

ALCUNE RIFLESSIONI SUL CONOSCERE TEOLOGICO NELLA PROSPETTIVA DEL CARISMA DELL'UNITÀ

In questa conversazione – il cui contenuto risulta precisato e delimitato dal titolo – toccherò tre punti.

Nel primo, cercherò di chiarire che cos'è teologia, a partire dall'esperienza che ne stiamo facendo, dal 1991, nella “Scuola Abbà”, approfondendo i contenuti e il metodo di approccio ad essi suggeriti dal carisma dell'unità.

Nel secondo e nel terzo cercherò di dire qualcosa dei due “pilastri” fondamentali – come li definisce Chiara Lubich – della teologia che scaturisce dal carisma: l'unità e Gesù abbandonato, vedendoli innanzi tutto non come temi della teologia ma come modalità, come metodo del “fare teologia”.

1. LA TEOLOGIA DI GESÙ

La teologia – lo sappiamo – s'esprime in tante forme: c'è una teologia critico-scientifica, c'è una teologia più sapienziale, c'è anche una teologia mistica... E assume tanti volti quanti sono i volti di chi la esercita: Agostino non è Tommaso, Massimo il Confessore non è Lutero, ecc...

Eppure, c'è qualcosa d'essenziale che definisce la teologia cristiana come teologia. Possiamo dire che teologia è conoscere in Dio per la partecipazione alla vita di Gesù Cristo.

Non dico tanto o soltanto conoscere Dio, che rischia di far pensare a Dio semplicemente come a un “oggetto” a me esterno;

ma conoscere in Dio, per esprimere la partecipazione, che ci è donata in Cristo, alla conoscenza che Dio ha di Se stesso e, in Sé, di tutto ciò che è; e inoltre per sottolineare che nella teologia "si tratta soprattutto di un "essere", di uno "stare" in Dio che naturalmente sboccia in un conoscere corrispondente.

Non è secondario che Chiara, descrivendo l'esistenza cristiana alla luce dell'esperienza spirituale suscitata dal carisma dell'unità, parli di un essere già ora "nel seno del Padre", per la presenza di Gesù risorto che ci fa uno in Sé, e di un conoscere in modo nuovo a partire da questo peculiare "esser-ci".

Conoscere in Dio: questa, in realtà, è la tensione massima che inabita la conoscenza umana, nella consapevolezza, da un lato, della sua incapacità di giungere a tanto con le sole sue forze; e, dall'altro, nel desiderio struggente d'attingere così la propria realizzazione al di là di sé, in Dio. Tutte le tradizioni religiose e tutti i grandi cercatori di Dio ne sono testimoni.

Il fatto è che la persona umana, proprio perché, in un modo o nell'altro, si percepisce come creatura, sa d'essere conosciuta da Qualcuno nelle più intime fibre del suo essere e nel senso più riposto della vicenda del suo esistere: e desidera conoscere così com'è conosciuta. Conoscere Chi la conosce, e conoscer-si così com'è conosciuta.

C'è un segreto desiderio di reciprocità nel desiderio di conoscere Dio che la persona umana ha ed è. C'è, in fondo, il desiderio d'amare così come si è amati.

In Gesù questa nostalgia e quest'invocazione diventano realtà. «Tutto – dice Gesù nel vangelo di Matteo e nel parallelo di Luca, e l'intero vangelo di Giovanni sembra costruito attorno a questa realtà – mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (*Mt 11, 27*). Gesù conosce il Padre così com'è da Lui conosciuto e vuole comunicarci questa conoscenza.

E questo perché Gesù è il Figlio di Dio, Dio-Figlio – il Verbo – fatto uomo. In quanto Figlio, egli vive la comunione piena col Padre suo, in ogni momento della sua esistenza. Anche se ciò

non significa che Gesù sia dispensato, proprio in quanto è vero uomo, dal “crescere” e dall’“imparare” a conoscere il Padre e, a partire da Lui, gli eventi, le persone, il dipanarsi del disegno di salvezza. Luca scrive, infatti, che «Gesù cresceva in sapienza, età e grazia» (2, 52), e la lettera agli Ebrei che egli, «pur essendo Figlio, imparò l’obbedienza dalle cose che patì» (5, 8).

