8.

²⁶ «Due creature, essendo finite, non possono compenetrarsi, però Dio può penetrare entrambi» (X. Léon-Dufour, *op. cit.*, p. 72).

²⁷ F.X. Durrwell, *L'Esprit Saint...*, cit., p. 81.

²⁸ K. Hemmerle, in «Gen's» 4 (1988), p. 30.

dunque chiaro che il dono dell'unità deve essere attuato nell'amore reciproco. San Tommaso d'Aquino lo formula chiaramente nella terminologia della teologia scolastica: «In Dio ci sono due tipi d'unità: c'è l'unità di natura (...) e c'è l'unità d'amore tra Padre e Figlio, che è unità di Spirito (...) noi (...) ci amiamo mediante un amore infuso e partecipato in noi da una realtà superiore»²⁹. L'amore è allora per l'evangelista più di una semplice virtù che consiste nel voler bene agli altri; è la vita stessa di Dio, il rapporto vissuto fra le Persone divine, la legge del loro Essere comunicato ai credenti.

Nell'amore reciproco, il vero legame che unisce le persone è allora lo Spirito Santo che fa essere uno in Cristo. O ancora, l'amore reciproco realizza l'unità nella dimensione ecclesiale, in quanto cioè "molti fatti uno": il Cristo. Nell'unità di due o più, la Chiesa vive e attua la sua identità profonda che è Cristo – o, se si vuole, Cristo appare come Chiesa. Nell'unità vissuta ritroviamo all'opera e lo Spirito Santo e Cristo: lo Spirito Santo come Legame che ci identifica a Cristo reso efficacemente presente e che ci inserisce nella pericorese trinitaria; e Gesù che comunica se stesso nel dono dello Spirito. Non stupisce che Chiara Lubich, quando parla dell'unità, può collegarla a Gesù in mezzo alla comunità così come alla presenza dello Spirito. «Se i due Cieli s'incontrano ivi è un'unica Trinità ove i due stanno come Padre e Figlio e tra essi è lo Spirito Santo... E giacché questa Trinità è in corpi umani, ivi è Gesù: l'uomo-Dio»³⁰. In questo condensato troviamo insieme i due poli della vita d'unità: l'incorporazione del credente nell'umanità (nella morte) di Gesù mediante lo Spirito Santo, questo stesso Spirito che, nel Cristo, è il Legame che unisce Padre e Figlio e ci rende partecipi di tale rapporto.

²⁹ In *Joh. 17, 2214*; vers. it. *Commento al Vangelo di Giovanni*, vol. III, Roma 1992, p. 265. «In Dio, la natura divina non è una realtà a sé stante, condivisa dalle Persone divine; non esiste al di fuori delle Persone; quindi anche l'Essere, in Dio, è Relazione, Amore». D'altra parte la grazia non è da capirsi tanto come un bene comunicato che si può possedere, ma come un legame: «Essa rende l'uomo divinamente relazionale, alla maniera con cui il Padre e il Figlio sono costituiti in Persone date l'una all'altra nello Spirito» (F.X. Durrwell, *L'Esprit Saint...*, cit., p. 94).

³⁰ In J.M. Povilus, *op. cit.*, p. 73.

Se l'unità tra due o più riflette la pericorese trinitaria, è chiaro che l'amore che la attua deve avere le qualità dell'amore divino, non può identificarsi con una semplice benevolenza o amicizia. Ricordiamo: «la ricchezza di Dio non è di possedere ma di *essere* nella pienezza, e questa è comunione»³¹. E dunque per raggiungere la profondità dell'amore trinitario, occorre non-avere, occorre essere totalmente povero di se stesso, al punto di non essere, e cioè di essere amore, relazione, Dio (poiché Dio allora riempie il nulla di noi). La relazione infatti, nella vita d'unità, costituisce la vera espressione dell'uomo³².

