

LA PARABOLA DEI TRE COMANDAMENTI. IL CAMMINO STORICO VERSO LA «SPIRITUALITÀ DELLA COMUNIONE»

È nota l'individuazione, da parte di Giovanni Paolo II, della «spiritualità della comunione» come fattore caratterizzante il nuovo millennio: «Fare della Chiesa *la casa e la scuola della comunione*: ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia [...]». Prima di programmare iniziative concrete occorre *promuovere una spiritualità della comunione*»¹. È una profezia che sgorga da una lettura dei segni dei tempi maturata gradualmente nel cuore del papa. Sarebbe interessante tracciare il cammino che, in questi anni, lo ha condotto a individuare nella spiritualità della comunione la spiritualità del terzo millennio. Il mio intento è piuttosto quello di delineare l'emergere della spiritualità della comunione nel più ampio disegno storico della spiritualità cristiana. Lo Spirito infatti, quale principio dinamico della vita della Chiesa², ha una sua economia nel dispiegare le pagine del Vangelo lungo i tempi, nel guidare uomini e donne a particolari esperienze del mistero cristiano che danno origine alle differenti spiritualità. Perché proprio oggi lo Spirito fa emergere questa nuova spiritualità? In che rapporto essa si colloca con le precedenti spiritualità? Quale la continuità e la novità?

Propongo, in maniera molto schematica, un'ipotesi di lettura del vissuto cristiano di questi due millenni che conduce all'approdo alla spiritualità di comunione. Più che un tentativo sistematico di interpretazione, la mia è una semplice intuizione a partire dal duplice comandamento dell'amore e da quello dell'amore reciproco. «Qual è il primo comandamento?», fu chiesto a Gesù. Ed egli

¹ *Novo millennio ineunte*, n. 43.

² Cf. *Lumen gentium*, n. 4.

condensò tutta la rivelazione nel primo grande comandamento: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente», e nel secondo, simile al primo: «Amerai il prossimo tuo come te stesso» (cf. *Mt* 22, 37-40). Nell'ultima cena ne enunciò un terzo, che chiamò «suo» e «nuovo» rispetto ai precedenti: «che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (*Gv* 13, 34; 15, 17).

Vorrei leggere la storia della spiritualità – più semplicemente sfiorarne alcuni momenti – come una parabola che racconta di questi tre comandamenti che invitano all'amore di Dio, all'amore del prossimo, all'amore reciproco, quali cuore della spiritualità cristiana e vie che conducono all'unione con Dio e con i fratelli, fino alla piena comunione trinitaria.

UN UNICO AMORE CHE SI ESPRIME NELL'UNIONE CON DIO E NEL SERVIZIO DEL PROSSIMO

L'unico amore di cui Dio ci rende partecipi (cf. *Rm* 5, 5) si esprime in amore verso di lui e in amore verso il prossimo, secondo il duplice comandamento «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. [...] Amerai il prossimo tuo come te stesso» (*Mt* 22, 37.39).

Nella storia della spiritualità cristiana a volte si è avvertita una tensione tra questi due comandamenti, anche se i grandi maestri hanno sempre sottolineato che si tratta di un unico amore, vissuto in modi diversi. Così, ad esempio, si esprime Basilio Magno: «È per mezzo del primo comandamento che si attua anche il secondo e, mediante il secondo, si risale di nuovo al primo. Chi ama il Signore, ama di conseguenza anche il prossimo. [...] A sua volta, poi, chi ama il prossimo soddisfa all'amore verso Dio, perché il Signore riceve come rivolta a sé quella benevolenza»³.

³ Basilio Magno, *Interrogazione 3: Opere ascetiche*, a cura di U. Neri, Torino 1980, pp. 232-233.

Per Agostino se l'amore di Dio è il primo ad essere comandato, l'amore del prossimo è il primo che deve essere eseguito: «Enunciando i due precetti dell'amore, il Signore non ti raccomanda prima l'amore del prossimo e poi l'amore di Dio, ma mette prima Dio, e poi il prossimo. Ma siccome Dio ancora non lo vedi, meriterai di vederlo amando il prossimo. Amando il prossimo rendi puro il tuo occhio per poter vedere Dio»⁴. Amore di Dio e amore del prossimo sono inseparabili ed espressione di un unico amore: «Se ami le membra di Cristo, ami Cristo; e quando ami Cristo, ami il Figlio di Dio; ami perciò anche il Padre. L'amore non può dunque essere diviso. [...] Potresti dire: io amo soltanto Dio, Dio Padre. Tu menti: se ami, non puoi amare un solo essere, se ami il Padre, ami anche il Figlio. Sì, tu dici, amo Dio Padre e Dio Figlio e basta [...]. Tu menti! Se ami il Capo ami anche le membra, se poi non ami le membra non ami neppure il Capo»⁵.