Gesù cresce, come uomo, nella sua conoscenza del Padre e anzi, paradossalmente, giunge a conoscerLo in quella forma e in quella misura con cui è da Lui conosciuto, solo attraverso l’abbandono e la morte: quando s’affida a Colui che Lo conosce nel momento in cui, umanamente, più nulla di Lui conosce.

Questa conoscenza pienamente sbocciata si manifesta nella resurrezione. Il Risorto è l’evento del perfetto essere l’uno nell’altro del Padre e del Figlio, anche nel suo esser-uomo, grazie allo Spirito Santo. Tale reciprocità s’espriime nella conoscenza «faccia a faccia» (cf. 1 Cor 13, 12), che il Padre ha del Figlio, e il Figlio, anche come uomo, ha del Padre.

Gesù glorificato dallo Spirito, che appare ai discepoli, è la rivelazione di questa realtà che viene partecipata per grazia agli uomini.

È questa, in radice, quella che possiamo chiamare la teologia “di” Gesù, e cioè la conoscenza di Dio vissuta da Gesù: 2.000 anni fa, oggi e sempre, in quanto Egli è asceso risorto, con la sua umanità, nel seno del Padre e di qui abbraccia e contiene in Sé ogni tempo e ogni luogo.

Ed è proprio questa la conoscenza di Dio che Gesù ci rivela e ci trasmette nella fede: «e che voi siete figli – scrive Paolo – lo attesta il fatto che Dio ha inviato nei vostri cuori lo Spirito del suo Figlio, che grida: Abbà, Padre» (Gal 4, 6).

Si tratta di una conoscenza che è, simultaneamente, nel “già” e nel “non ancora”: nel “già”, perché l’esistenza umana – per la fede e il battesimo – è realmente innestata nell’evento del Cristo crocifisso e risorto, e quindi può partecipare del suo stesso conoscere Dio in Dio; nel “non ancora”, perché vive nel tempo, e dunque è soggetta ai dinamismi della crescita umana e ai suoi limiti, e attende da Dio, in Gesù che viene alla fine dei tempi, il suo compimento.

In ogni caso, se si prende sul serio la novità ontologica introdotta nella creazione dall'incarnazione, dalla morte/resurrezione del Figlio di Dio e dall'effusione dello Spirito Santo, non si può sminuire la portata di quest'evento anche per la conoscenza, che già ora – nella storia – possiamo avere di Dio in-Cristo, grazie al dono “senza misura” dello Spirito Santo (cf. *Gv* 3, 34).

Ricordiamo come san Paolo – nella prima lettera ai Corinti – illustra la novità di questa conoscenza di Dio nello Spirito che Cristo ci partecipa:

«Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano. Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato. (...). Chi infatti ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo dirigere? Ora, noi abbiamo il pensiero (nous) di Cristo» (*1 Cor* 2, 9-12.16).

«Noi abbiamo il pensiero di Cristo».

La grande teologia cristiana è nata ed ha sempre avuto coscienza di questa straordinaria novità.

San Tommaso d'Aquino ad esempio – cito Tommaso perché l'autocoscienza della Chiesa cattolica ha visto in lui il Doctor communis, ma si potrebbero riportare innumerevoli altre testimonianze dell'Oriente e dell'Occidente cristiani – scrive: «La fede è assimilazione alla conoscenza divina, in quanto per mezzo della fede infusa in noi siamo uniti alla verità prima per se stessa, e così immersi nella conoscenza divina tutto conosciamo quasi con l'occhio di Dio»¹.

Perciò, quando vuol definire che cos'è la teologia Tommaso afferma che «Dio è il Soggetto di questa scienza» perché «tutte le

¹ *In Boetium de Trinitate*, q. III, a 1.

realità sono trattate nella sacra dottrina sub ratione Dei (che potremmo tradurre: «nella luce che è Dio», «secondo l'angolo di visuale che è Dio») sia perché sono Dio stesso, sia perché sono ordinate a Dio come a principio e fine»².

L'oggetto della teologia, in Gesù, è Dio in Sé e Dio «tutto in tutti»: tutte le realtà, cioè, viste da Dio.

Sarebbe interessante ripercorrere la storia della teologia per vedere come si è espressa, pur con parole e con accenti diversi, questa consapevolezza profonda: in Oriente e in Occidente, nella teologia cattolica e in quella nata dalla Riforma protestante. E sarebbe interessante disegnare anche i percorsi di crescita, di crisi (penso alla modernità) e di maturazione di questa storia.