«È con l'essere in Cristo e attraverso di lui in Dio ("in noi"), che i credenti si trovano viventi l'uno nell'altro. Ciò che li separa è quello che essi hanno in proprio nelle loro vedute e nella loro volontà; ciò che li unisce è quello che essi posseggono in Cristo, e perciò hanno di divino, in loro»³³.

Spiega Walter Kasper: «L'Io deve perdersi in un Tu, per recuperare sé e l'altro... Ogni esistente non può trovare la propria identità nell'alveo di un essere-in-sé arelazonato, chiuso in se stesso; l'identità concreta è possibile soltanto mediante la relazione e l'autosuperamento verso l'altro. L'amore, il centro e la realtà più profonda dell'essere di Gesù, è quindi il vincolo che congiunge ogni cosa e che a ciascuno conferisce il suo senso»³⁴. In altri termini, in Cristo e dunque nella vita d'unità, è possibile portare a compimento l'impronta trinitaria impressa dal Creatore in ogni uomo: l'uomo è creato per l'unità, perché soltanto in essa egli realizza se stesso come persona, *come essere che è quando si trascende*. «La comunione,

³¹ F.X. Durrwell, *L'Esprit Saint...*, cit., p. 92.

³² Già nei testi precedenti di Chiara Lubich è apparsa la sua insistenza su questa caratteristica dell'amore reciproco (perdere la vita, perdere Dio per Dio), come principio d'unità trinitaria. Ancora: «Chi si fonde nell'Unità perde tutto, ma ogni perdita è un guadagno» (in J.M. Povilus, *op. cit.*, p. 67).

«Non c'è unità se non là dove non esiste più personalità. Non dobbiamo fare un "miscuglio" ma una "combinazione" e questa sarà solo quando ognuna si perderà nell'Unità al Calore della Fiamma dell'Amore Divino. Che resta di due e più anime che si combinano? Gesù - l'Uno» (in J.M. Povilus, *op. cit.*, p. 67).

³³ D. Marzotto, *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni*, Brescia, Suppl. alla «Rivista Biblica», n. 9, 1977, p. 190, nota 64.

³⁴ *Gesù il Cristo*, vers. it., Brescia 1975, p. 268.

il “noi”, supera il rapporto vicendevole di un io con un tu. Significa che più persone tendono a realizzare insieme qualcosa in cui trovare più che soltanto se stessi, e così trovare veramente se stessi. L'uomo deve trovare Gesù Cristo per trovare in Lui se stesso»³⁵, e lo trova appunto nell'amore d'unità con il fratello.

2 - Caratteristiche dell'unità vissuta

Nell'amore, la reciprocità dei rapporti vissuta come comunione-pericorese a mo' della Trinità, emergono alcune caratteristiche tipiche dell'unità.

– La persona si realizza non nell'affermazione di sé, ma nel dono di sé. L'amore è vissuto – nella linea strutturale della fede – come “perdita” o “morte a sé” che comporta contemporaneamente due aspetti inseparabili: donarsi all'altro e fare spazio in sé all'altro. L'amore vive al ritmo del *ricevere* e *dare*. Il risultato è un arricchimento reciproco: ogni perdita è guadagno, crescita.

Nella vita d'unità, questo guadagno è Cristo stesso: molti diventati uno. L'amore reciproco vissuto come perdita di sé in vista dell'unità manifesta l'unità stessa che è Cristo, fonte originaria della nostra propria ipseità, e presente nell'accoglienza dell'altro.

– Nell'unità, non può esistere quindi situazione in cui non ci sia reciprocità, cioè in cui soltanto uno dia e l'altro riceva. L'unità che proviene dall'amore – è stato osservato – ha questo di meraviglioso che essa non toglie la reciprocità di colui che riceve, anche se riceve tutto. L'accoglienza del dono diventa dono, la riconoscenza dell'amore diventa amore. Nell'unità è tanto importante dare quanto saper ricevere, cioè lasciarsi amare, parlare quanto fare silenzio. C'è autentica uguaglianza.