Gregorio Magno scrive a sua volta: «Due sono i precetti della carità, cioè l'amore di Dio e l'amore del prossimo. Con l'amore di Dio nasce l'amore del prossimo; e con l'amore del prossimo si alimenta l'amore di Dio. Chi trascura di amare Dio non sa amare il prossimo; mentre progrediamo in modo più autentico nell'amore di Dio se prima nel grembo del suo amore riceviamo il latte della carità del prossimo». In proposito impiega l'efficace immagine dell'albero: «Prima il suo amore deve mettere radici nel terreno del nostro cuore perché poi germogli attraverso i rami dell'amore. Che l'amore di Dio si sviluppi dall'amore del prossimo, lo afferma Giovanni, il quale ammonisce: "Chi non ama il fratello che vede, non può amare Dio che non vede"»⁶.

Questa immagine rispecchia bene il cammino della spiritualità cristiana. Semplificando al massimo il percorso storico potremmo notare che nel primo millennio dell'era cristiana le esperienze di vita spirituale, soprattutto nell'ambito del monachesimo, hanno

⁴ In Jo. ev., 17, 8: NBA XXIV/1, p. 401.

⁵ In Jo. ep., 10, 3: NBA XXIV/2, pp. 1837-1839.

⁶ Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe*, VII, XXIV, 28, in *Opera Omnia* di Gregorio Magno, vol. I/1, Città Nuova, Roma 1992, p. 567; PL 75, 780-781.

posto maggiore attenzione alla radice dell'albero: l'amore di Dio fino all'unione con lui; nel secondo millennio alla chioma: l'amore al fratello nel servizio concreto, fino a dare la vita per lui. Potrebbe sembrare una forzatura distinguere in questo modo i due millenni. Infatti lungo tutta la storia della spiritualità i due comandamenti si sono sempre intrecciati rimandandosi l'uno all'altro. Si è vissuto l'uno vivendo l'altro, reciprocamente e costantemente. Non mancano tuttavia le accentuazioni ora sul primo ora sul secondo comandamento. Ma in queste pagine, più che esprimere un giudizio storico, vorrei semplicemente disegnare come una "parabola", al fine di cogliere la novità del momento che la Chiesa sta vivendo oggi con la comprensione tutta particolare del "terzo" comandamento, quello "nuovo" dell'amore reciproco.

IL PRIMO COMANDAMENTO E L'UNIONE CON DIO

E veniamo direttamente al primo comandamento e all'unione con Dio.

Nel primo millennio dell'era cristiana, la ricerca dell'unione con Dio si esprime soprattutto nella forma monastica, caratterizzata dal ritiro nel deserto o nei monasteri, così da potersi concentrare sulla preghiera, la penitenza, la solitudine con Dio. La vita dei monaci è motivata dall'amore di Dio, dalla ricerca di lui, dal desiderio di vivere solo per lui; si ispira a Gesù che si ritirò nel deserto per quaranta giorni e che spesso, di notte, andava a pregare da solo sulla montagna. La vita monastica ha attraversato i due millenni esercitando e continuando anche oggi ad esercitare un forte fascino e una grande attrattiva a causa dei valori che essa offre e della profonda ricerca di Dio a cui conduce. I monaci dicono, con la vita: Dio, Dio, Dio. È il primo comandamento che diventa vita: amare Dio con tutto il cuore, la mente, le forze, dedicandosi interamente a lui, al suo servizio.

Le esperienze di questa esistenza totalmente dedicata a Dio sono tanto diverse e si arricchiscono l'una con l'altra. Alcuni av-

vertono la presenza di Dio nella loro interiorità, si sentono inabitati, posseduti da Dio. Altri si vedono portati fuori da se stessi e introdotti direttamente in Dio, come in un'estasi. Due immagini "spaziali" che, pur differenti, esprimono la stessa reciproca immanenza tra la creatura e il Creatore. Alcuni, quando parlano della comunione con Dio, si muovono più sul registro della conoscenza, della luce, della verità; altri più su quello dell'affettività e dell'amore. Anche queste sono due vie complementari, mai disgiunte l'una dall'altra: l'amore fa vedere e la conoscenza diventa amorosa. «La sapienza contempla Dio, / l'amore lo bacia», scrive Angelo Silesio⁷.