Basti dire che per tutti i grandi teologi, in ogni tempo, è chiaro che si partecipa della conoscenza che Gesù ha del Padre se si è in Lui: per la fede, il battesimo e l'Eucaristia, i doni dello Spirito, la carità vissuta. Molto importanti – e spesse volte persino essenziali – sono poi i grandi carismi donati dallo Spirito che costituiscono l'humus vitale della teologia e talvolta anche delle illuminazioni originali del mistero cristiano. Così san Bonaventura si rifa, anche teologicamente, al carisma di san Francesco, e Tommaso d'Aquino a quello di san Domenico.

In questa prospettiva, è naturale porci una domanda: in quale senso anche il carisma dell'unità costituisce l'humus e la prospettiva di luce di una teologia con una propria originalità?

Ma prima di tentare una sia pur rapida risposta, giova un altrettanto rapido sguardo alla storia della teologia. Se i Padri della Chiesa – da Ireneo a Giovanni Damasceno –, se i grandi Scolastici – da Anselmo a Duns Scoto –, possono sottoscrivere senza problemi, sia pure con parole diverse, la definizione di teologia data da san Tommaso, le cose cambiano con la modernità. La spaccatura tra ragione e fede, da una parte, e quella tra teologia cosiddetta speculativa e teologia mistica dall'altra, porta a un privilegiamento – almeno in Occidente – della teologia nella sua forma razionale-dottrinale, prima, storico-critica o critico-scientifica, poi.

² *Summa Theologiae*, q. I, a 7.

In tutto ciò si manifesta anche un’istanza positiva, conforme al dinamismo stesso dell’incarnazione del divino nell’umano realizzato in Gesù Cristo, che penetra, progressivamente, nella coscienza umana. Si tratta dell’istanza della storia, di quella del valore del soggetto umano e della sua relazione con l’altro: istanze positive, senza dubbio, anche se talvolta assolutizzate e perciò destinate a finire in un vicolo cieco. La teologia scaturita dalla Riforma protestante (penso, in proposito, al cristocentrismo di Lutero, ma anche alla grande stagione dell’idealismo) non è estranea a questa sensibilità, che ultimamente – ripeto – ha la sua sorgente nell’evento Cristo.

A cominciare dalla fine dell’800 e poi soprattutto nel nostro secolo, s’inizia ad avvertire l’esigenza di un ritorno alla grande teologia della tradizione, e dunque al conoscere in Dio integrale e vitale per Gesù Cristo e nel dinamismo dello Spirito Santo, ma tenendo conto delle istanze della modernità, in particolare la dimensione storica e sociale del conoscere. Anzi, a partire da quella situazione inedita di “prova della fede” (Giovanni Paolo II), che si esprime addirittura nel sentimento della “morte di Dio”. È appassionante e commovente leggere le pagine di questi profeti della “nuova teologia”: Rosmini e Newman, Florenskij e Bulgakov, Barth e Bonhoeffer, Blondel e Rahner, De Lubac e von Balthasar... Anche il confronto con le grandi tradizioni religiose non cristiane, soprattutto negli ultimi decenni, esige l’apertura di un nuovo orizzonte.

Su questo sfondo epocale, si colloca anche la specificità del carisma dell’unità che, come spesso è accaduto nella storia della Chiesa, arreca un suo contributo nuovo: non in senso assoluto, ovviamente, perché si tratta di un’esplicitazione di ciò che è contenuto nella rivelazione accaduta escatologicamente in Cristo e trasmessa dalla Chiesa.

2. LA TEOLOGIA E L’UNITÀ

L’evento che scaturisce dal carisma dell’unità – abbiamo già

avuto occasione di approfondirlo – è quello dell'esperienza attualizzata del nostro essere uno in Cristo Gesù³.

Chiara lo descrive così:

«Capimmo che consumandoci in uno e mettendo a base del cammino della nostra vita l'unità eravamo Gesù che camminava. Lui che è Via si faceva in noi Viatore. E noi non eravamo più noi, ma Lui in noi».

L'unità, suscitata e plasmata dal carisma donato da Dio, è il crogiolo in cui si è forgiati Gesù. E sappiamo bene che cosa ciò significhi a livello spirituale ed esistenziale.

Soffermiamoci qui sul livello intellettuale di questa realtà, su ciò che riguarda il conoscere in Dio, la teologia. Che cosa avviene se vivo il conoscere Dio mettendo a base di esso l'unità in Cristo? Avviene che il conoscere si permea d'amore, si fa uno anzi con l'amore.