– Nella reciprocità, nell'esistere l'uno per l'altro, ognuno trova se stesso, la propria identità, ma con un “di più”. Si realizza

³⁵ K. Hemmerle, *Vie per l'unità*, cit., p. 58.

quel movimento inscritto nell'essere umano, per cui egli è se stesso quando si trascende. L'unità si manifesta dunque come un contemporaneo *progredire e rimanere*.

Nella vita d'unità il progredire, che si realizza nell'espropriazione di sé, è il migliore mezzo per rimanere in Cristo e trovare se stesso in una pienezza dinamica. «Nulla vi è di più *“innovativo”* del rimanere nell'origine (Cristo); e nulla vi è di più *“conservativo”* dell'aprirsi all'altro»³⁶.

L'amore reciproco attua l'essere-uno come rapporto di *unità-distinzione*. Il credente, diventando povero di sé per fare esistere l'altro, non viene assorbito dall'altro o depersonalizzato, ma acquista al contrario l'identità propria inconfondibile.

La diversità, la pluralità è frutto dell'unità e ne è un elemento costitutivo.

Nell'amore reciproco vissuto nel nome di Gesù, due o più credenti attuano l'unità come “molti diventati uno”, cioè Chiesa nella sua identità profonda che è il Cristo presente. E Gesù è presente in ognuno come il Tutto, ma un Tutto che si avvicina all'uomo come Nulla-Amore, e quindi non lo schiaccia ma lo fa *essere*.

– L'unità, in un certo modo, realizza un'inabitazione dell'uno nell'altro. Poiché nell'amore ognuno riceve se stesso nel dono di sé all'altro e nell'accoglienza in sé dell'altro, si può, analogicamente, parlare di immanenza reciproca nelle relazioni umane.

Grazie a Cristo presente in ognuno e che porta ognuno nell'altro, per fare dei due Uno, i rapporti “umani” fra credenti sono posti all'interno del Noi divino. «Nell'evento dell'unità ciascun polo abbraccia l'altro, comprendendolo nel proprio intimo, e comprendendo al tempo stesso in sé l'unità unificante: ciò che unisce l'altro a sé»³⁷.

Chiara Lubich lo esprime in questi termini: «In Dio, nella Trinità, che è Amore, il Padre vive nel Figlio e viceversa; e l'Amore vicendevole è Spirito Santo. Così, quando si vive trasferiti nel

³⁶ K. Hemmerle, in «Gen's» 12 (1985), p. 6.

³⁷ *Ibid.*, p. 7.

fratello (bisogna perdere la vita per ritrovarla), non appena occorre ritornare in sé per rispondere al fratello, si trova in sé un Terzo: lo Spirito Santo, che ha preso il posto di noi»³⁸. Nell'unità, il credente non rinuncia alle proprie idee, preoccupazioni o convinzioni, ma le dà o fa posto alle idee altrui, per poi ritrovare le proprie corrette, arricchite e illuminate.

– Nell'unità vissuta come pericorese (Cristo presente in me e in te, che fa che io sono in te e tu in me), si crea una relazione ordinata, analoga a quella che esiste nella Trinità tra il Padre e il Figlio, tra l'Essere come dare e l'Essere come ricevere. Nella Trinità, infatti, il Padre è se stesso nel dare tutto quello che è generando il Figlio; e il Figlio è se stesso ricevendo tutto dal Padre nell'essere generato, "permettendo" così al Padre di essere Padre.

Anche noi, nello scambio del comunicare e dell'accogliere, di volta in volta "siamo" l'uno per l'altro padre e figlio. Ciò non genera discriminazione o disuguaglianze, poiché in questa reciprocità, ognuno è messo al primo posto.

Nell'unità ognuno è uguale all'altro, non per appiattimento ma per pienezza, poiché nel dono reciproco di sé ognuno si arricchisce dell'altro e insieme sono Uno, Cristo presente in ognuno. «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più maschio e femmina, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3, 28).