I grandi Padri della Chiesa d'Oriente, quando si riferiscono all'unione con Dio, usano la parola «divinizzazione», per dire che, rivivendo, soprattutto nella divina liturgia, il mistero di morte e risurrezione del Signore, possiamo diventare uno con Dio attraverso la grazia dello Spirito. «Sii crocifisso con Cristo – scrive Gregorio di Nazianzo –, sii messo a morte con lui, sii sepolto con lui, al fine di risuscitare con lui, di essere glorificato con lui e di regnare con lui»⁸. Cirillo di Alessandria afferma che si può essere uno con Dio con un'unione che si opera mediante una comunicazione della divinità all'uomo, il quale, pur conservando la sua natura, è per così dire trasformato in Dio: «nessuno chiamerà giustamente fuoco il ferro riscaldato, anche se possiede la forza del fuoco, giacché è riscaldato da questo»⁹.

I Padri d'Occidente si esprimono piuttosto in termini di «contemplazione», intesa come un'attenzione premurosa per Dio solo. Gregorio Magno, approfondendo l'esperienza di Agostino e di Cassiano, afferma al riguardo che «l'uomo era stato creato per contemplare il Creatore, affinché cercasse sempre il suo volto e abitasse nella festa solenne dell'amore di lui»¹⁰. La contemplazione domanda il ritiro dalle distrazioni esteriori verso l'interiorità, il

⁷ *Il Pellegrino Cherubico*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1992², p. 237.

⁸ Gregorio di Nazianzo, *Orat.* 37, 18: PG 36, 332-333.

⁹ Cirillo di Alessandria, *Commento al Vangelo di Giovanni*/1, IV, 3, Città Nuova, Roma 1994, p. 513: PG 74, 553.

¹⁰ Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe*, VIII, XVIII, 34, in *Opera Omnia* di Gregorio Magno, vol. I/1, cit., pp. 641-643.

raccoglimento, la solitudine, in modo che superando tutte le realtà mutevoli, il cuore nella profondità tranquilla della sua quiete è nel mondo, ma al di fuori di esso ¹¹. E questo grazie alla forza dell'amore che è il motore della mente che allontana dal mondo e introduce in Dio ¹².

Naturalmente il primo millennio, pur caratterizzato dall'unione con Dio, non ha disatteso il secondo comandamento dell'amore al fratello. Basterebbe pensare alla cittadella della carità costruita da Basilio e che prende da lui il nome: Basiliade. E come non ricordare poi Agostino d'Ippona? Il suo commento alla prima lettera di Giovanni – ma è soltanto un esempio tra i mille della sua infinita letteratura – è un inno all'amore al fratello. Anche lui, al pari di Basilio, accanto alla cattedrale costruisce la casa della carità per accogliere i poveri.

Gregorio Magno, da parte sua, insegna che l'amore per il prossimo nella vita attiva costituisce la via per giungere a Dio in quella contemplativa ¹³. La sua dottrina attraverserà l'intero Medioevo e sarà fatta propria dalla scuola cistercense.

IL SECONDO COMANDAMENTO E IL SERVIZIO DEI FRATELLI

Se i mistici cristiani del primo millennio avevano sperimentato che l'amore al fratello conduce all'amore di Dio, quelli del secondo millennio sembra sperimentino che più sono uniti a Dio più sono condotti da lui ad amare ciò che lui ama: l'intera creazione e ogni uomo e donna. Se Dio è Comunione, più si è in Dio più si è spinti a vivere la comunione con quanti ci sono attorno. La radice dell'amore di Dio, per riprendere l'immagine di Gregorio

¹¹ Cf. Gregorio Magno, *Omelie su Ezechiele*, I, VIII, 17, in *Opera Omnia* di Gregorio Magno, vol. III/1, Città Nuova, Roma 1992, p. 249.

¹² Cf. Id., *Commento morale a Giobbe*, VI, XXXVII, 58, in *Opera Omnia* di Gregorio Magno, vol. I/1, cit., pp. 533-535.

¹³ Cf. Id., *Omelie su Ezechiele*, II, II, 15, in *Opera Omnia* di Gregorio Magno, vol. III/2, Città Nuova, Roma 1999, pp. 65-67.