Da una parte, si fa tutto ascolto e accoglienza: ascolto di Dio, che mi raggiunge attraverso la sua Parola, ma anche ascolto del fratello (in cui è presente Cristo e nel cui cuore e nella cui mente risuona, con un suo accento originale, la Parola di Dio anche da lui ricevuta). In tal modo – per amore – io “perdo” il mio pensiero, lo “sproto”, lo faccio tacere per accogliere quello di Gesù.

Dall'altra parte, il mio conoscere si fa tutto dono e comunicazione di sé all'altro: perché, formulando ed esprimendo il pensiero che prende forma in me a partire da Gesù vivo nell'unità, lo faccio per amore, per comunicare Gesù in me a Gesù nel fratello. E questo avviene nella reciprocità: perché – se c'è l'unità – anche il fratello fa lo stesso nei miei confronti.

In altre parole: l'evento dell'unità – vissuto anche a livello del conoscere – ci fa, per la grazia di Dio attualizzata nell'amore reciproco – uno con Cristo in ciascuno di noi, uno con Cristo nell'altro e uno con Cristo fra noi.

Così che il nostro essere si fa tutto amore, è tutto concentrato – per usare un'immagine cara ai mistici – in quel punto, in quel centro, in cui esso si riceve come amore da Dio, e si ridona come

³ Cf. *Sulla teologia che scaturisce dal carisma dell'unità*, in “Nuova Umanità”, XVIII (1996), 104, pp. 155-166.

amore a Lui. Ciò avviene in Gesù, in cui siamo “uno” (cf. *Gal 3, 28*), per il dono dello Spirito Santo.

Allora, noi diventiamo in atto ciò che già siamo per grazia in Cristo: altri Lui (pur essendo ciascuno se stesso) perché di Lui “rivestiti”. L’unità fa evento il nostro essere – come singoli e come corpo – in Cristo Gesù. Così che possiamo dire – con Paolo – «noi abbiamo il pensiero di Gesù».

Noi conosciamo cioè Dio in Gesù, perché nell’unità – per così dire – co-nasciamo, nasciamo insieme con Lui dal Padre nello Spirito Santo, come figli nel Figlio. Anche di noi – in Gesù – il Padre può dire: «Tu sei mio Figlio, oggi ti ho generato» (cf. *At 13, 33; Eb 1, 5*).

Ovviamente, ciò dipende da me e ciò dipende dagli altri, dalla profondità e verità del fare tutta la nostra parte perché Dio – sulla base della grazia dell’inserzione in Gesù per la fede e i sacramenti e il nostro reciproco amore – ci possa donare la grazia dell’unità che ci fa pienamente Gesù.

Nella “Scuola Abbà” – come esperienza di unità anche a livello del conoscere – la teologia riscopre dunque la sua “casa”.

In teologia si parla tradizionalmente di “luoghi teologici”, da cui attingere le verità della rivelazione.

Ebbene, l’evento dell’unità mette a fuoco e realizza il “luogo teologico” per eccellenza: Gesù stesso, vivo in mezzo a noi, che ci guida nel seno dell’Abbà, dove Egli “è”. Proprio come dice Gesù: «In quel giorno – il giorno dell’evento di Pasqua attualizzato nel giorno della Chiesa vissuta come unità – voi saprete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi» (*Gv 14, 20*).

È sintomatico che per esprimere l’originalità di questa teologia venga spontaneo perciò definirla teologia di Gesù. Non del Gesù storico, s’intende, ma di Lui risorto che vive oggi nella comunità cristiana che attua l’unità, e, di conseguenza, anche in ciascun cristiano che partecipa vitalmente di quest’evento.

È la realtà donata dell’unità – evento qui/oggi di Gesù in noi e fra noi – che permette, anzi che urge a questa definizione. Nella quale non c’è nulla di presuntuoso o di entusiastico: perché dire “teologia di Gesù” non significa volersi integralisticamente im-

padronire di Gesù riducendolo alla nostra misura: ma significa piuttosto sottolineare che – nell'unità – tendiamo al totale spogliamento di noi – anche a livello intellettuale – per poter accogliere ed esercitare, come dice Paolo, “il pensiero di Cristo”.