Nell'unità, il credente vive la Chiesa di cui è membro, poiché attua la realtà di molti diventati Uno: Cristo. Dunque il membro, il singolo acquista il valore del Tutto, un Tutto che è più della somma delle parti. Così come un membro, unito all'organismo, partecipa della vita e delle proprietà dell'intero corpo.

«Presso i Padri viene prima la Chiesa, ma ogni membro possiede, in quanto tale, la pienezza degli attributi della Chiesa: unità, cattolicità o ecumenicità, apostolicità, santità»³⁹. L'amore d'unità attualizza tale realtà, la rende viva, operante.

³⁸ In J.M. Povilus, *op. cit.*, p. 73.

³⁹ Y. Congar, in *Mysterium Salutis*, vers. it., vol. VII, Brescia 1972, p. 484.

Ma allora è proprio nell'unità che il singolo trova il rapporto più profondo e personale con Cristo e con Dio, poiché diventa suo il rapporto stesso, sponsale, che la Chiesa ha con il suo Signore. E ciò comporta partecipazione al mistero di verginità e di maternità della Chiesa.

In conclusione: nella vita d'unità, nella quale l'uomo trova il rapporto pieno con Dio (come Figlio nel seno del Padre), il fondamento del proprio essere, egli può vivere nella Trinità, e realizzare se stesso in tutte le dimensioni della sua umanità, individuale e personale, sociale e trascendente; e, in Cristo, viene innalzato alla realtà di uomo escatologico.

Si può veramente compiere il progetto escatologico di Dio sul singolo e sull'intera umanità. Solo la vita d'unità attua il rapporto giusto tra singolo e comunità, evitando sia la dittatura sia il collettivismo. L'uomo diventa se stesso proprio come relazione, nella comunione con tutti. In questo rapporto tra il singolo e il collettivo, non è il "tutto" a porsi come la realtà assoluta, ma la persona è l'elemento supremo: «Le membra (in quanto persone) non esistono unicamente e solamente per il bene del tutto; piuttosto, in una società, la relazione tra il tutto e le membra è proprio inversa: il tutto è per il bene delle singole membra (al contrario di un organismo naturale nel quale le membra esistono per il tutto)»⁴⁰.

Nel pensiero greco, l'Uno era sempre primo (Divinità all'origine), e il molteplice, gli individui erano considerati come una frammentazione dell'Unità originaria. Per il cristianesimo invece, l'uomo è persona, non semplice individuo; «pur essendo minimo è in realtà un massimo; in quanto unico e irreiterabile, è l'elemento supremo e genuino... Se (allora) è vero che la persona è più dell'individuo, che il molteplice è un essere originale e non solo un fattore secondario, che esiste una supremazia del particolare sull'universale, vuol proprio dire che l'unità non è il dato unico e definitivo, ma che anche la molteplicità ha pieno e imperituro diritto all'esistenza»⁴¹. È l'inevitabile conseguenza cristiana della fede in Dio che è Unitrità.

⁴⁰ H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, vers. it., Roma 1968, p. 78.

⁴¹ J. Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo*, vers. it., Brescia 1979⁶, pp. 119s.

3 - «Affinché il mondo creda»

Visto che abbiamo svolto queste riflessioni sullo sfondo di *Gv* 17, 20-23, conviene ancora aggiungere alcune osservazioni su questi versetti.

– La preghiera dell'unità di *Gv* 17 – «che tutti siano uno» – non riguarda direttamente l'unità di tutti gli uomini, ma l'unità fra tutti i credenti, l'unità della comunità. Gesù prega non perché tutta l'umanità sia una, ma per «questi» (discepoli presenti) e «per quelli che per la loro parola crederanno in me» (v. 20).

Ma l'unità dei suoi sarà, per il mondo, una testimonianza che suscita la fede («affinché il mondo creda») e fa entrare nell'unità dei credenti. In questa prospettiva, la preghiera di Gesù per i suoi diventa nello stesso tempo anche una preghiera per il mondo.

– L'evangelista utilizza il verbo “essere” e non “diventare”: «ciò significa che in qualche modo essi sono già una cosa sola e la preghiera è che essi continuino ad essere ciò che già sono, permangano nella situazione in cui si trovano»⁴².