Magno, con il passare dei secoli si sviluppa sempre più nell'albero.

La partecipazione alla comunione della vita trinitaria si risolve in una più profonda comunione ecclesiale come riconosce, alla fine del secondo millennio, il Concilio Vaticano II: «Con quanta più stretta comunione saranno uniti con il Padre, con il Verbo e con lo Spirito Santo, con tanta più intima e felice azione [tutti i fedeli] potranno accrescere le mutue relazioni fraterne»¹⁴.

Questo piegarsi verso l'umanità è spiegato in modo molto chiaro, proprio all'inizio del secondo millennio, da Riccardo di San Vittore in una sua breve opera, *I quattro gradi della violenta carità*, in cui traccia un percorso graduale che, dopo aver raggiunto il terzo grado dell'amore – che corrisponde a quello che possiamo chiamare «mistiche nozze» –, culmina nel quarto grado dell'amore, detto *caritas deficiens*¹⁵. Questo quarto grado non consiste in un'ulteriore ascesa e penetrazione in Dio, quanto piuttosto in una "discesa" dell'anima. Se nel terzo grado l'anima, innalzata a Dio, trapassa tutta in lui, nel quarto «lascia l'intimità di Dio e scende al di sotto di se stessa». Se nel terzo varca le soglie del giubilo, «nel quarto esce spinta dalla compassione»¹⁶. L'esperienza dell'amore di Dio ha reso l'anima così ardente, che adesso essa si comporta come un metallo fuso: «Come il metallo fuso scende giù con corsa inarrestabile dovunque gli si apre una via, così l'anima si umilia alla totale obbedienza e con gioia accetta il sacrificio di sé correndo incontro a Dio nel modo che a Lui piace»¹⁷. Essa fa propri l'amore e la compassione di Dio per l'umanità e, dimentica di sé e delle gioie dell'unione mistica con Dio, si dedica tutta al servizio dei fratelli. Ripercorre così la strada di Cristo che, pur essendo di natura divi-

¹⁴ *Unitatis redintegratio*, n. 7.

¹⁵ «Nel primo grado l'anima riceve le visite assidue del promesso sposo, nel secondo è condotta nella sua casa, nel terzo si unisce a lui. Nel quarto diventa madre di vita»; «Nel primo grado essa ritorna a sé, nel secondo sale a Dio, nel terzo passa in Dio, nel quarto scende al di sotto di se stessa. Nel primo e nel secondo grado si eleva, nel terzo e nel quarto si trasfigura. Nel primo grado sale fino a sé, nel secondo oltrepassa se stessa, nel terzo si modella nella luce di Dio, nel quarto sull'umiltà di Cristo» (Riccardo di San Vittore, *I quattro gradi della violenta carità*, XXVI, XLVII, tr. it. di A. Sforza, Ed. Dehoniane, Roma 1990, pp. 69-99).

¹⁶ *Ibid.*, XXIX, p. 73.

¹⁷ *Ibid.*, XLII, p. 91.

na, annientò se stesso venendo incontro all'uomo dando la vita per lui. A Cristo, continua Riccardo, «deve uniformarsi chi vuole attingere il grado superiore della carità, se è vero che non c'è amore più grande che dare la vita per i propri amici»¹⁸. L'anima, come l'apostolo Paolo, stretta da due desideri – dissolversi ed essere con Cristo o rimanere nella carne – sceglie di restare nel mondo, spinta dall'amore di Cristo verso l'umanità. La *caritas deficiens* consiste nel patire sofferenze e ingiurie per amore di Cristo, soffrire per Cristo infermità, oltraggi, necessità, persecuzioni e angustie. Arrivare al grado supremo della carità significa essere maledetto e separato da Cristo per amore dei fratelli¹⁹. «Chi sale a questo grado di carità – continua Riccardo – attinge una tale virtù d'amore che può dire con assoluta verità: *Mi sono fatto tutto a tutti per fare tutti salvi*. Persino vorrebbe essere maledetto lui stesso dal Cristo per amore dei fratelli. È pazzia d'amore, che non sa mantenere nella passione la giusta misura. Aberrante follia rigettare la vera vita, contestare la somma sapienza, opporsi all'Onnipotente. Perché rigetta la vita chi chiede di essere separato dal Cristo per amore dei fratelli, come colui che dice: *Rimetti loro il peccato, altrimenti cancellami dal libro che hai scritto*»²⁰.