La teologia, in realtà, può così riscoprire nell'evento dell'unità la sua identità e vocazione più profonda a essere teologia “di” Gesù: con una chiarezza e con un equilibrio – se si vive autenticamente l'unità – che scaturiscono dal centro della rivelazione, che s'innestano e compiono la prospettiva della tradizione più centrata sul cammino spirituale e intellettuale della singola persona, e che rispondono alle istanze fondamentali poste dalla modernità.

Non è possibile sviluppare adeguatamente in questa sede tutte queste affermazioni. La cosa fondamentale che mi preme sottolineare è che l'evento dell'unità disegna una specifica metodologia teologica che si riassume in una riscoperta di Gesù stesso, del “dimorare” per l'unità in Lui, come *méthodos*, e cioè come via del conoscere Dio in Dio.

Mi limito ad accennare appena ad alcuni aspetti che ne discendono.

Il primo: vivendo l'unità, viene in pieno rilievo ed esprime tutta la sua potenzialità, quell'essere-Chiesa a partire dal quale soltanto si può realizzare la teologia di Gesù. Essere Chiesa non significa, semplicemente – parlo da cattolico – vivere la fede, conoscere la Scrittura e la Tradizione, essere fedele al magistero, tener conto dei carismi e del sensus fidelium, ma anche accogliere – sul proprio essere crocifisso con Cristo e vivendo l'amore reciproco – la grazia dell'unità (che è Chiesa in atto), entro la quale tutte queste realtà trovano il loro posto e il loro significato autentico di “portatrici della Parola di Dio” nel loro rapporto reciproco.

Il secondo: vivendo l'unità, essendo in Gesù, essendo “rivestita” di Gesù, la persona viene unificata in se stessa. Non solo nel senso che si realizza un legame vitale tra esistenza e conoscenza, e dunque tra spiritualità e teologia, ma anche nel senso che la conoscenza s'imbeve d'amore e l'amore diventa contemplazione. È il fondo del mio essere (il mio vero “io” già «nascosto con Cristo in Dio», cf. *Col 3, 3*) che progressivamente si fa capace di conoscere amando e di amare conoscendo.

Il terzo: vivendo l'unità, essendo in Gesù, la conoscenza di Dio non mi spinge fuori del mondo, ma mi colloca (per il rapporto con il fratello) al centro del mondo, dove il Verbo di Dio s'è posto con l'incarnazione e nell'abbandono vissuto in croce. È vero che, per conoscere Dio in Gesù, in Lui trascendo questo mondo per "entrare" nel seno del Padre, ma ciò non significa abbandonare il mondo, bensì conoscere il mondo in Dio e Dio nel mondo.

Un ultimo aspetto: la teologia di Gesù è una ed è molteplice, come Dio è Uno ed è Trino, come Gesù è uno ed è molti. Come dicevo all'inizio, è vero che ci sono tante teologie quanti sono i teologi, ma è altrettanto vero che la teologia cristiana è una perché uno è Gesù. Ora, nell'unità, questa realtà acquista un'evidenza peculiare. Il vero pluralismo teologico non fa a pugni con l'identità dell'unica teologia, ma ne è l'espressione necessaria: in ogni teologia che prende il "la" dall'unità si deve udire – per dirlo con Chiara – un'unica parola detta "in infiniti toni": perché è l'unico Cristo che "riveste" in modo diverso ciascuno di noi ed esprime, attraverso di noi in Cristo, l'unico/molteplice conoscere in Dio.

3. LA TEOLOGIA E GESÙ ABBANDONATO

Finora non ho toccato che il primo "pilastro" della teologia che scaturisce dal carisma dell'unità.

Ma trattando dell'unità, con ciò stesso siamo già condotti al secondo "pilastro", che è la chiave del primo, senza la quale il primo non può essere né compreso né vissuto: Gesù Abbandonato.

Nell'esperienza e nella prospettiva teologica che scaturisce dal carisma dell'unità, Gesù abbandonato non è un aspetto particolare, accanto ad altri, di Gesù: ma è la realtà che esprime il senso ultimo dell'evento di Gesù stesso e, perciò, della rivelazione ch' Egli è di Dio e della creazione.

Anche in questo caso, vorrei partire da un testo di Chiara che è come un lampo di luce che rischiara un paesaggio sconosciuto e sorprendente:

«Gesù è Gesù Abbandonato. Perché Gesù è il Salvatore, il Redentore, e redime quando versa sull'umanità il Divino attraverso la Ferita dell'Abbandono che è la pupilla dell'Occhio di Dio sul mondo: un Vuoto infinito attraverso il quale Dio guarda noi: la finestra di Dio spalancata sul mondo e la finestra dell'umanità attraverso la quale si vede Dio.