Teniamo inoltre conto che il verbo “essere” è usato al presente. Il greco utilizza il tempo presente per parlare di un fatto che continua o si ripete nel tempo. Quindi l'unità che deve suscitare la fede lungo i secoli «non sarà qualcosa di dato per sempre, ma qualcosa che si verrà sempre facendo via via lungo il tempo»⁴³. L'unità non è una realtà staticamente posseduta sulla quale adattarsi, ma una vita sempre nuova e dinamica.

– La preghiera di Gesù non afferma che su questa terra tutti gli uomini un giorno saranno uniti. L'unità piena e definitiva, che include – non dimentichiamolo – l'intera umanità di tutti i tempi e non solo le ultime generazioni della storia, è e rimane una realtà escatologica (del mondo futuro). Nel contesto del discorso di ad-

⁴² D. Marzotto, *op. cit.*, p. 179.

⁴³ *Ibid.*, p. 186.

dio, la preghiera per l'unità dei credenti vuole essere la risposta al problema della partenza (morte) di Gesù. Nella vita d'unità, Cristo continua ad essere presente; e allora l'unità dei credenti, per tale presenza, susciterà fra gli uomini la stessa reazione che ha suscitato la presenza visibile, storica di Gesù in Palestina: gli uomini, dinanzi alla testimonianza dell'unità, si divideranno in coloro che crederanno e in coloro che rifiuteranno e odieranno. Quindi parole di Gesù come: «Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi» (Gv 15, 20) rimarranno sempre attuali finché durerà la storia.

Ciò apre in pienezza l'esigenza di vivere l'unità: non soltanto per il valore che l'unità ha in sé, poiché è il compimento del progetto di Dio sull'umanità, già inaugurato; ma anche come dovere di testimonianza: tutti gli uomini di tutti i tempi e luoghi devono avere la possibilità di fare la scelta, di entrare nell'unità della comunità, umanità nuova.

– Un rapido esame infine dell'ultima proposizione: «affinché il mondo creda che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me». Notiamo subito che il termine «affinché» non è legato al verbo principale «prego», ma alla proposizione precedente: «affinché anche essi siano uno in noi».

L'osservazione ha la sua importanza, perché l'unità (l'essere uno) non è subordinata alla missione; in altri termini, l'unità non è semplice mezzo per un fine superiore (la missione), non si può strumentalizzare Gesù in mezzo ai suoi al fine di convertire gli altri. L'unità di per sé è un valore insuperabile, un fine, è la realtà dell'essere-comunione dei credenti. Tuttavia l'unità è necessaria per portare il mondo alla fede. Nell'unità vissuta, Gesù continuerà ad essere presente come l'Inviato, a manifestare, per la sua unità col Padre, l'amore di Dio per gli uomini. E nell'unità, come già detto, la comunità svolgerà una funzione di discernimento dei cuori, come Gesù nella sua esistenza terrena: l'unità susciterà fede e odio.

Per chi crederà, la vita d'unità della comunità sarà la scoperta della vita filiale di comunione che Gesù aveva vissuto col Padre, culminante nella croce e nella risurrezione. In breve, nella vita d'unità, i credenti testimoniano Dio nella sua autentica realtà

di Comunione, ed è il segno che tale Amore è stato riversato sugli uomini⁴⁴.

Esiste di conseguenza un legame indissolubile tra la vita d'unità della comunità e la sua testimonianza nel mondo. La comunità è in missione nella misura in cui vive la propria identità. È se stessa nella misura in cui si dà. Nell'amore reciproco, la comunità irradia al di fuori il Mistero divino che la abita: Cristo, l'Inviato che, nella sua unità col Padre, testimonia l'amore di Dio per gli uomini.

4 - Il posto dell'unità nel vangelo di Giovanni

È utile cercare di capire il pensiero di Giovanni sull'unità, alla luce dell'intero suo vangelo.