L'insegnamento di Riccardo di san Vittore ricorda l'esperienza di Simeone il Nuovo Teologo, un altro mistico d'inizio millennio: «Io conosco un uomo che desiderava con tale ardore la salvezza dei suoi fratelli che spesso domandava a Dio con lacrime brucianti di tutto cuore e con un eccesso di zelo degni di Mosè, o che i suoi fratelli fossero salvati con lui, o che fosse anch'egli condannato con loro. Poiché egli s'era legato con loro nello Spirito Santo di un tal vincolo d'amore che non avrebbe neppure voluto entrare nel regno dei cieli se avesse dovuto per questo separarsi da loro»²¹.

¹⁸ *Ibid.*, XLIII, p. 92.

¹⁹ Cf. *ibid.*, XLIV-XLV, p. 93; XLVI, pp. 97-98. K. Ruth suggerisce un interessante confronto tra la *caritas deficiens* di Riccardo e l'«amore declinante» di Matilde di Magdeburgo (*Storia della mistica occidentale*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 458).

²⁰ *Ibid.*, XLVI, pp. 97-98.

²¹ *Libro dell'amore divino*, omelia LVI, 1, cit. da V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna 1985, p. 207.

A questa dottrina corrisponde l'esperienza di Giovanni della Croce il quale, una volta che l'anima è salita al monte Carmelo, la invita a scendere, perché occuparsi delle cose del Padre vuol dire occuparsi della redenzione del mondo, del bene delle anime, essere cooperatori di Dio nella loro conversione e redenzione²². Anche Teresa d'Avila, giunta alla settima mansione, nel cuore stesso del Castello interiore, esce verso l'umanità, affiancando Marta a Maria²³. Così ella descrive gli effetti della trasformazione dell'anima in Dio: «Non vuol essere nulla in nessuna cosa, eccetto quando vede di poter contribuire all'accrescere, anche d'un sol punto, l'onore e la gloria di Dio [...]. Ora [le anime] desiderano tanto di servirlo, di farlo da tutti servire e di affaticarsi anche per il profitto di un'anima, che non solo non sospirano più di morire, ma bramano di vivere a lungo, anche fra gravissimi travagli, pur di ottenere che Dio sia lodato di più. [...] Insomma, queste anime non desiderano né gusti né consolazioni spirituali, perché hanno con sé lo stesso Dio, ed Egli vive con loro. [...] Tali anime sono staccate da tutto, non d'altro bramosi che di star sole o di lavorare per la salute delle anime»²⁴.

Nel secondo millennio dell'era cristiana continua certamente la ricerca di Dio, che ha caratterizzato il primo millennio. Lo testimonia la nuova ondata di eremitismo proprio nel primo secolo del millennio e, nei secoli successivi, il costante fiorire di mistici e mistiche. Anzi, per capire il risvolto esperienziale dei frutti dell'amore di Dio anche nel primo millennio, occorre interrogare di preferenza i mistici del secondo millennio, perché sanno meglio narrare quanto l'amore opera in loro. Tuttavia il secondo millen-

²² «Infatti quanto più ama, tanto più desidera che questo stesso Dio sia amato e onorato da Dio. E quanto più lo desidera, tanto più si affatica a tale scopo, sia nell'orazione che in tutti gli altri esercizi necessari e a lei possibili» (*Insegnamenti spirituali*, 10, in San Giovanni della Croce, *Opere*, Postulazione generale O.C.D., Roma 1985, p. 1152).

²³ «Questo è il fine dell'orazione, [...] a questo tende il matrimonio spirituale: a produrre opere ed opere. [...] Desideriamo e praticiamo l'orazione non già per godere, ma per aver la forza di servire il Signore, [...] occorre che Marta e Maria vadano d'accordo» (*Settime mansioni*, 4, 6.12, in Santa Teresa di Gesù, *Opere*, Postulazione generale O.C.D., Roma 1977, pp. 958.961).

²⁴ Teresa d'Avila, *Settime mansioni*, 3, 2.6.8, in *ibid.*, pp. 949-951.

nio conosce una nuova sensibilità verso l'umanità, che porta a un'autentica "svolta" verso i fratelli, con espressioni nuove e più intense di amore fattivo.