L'Occhio di Dio sul mondo è il Cuore di Cristo, ma la pupilla è quella Ferita.

L'occhio è il cuore perché, pur essendo l'occhio l'organo per vedere (nella Trinità l'Occhio di Dio è il Verbo) Iddio che è Amore non può vedere che col Cuore. In Lui Amore e Luce fanno unità».

L'immagine dell'occhio come simbolo dell'essere conosciuti da Dio e insieme del conoscerLo è tipica della tradizione mistica di tutti i tempi e di tutti i luoghi, dove si giunge a dire che la persona umana, quand'è rapita a conoscere realmente Dio in Dio, è "tutta occhio". È un'espressione plastica per esprimere, con la massima concentrazione, il conoscere sé e ogni cosa in Dio come da Lui si è conosciuti.

San Tommaso stesso, di solito molto prudente, afferma che la fede – come abbiamo detto – è un conoscere «quasi con l'occhio di Dio». E santa Caterina da Siena, più arditamente, definisce la fede come «la pupilla dell'occhio dell'intelligenza»⁴.

L'immagine di Chiara va ancora oltre. Intanto, ribadisce quella reciprocità che è costitutiva del conoscere Dio: noi conosciamo Dio perché Lui ci conosce per primo. Se il Verbo, infatti, è l'Occhio con cui Dio conosce, Gesù abbandonato, il Verbo incarnato nel suo disegno dispiegato, è «la pupilla dell'Occhio di Dio sul mondo».

Dio, dunque, conosce il mondo – con una conoscenza che è tutt'uno con l'amore – in Gesù abbandonato.

E solo perché Dio – nella "pienezza dei tempi" che raggiunge e raccoglie in sé ogni tempo – ci conosce in Gesù abbandonato, noi, a nostra volta e in risposta, possiamo conoscere Dio come Lui ci conosce "in" Gesù abbandonato.

⁴ Santa Caterina da Siena, *Dialogo*, c. 45.

Ma c'è un altro aspetto che Chiara sottolinea. È evidente che per conoscere Dio al modo di Dio, per conoscere in Dio, occorre trascendere il modo di conoscere semplicemente umano, occorre perderlo, occorre abbandonarlo. Dio – come Dio – lo conosce solo Dio.

Lo dicono i mistici e lo dicono anche i teologi più grandi: quando rimettono al centro la “teologia della croce” come forma principe del teologare stesso; o quando parlano di una teologia “apofatica”, che non significa semplicemente negare con la propria intelligenza le conoscenze ancora parziali e provvisorie che si sono raggiunte di Dio, ma negare l'intelligenza stessa per conoscere Dio non “all'umana”, ma “alla divina”. Con la propria intelligenza, è ovvio, ma “persa” e “ritrovata” nuova in Cristo.

San Bonaventura, ad esempio, nell'ultima tappa dell'*Itinerarium mentis in Deum*, dice che al vertice del cammino di conoscenza di Dio occorre compiere un esodo da questo mondo al Padre passando attraverso Cristo crocifisso⁵. E – come noto – scrive queste pagine alla Verna, contemplando la stigmatizzazione di Francesco, il suo «esser crocifisso con Cristo».

Chiara vede la profondità del Crocifisso in Gesù abbandonato: il quale – come Lei stessa spiega – «perde Dio per Dio». Perde, cioè – se vediamo le cose dal punto di vista che qui c'interessa – la conoscenza che ha del Padre per amore suo e nostro, e con ciò si fa «Vuoto assoluto», come la pupilla dell'occhio.

E proprio così, viene a conoscere in pienezza il Padre com'è da Lui conosciuto, anche come uomo, nella Luce glorificante dello Spirito Santo.

È in questo senso che Gesù abbandonato non è solo la «finestra di Dio spalancata sul mondo», ma anche «la finestra dell'umanità attraverso la quale si vede Dio».

Gesù abbandonato, prima che un tema della teologia, è dunque il conoscere teologico stesso nella sua radice e nella sua dinamica. Quando san Paolo, nella prima lettera ai Corinti, dice di non conoscere «altro se non Gesù Cristo, e questi crocifisso»

⁵ S. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 6.