Il posto stesso della preghiera dell'unità (*Gv* 17) all'interno del vangelo indica chiaramente che il tema dell'unità non è un aspetto secondario della sua visione teologica, ma anzi si trova al vertice dell'intera opera. Il tema dell'unità potrebbe allora essere una chiave di lettura di tutto l'evangelo giovanneo.

Il Prologo, all'inizio del vangelo, comincia con queste parole:

*«In principio era il Verbo,
e il Verbo era presso Dio,
e il Verbo era Dio.
Questi era in principio presso Dio»* (*Gv* 1, 1-2).

Se leggiamo questi versetti con l'occhio e la sensibilità dell'evangelista che insiste tanto nel suo vangelo sul rapporto tra il Padre e il Figlio incarnato, sulla loro unità, bisogna concludere che l'interesse di Giovanni non si limita all'affermazione della preesistenza del Verbo e della sua divinità, ma che egli abbia in mente, già fin d'ora, una verità che gli sta molto a cuore: nel suo Essere, *ab aeterno*, Dio è Comunione.

⁴⁴ «È la vita della SS. Trinità che noi dobbiamo procurare di imitare, amandoci tra noi con la grazia di Dio, come le Persone della SS. Trinità si amano tra loro. Ma è proprio questa vita la più forte testimonianza di Dio al mondo» (Chiara Lubich, in J.M. Povilus, *op. cit.*, p. 74).

E questa Comunione, come esprime l'ultimo versetto del Prologo, si è aperta all'umanità:

*«Dio nessuno l'ha mai visto;
il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre,
lui lo ha rivelato»* (v. 18).

Gesù è dunque presentato come il Rivelatore di Dio.

E come avviene questa rivelazione?

Il vangelo di Giovanni offre, si potrebbe dire, diversi strati di rivelazione. Il più immediato e appariscente è quello dei segni e dei discorsi di Gesù; in essi Gesù manifesta la sua gloria, rivela la sua divinità nascosta, si auto-presenta nella sua funzione salvifica presso gli uomini: egli è la luce del mondo, la via-verità-vita, la risurrezione, ecc.

Ma c'è uno strato più profondo che percorre l'intero vangelo, nel quale Gesù manifesta Dio non tanto con fatti fuori del comune, ma nella dinamica di una comunione vissuta, nel comportamento relazionale di Gesù col Padre vissuto nel quotidiano.

*«Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato
e compiere la sua opera»* (4, 34).

Quindi l'alimento di ogni istante della sua esistenza è il compimento non di qualche azione pur straordinaria ma della volontà del Padre.

In questa obbedienza come apertura totale al Padre, Gesù nella sua umanità diventa la Trasparenza del Padre, il suo Rivelatore: egli manifesta, nell'unità col Padre, se stesso come Colui che riceve tutto dal Padre, cioè come Figlio.

Allora Gesù non è mai solo:

*«Colui che mi ha mandato è con me
e non mi ha lasciato solo,
perché io faccio sempre le cose che gli sono gradite»* (8, 29).

Nell'agire di Gesù, il Padre stesso è presente e lavora. L'opera che Gesù compie sulla terra è dunque frutto di un'attività co-

mune del Padre e del Figlio. E allora, l'uomo che nella fede si apre a Gesù, incontra non solo una persona singola, ma il "Noi" di Dio, entra nella vita intima di Dio. Nell'agire di Gesù si fa visibile il dinamismo dell'unità divina, dove il Padre si rivela Padre donando tutto se stesso (Gv 3, 45; 16, 15) e dove il Figlio è se stesso nell'apertura totale al Padre (Gv 5, 19s.).

In questa prospettiva, l'opera che Gesù deve compiere, ciò che egli chiama il suo cibo, non si limita al fare miracoli e proclamare una dottrina, ma è *la sua esistenza stessa in quanto permanentemente rivolta al Padre, è il suo vivere da Figlio fra gli uomini*. Ma l'obbedienza vissuta da Gesù non consiste nel fare ciecamente la volontà di un Altro. In Gv 5, 17c, Gesù parla dell'«opera che mi hai dato affinché io la faccia». Gesù non si considera quindi come un esecutore passivo, ma responsabile. L'opera del Padre che egli compie è anche pienamente l'opera del Figlio. Gesù esprime il Padre essendo se stesso.

In questa luce, il compimento dell'opera è da sempre orientato verso la croce. Visto che il compimento dell'opera del Padre si realizza nel compimento personale (filiale) di Gesù, questo compimento avviene là dove egli si mostra al massimo come Figlio. La croce non è allora soltanto il passaggio verso il Padre, ma un elemento essenziale dell'opera da compiere: là, infatti, Gesù rivela al massimo la sua obbedienza filiale: il crocifisso è la rivelazione estrema della relazione d'amore che unisce il Padre e il Figlio, e manifesta al massimo chi è Dio: Comunione d'amore.

*«Quando innalzerete il Figlio dell'uomo
allora conoscerete che io sono
e che non faccio nulla da me stesso,
ma come mi ha insegnato il Padre,
queste cose dico» (8, 28).*

La croce manifesta pienamente l'essere filiale del Verbo incarnato permanentemente rivolto al Padre. Il mistero pasquale, la glorificazione dell'Innalzato, rivela lo splendore dell'intimità divina ormai aperta all'umanità.

La croce diventa dunque il polo d'attrazione degli uomini:
*«Quando io sarò innalzato da terra,
attrarrò tutti a me»* (12, 32).

Il radunarsi dei figli di Dio dispersi (cf. *Gv* 11, 52) avviene per attrazione esercitata dalla vita trinitaria rivelata dall'Innalzato. In questi testi, l'evangelista riprende due temi dell'Antico Testamento già uniti in *Is* 60: il motivo del raduno dei dispersi e il tema della gloria di JHWH che splende in Gerusalemme e verso la quale affluiranno i popoli. Giovanni applica questa realtà a Gesù crocifisso: l'Innalzato, Rivelatore di Dio-Comunione, è la luce del mondo che brilla nella comunità e attira gli uomini.

Se adesso diamo uno sguardo d'insieme sul quarto vangelo alla luce di quanto detto, si può concludere che il discorso teologico di Giovanni è un discorso d'unità: essa infatti si trova al punto di partenza (l'Unità di Dio-Comunione, fin dal Prologo) e al punto d'arrivo (l'unità degli uomini in Dio: *Gv* 17). In questo discorso d'unità è incluso l'intero discorso giovanneo su Dio (mostrare che Dio è Comunione) e sulla salvezza. Dio come Comunione di Persone da una parte, e unità degli uomini fra di loro in Dio, dall'altra parte, sono i due poli fondamentali del quarto vangelo.

Il tema della *fede* che occupa principalmente i dodici primi capitoli e che costituisce il fine perseguito dall'evangelista nello scrivere la sua opera (vedi la conclusione: «Queste cose sono state scritte affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e, credendo, abbiate la vita nel suo nome»: *Gv* 20, 31) è da inserire fra questi due poli. La fede, che è passaggio dalla cecità alla luce, si compie nell'adesione personale a Cristo. Ma la fede non si ferma all'incontro con Gesù, essa deve penetrare nella realtà relazionale del suo essere Figlio. La fede raggiunge il suo termine nella scoperta e riconoscimento del mistero di Comunione delle Persone divine dischiusosi all'umanità.

Ma se da una parte la fede si apre al Mistero del Noi divino, essa d'altra parte tende alla comunione fra gli uomini, vuole essere vissuta nell'unità. L'apertura alla Rivelazione di Dio che avvie-

ne nell'Innalzato opera il radunarsi in uno dei figli di Dio. A sua volta, l'essere uno dei credenti suscita la fede che implica il movimento dell'«avere comunione con noi».