(*1 Cor 2, 29*), penso si riferisca anche a questa dimensione decisiva e originale del conoscere proprio della fede.

Il carisma dell'unità, concentrando la nostra attenzione su Gesù abbandonato, sottolinea che la cosa fondamentale in quel "perdere" anche l'esercizio della propria intelligenza che è necessario per conoscere Dio al modo di Dio, non è tanto l'atto individuale di un'ascesi intellettuale: ma è l'atto d'amore con cui mi faccio uno con Gesù abbandonato per amare il Padre e i fratelli "come" Cristo li ama (cf. *Gv 15, 12-13*); quell'atto che è via alla resurrezione della mia intelligenza, impregnata di Spirito Santo, in Cristo risorto che vive nel seno del Padre.

In realtà, quel diventare uno d'intelligenza e amore che, parlando dell'unità, abbiamo detto costituire ed esprimere il centro del nostro essere nel suo atto di riceversi e di ridonarsi a Dio, è Gesù abbandonato: o meglio accade in Gesù abbandonato quando noi ci facciamo uno con Lui perché Lui s'è fatto e si fa uno con noi.

Allora conosciamo e co-nasciamo dalla sua "piaga" come figli del Padre, i quali conoscono il Padre nello Spirito così come sono da Lui conosciuti.

A questo punto, vorrei cercare di fare una precisazione, che mi pare importante. Gesù abbandonato, essendo Gesù pienamente spiegato, è la rivelazione piena di chi è Dio e di chi è la creatura umana.

Chiara, in un testo spesso citato e di grande densità, afferma: «Gesù abbandonato perché non è, è. Noi siamo se non siamo».

Di qui, da Gesù abbandonato, e dunque «dalle viscere della rivelazione» – direbbe A. Rosmini – emerge dunque un'ontologia, una visione dell'essere, decisamente nuova. È uno dei punti teologicamente più originali e persino dirompenti che scaturiscono dal carisma dell'unità.

Ma si tratta anche di un punto delicato, che occorre comprendere ed esprimere in modo corretto e conforme alla visione propria del carisma. Cerco di spiegarlo così come l'ho compreso.

Innanzi tutto, questo linguaggio del non essere/essere come dinamica dell'amore alla luce di Gesù abbandonato è pienamente legittimo per esprimere l'essere delle Persone divine nella Trinità.

Infatti, come già spiega la tradizione (Agostino e Tommaso, in particolare), la sussistenza delle Persone divine è tale solo nella relazione, anzi come relazione, che, essendo amore, significa totale e reale donar-si all'Altro.

Guardando a Gesù abbandonato, si può andare ancora più a fondo, e dire che in Dio ogni Persona è, perché non è. Il Padre, ad esempio, è Padre perché genera il Figlio: ma generandolo gli dà tutto il suo essere, gli partecipa tutta la vita divina e lo fa realmente, privandosene sino in fondo – per usare un linguaggio umano. E proprio così è, è Padre.

Questo movimento assoluto di essere/non essere è proprio di Dio e di Dio soltanto. Per se stesse, le persone create non possono realizzare questo atto, appunto perché sono create: e cioè ricevono l'essere da Dio e non hanno la possibilità di privarsene ontologicamente. Al massimo è loro possibile, negar-si, perder-si intenzionalmente (a livello, cioè, dell'atto di conoscenza e di amore), ma non fino a dimettere totalmente il proprio essere in quanto essere. Solo la morte costituisce la dimissione – nelle mani di Dio – di tutto il proprio essere di creatura.

Ma Gesù abbandonato realizza una “nuova creazione”, che è il compimento a cui è destinata per grazia la persona creata. Egli è il Verbo che si fa uomo e che vive il rapporto trinitario del non essere/essere col Padre per lo Spirito Santo nella sua umanità. Tanto che quest'ultima, perché unita personalmente al Verbo, può sperimentare (nell'abbandono e nella morte accettata e vissuta per amore) quel vertiginoso annullamento di sé come amore, attraverso cui è pienamente inserita nella vita trinitaria.

Dunque, è solo per l'innesto in Gesù abbandonato, assunto e vissuto per grazia dalla nostra libertà, che anche la persona creata può partecipare di questa realtà. Non per nulla, san Paolo parla di un “morire” e di un “risorgere” con Cristo (cf. *Rm* 6, 4-5). Non è un modo di dire, è una realtà: anche se la nostra coscienza, normalmente, riesce ad attingere quest'evento solo in minima parte, e anche se questa realtà – in tutta la sua profondità ontologica – sarà dischiusa solo nell'escatologia compiuta.