È quindi del tutto “naturale” che il tema della fede che percorre la prima parte del vangelo, venga sostituito, nella seconda parte, dal tema dell'amore reciproco, espressione della comunione dei discepoli attorno a Gesù, della vita d'unità della comunità. Non a caso, nel discorso di addio che forma la seconda parte del vangelo, dominano i motivi della reciprocità, della relazione, dell'immanenza reciproca.

Trinità di Dio aperta all'umanità (nella testimonianza di Gesù dinanzi al mondo della prima parte: tema della fede) e unità dei credenti in Dio (Gesù con i suoi, durante la cena, nella seconda parte) sono dunque i due poli della fede.

In questa prospettiva si capisce anche perché nel quarto vangelo il tema dell'amore si concentra unicamente sull'amore *fraterno*: l'insistenza quindi sulla *reciprocità* dell'amore. In tale reciprocità, infatti, l'amore del prossimo si compie come comunione (nello sviluppo postpasquale abbiamo l'applicazione dell'insegnamento di Gesù sull'amore alla vita della comunità cristiana).

L'amore fraterno inoltre ha la sua più alta espressione nell'Innalzato. E cioè il dono della vita fatto dal Crocifisso è la norma fontale dell'amore fraterno e quindi della vita d'unità. In questo dono reciproco della propria vita fra i credenti, che rende presente l'amore dell'Innalzato, diventa visibile la realtà comunitaria di Dio rivelata dalla Croce.

Da qui il carattere di *rivelazione* che l'evangelista attribuisce all'amore reciproco: questo è, per così dire, il sacramento della vita d'unità delle Persone divine. Solo l'unità, espressa nella relazione dinamica dell'amore fraterno, potrà manifestare al mondo Dio nella sua Verità intima, in quanto Gesù continua, in essa, a manifestare la sua unità col Padre.

Bisogna tuttavia rispettare il fatto che Gesù parla esplicitamente dell'unità soltanto nella preghiera finale (*Gv* 17), mentre nel contesto parenetico del discorso di addio che precede, egli parla di amore reciproco, di osservanza dei comandamenti. È chiaro: l'amore reciproco è un'esigenza, un impegno; l'unità è un

dono di Dio. L'unità è una realtà celeste, una realtà che non può provenire dal mondo, poiché è la Realtà stessa di Dio, anche se l'unità vissuta non esiste al di fuori della sua attuazione nell'amore reciproco.

È anche chiaro che tale amore non è una pura amicizia o benevolenza, ma deve a sua volta provenire da Dio. Infatti, come afferma Giovanni, Gesù comunica ai suoi l'amore stesso del Padre (Gv 15, 9). L'unità fra i credenti è piena e vera soltanto se fra di essi circola lo stesso Amore col quale il Padre ama il Figlio. Certamente l'unità si attua e si manifesta autenticamente nell'amore scambievole; tuttavia, non quest'ultimo è il fondamento dell'unità, ma unicamente la Comunione trinitaria. L'unità non è dunque neanche fondata sulla natura umana comune a tutti, né sul fine identico da perseguire; essa è essenzialmente il dono di Dio stesso come Trinità, e consiste nel realizzare fra i credenti – in modo analogico, ma non per questo meno reale – la “legge di vita” del Dio-Comunione.

L'unità è vivere in Dio la legge dell'Essere-Amore che si rivela legge fondamentale del popolo escatologico.

L'unità, perché escatologica e trascendente, deve, certo, concretizzarsi, diventare visibile nell'amore vissuto. E l'amore d'unità senz'altro si concretizzerà nella comunità come servizio vicendevole; ma, più specificamente, come *rapporto*: che consiste nel vivere trinitariamente le relazioni fraterne.

L'avvicinarsi al quarto vangelo con questa chiave di lettura (dell'unità) non esaurisce certamente la ricchezza ivi contenuta e altre possibilità di lettura, ma comunque coglie una dimensione centrale del suo insegnamento. Chiaramente ci troviamo dinanzi ad una profonda riflessione teologica che rivela ed attualizza per la comunità postpasquale il perché fondamentale dell'evento-Cristo.

GÉRARD ROSSÉ