In definitiva, è pienamente giustificato utilizzare il linguaggio del non essere/essere per esprimere l'amore (l'essere che è

amore) non solo in riferimento a Dio Uno e Trino, ma, per Gesù abbandonato, anche in riferimento alle persone umane. Essendo così evidente, come aveva intuito e cominciato ad abbozzare K. Hemmerle, che qui si dischiude – con la sua straordinaria carica di novità – un'ontologia radicalmente pensata in-Cristo.

PER CONCLUDERE

Una parola per concludere.

Parlando della teologia alla luce del carisma dell'unità, abbiamo semplicemente toccato due punti: l'unità e Gesù abbandonato. E abbiamo visto come essi – pensati prima ancora come forma del conoscere teologico che come contenuto – sembrano portare a un compimento inatteso la vocazione più profonda della teologia.

Tanto che verrebbe da dire: ma com'è possibile fare teologia, oggi, senza l'unità e senza Gesù abbandonato? Gli orizzonti che questa forma del teologare dischiude per il dialogo ecumenico, interreligioso e col pensiero moderno stanno cominciando a mostrarlo.

Per usare un'immagine di Chiara, la teologia che mette a base l'unità e Gesù abbandonato è come la fioritura d'un albero cresciuto lungo i secoli proprio per giungere ad essa.

Mi pare indubitabile, in particolare, che questa fioritura esigerà anche un rimodellamento del conoscere teologico nel suo concreto esprimersi. La storia della teologia ha conosciuto molti modelli, molte forme di sistemazione, lungo il corso dei secoli: dai commenti biblici dei Padri alle Summae medioevali ai trattati della manualistica...

Quale forma si può ipotizzare per una teologia ispirata e nutrita dal carisma dell'unità?

Azzarderei due parole, senza la pretesa – è ovvio – d'una risposta definitiva: viaggiare e pericoresi.

Viaggiare. Se la teologia è quel conoscere in Dio che abbiamo detto, essa stessa è per natura sua un evento. Se è una teologia

di Gesù, che accade in Lui e in Lui abbandonato come Via al Padre, la teologia diventa un «viam agere», un “fare la via”, un viaggiare, diventa quel «fare la verità» di cui parla il quarto vangelo (cf. *Gv* 3, 21). Esegesi e teologia sistematica, dogmatica e morale, approccio mistico e approccio critico-scientifico, pur restando distinti e ciascuno necessario al suo proprio livello, pensiamo che possono così trovare una nuova unità dinamica.

Pericoresi. Se si è in Gesù, se si è in Lui nel seno del Padre, si conoscono le realtà come Dio le conosce: e Dio le conosce in Sé, nell’Uno che è Trino, e le conosce al tempo stesso nel Verbo incarnato, crocifisso e risorto, in cui Dio e la creatura umana sono uniti e distinti, «senza confusione e senza separazione»: le conosce, cioè, dal punto di vista escatologico, quando, essendo Egli «tutto in tutti» (cf. *1 Cor* 15, 28), anche ogni realtà sarà, in Dio, tutte le altre. La partecipazione a questa conoscenza divino-umana in Cristo risorto è ciò che Chiara definisce con un plastico neologismo: “trinitizzazione”. Questo significa che anche quella che abbiamo chiamato «teologia di Gesù» ha “già” questa forma, anche se “non ancora”. Perciò, in essa, ogni realtà può essere conosciuta solo come avente in sé anche tutte le altre, in rapporto trinitario con esse, nella luce di Gesù abbandonato e dell’unità.

Così Chiara si è espressa in proposito:

«Nel mistero di Dio è come quando si spezza un’ostia santa: in ogni pezzettino c’è tutto Gesù. Se tu spezzi il grande mistero della vita cristiana, viene fuori tutto il mistero in ogni particolare. E perché questo? Perché siamo destinati a diventare, tutti noi e la creazione stessa, Dio. Quindi ognuno comprende tutto. È una nuova visione teologica».

Si può intuire quale rivoluzione metodologica questo comporti. E si può intuire perché in ogni atto di vero amore, in ogni incontro vissuto con Gesù abbandonato, vi sia tutto, tutto ciò che resta perché è, perché è Dio (in noi).