Questa "svolta" è motivata anche dalla riscoperta, proprio all'inizio del secondo millennio, dell'umanità di Gesù da parte di santi come Bernardo di Chiaravalle, Francesco d'Assisi, e dalle grandi mistiche del Nord Europa. È stata determinante al riguardo la conoscenza diretta, grazie alle crociate e ai pellegrinaggi, dei luoghi di Gesù, che rende più concreto il suo volto e la sua storia di vero uomo. È una svolta che si manifesta anche nell'arte e nella letteratura. Basta pensare al passaggio dai mosaici bizantini agli affreschi di Giotto. Ed ecco che Francesco e Domenico escono dalla solitudine, dai monasteri, ed entrano nelle città per stare vicino alla gente e condividere con loro le difficoltà, le gioie e insegnare la via di Dio.

Con l'Umanesimo e il Rinascimento l'uomo acquista una centralità ancora maggiore. Anche qui basterà ricordare il famoso disegno di Leonardo da Vinci che interpreta la nuova visione culturale: l'uomo iscritto nel cerchio, che soppianta l'icona bizantino-medievale di Cristo iscritto nel cerchio dell'abside basilicale. Lo Spirito suscita allora nuove spiritualità capaci di rispondere a queste nuove istanze ed esplorare l'interiorità della persona: basti pensare agli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola e al suo discernimento degli spiriti, al valore che egli attribuisce alla formazione della persona, oppure ai risvolti psicologici degli scritti di Teresa d'Avila e di Giovanni della Croce o, più avanti, all'umanesimo di Francesco di Sales.

Col procedere del millennio i santi e le sante si sentono chiamati a rispondere sempre più alle grandi necessità sociali: ammalati da curare, ragazzi da istruire, poveri da aiutare... Nascono le spiritualità del servizio. È l'epoca di Camillo de Lellis, Giovanni di Dio, Vincenzo de' Paoli, Luisa de Marillac, Francesco di Sales, Giovanni Battista de la Salle, Maddalena di Canossa, Francesca Schervier, Giovanni Bosco... I santi e le sante riconoscono con maggiore evidenza Dio nei loro fratelli e sorelle e sono pronti a lasciare Dio, raggiunto, secondo l'esperienza propria del monachesimo, nel silenzio e nella solitudine, nella preghiera e nella

contemplazione, per andare incontro a Dio nel prossimo. È, come dice Vincenzo de' Paoli, un «lasciare Dio per Dio»²⁵, come insegna alle sue figlie spirituali: «Sappiate che quando lasciate l'orazione e la santa messa per il servizio dei poveri, non perdetevi nulla, perché servire i poveri è andare a Dio; e voi nelle loro persone dovete guardare Dio»²⁶.

Innamorati dell'umanità di Gesù, i cristiani imparano a riconoscerlo in quelli con i quali egli ha voluto identificarsi: tutte le persone, soprattutto i poveri, i bisognosi, i malati. Spesse volte Cristo si è mostrato visibilmente in essi. L'amore che ha portato i santi verso Dio è lo stesso che li porta verso i fratelli, con i quali vogliono costruire un'unità simile a quella costruita con Dio. Il prossimo si fa sacramento di Cristo. Prima ancora di essere oggetto dell'amore dei santi, il prossimo è espressione dell'amore di Dio per loro, presenza di Cristo. Come non si può prescindere dall'umanità di Cristo nel cammino di accesso al Padre e alla vita trinitaria, così non si può eludere il fratello per arrivare a Cristo, perché Cristo si è identificato con chiunque è nel bisogno, sia esso affamato o assetato o forestiero o nudo o malato o in carcere: «Tutto ciò che avrete fatto al più piccolo dei miei fratelli, l'avete fatto a me» (cf. *Mt* 25, 31-46).

Dopo essersi esercitata per secoli ad amare Dio con tutto il cuore, l'anima e le forze, la spiritualità cristiana può vivere con una nuova intensità il secondo comandamento: «Ama il prossimo tuo come te stesso» (*Mc* 12, 31): la radice si esprime nell'albero.

IL TERZO COMANDAMENTO E LA SPIRITUALITÀ DELLA COMUNIONE

Alla fine del secondo millennio si avvertono nuovi fermenti e nuove esigenze. Una sete d'unità pervade l'intera umanità e le stesse Chiese cristiane. La teologia mette sempre più in rilievo

²⁵ *Entretien* 32, *Correspondence, entretiens, documents*, par P. Coste, IX, 328.

²⁶ *Entretien* 1, in *ibid.*, IX, 5.

che i cristiani sono, insieme, l'unico Cristo, e la spiritualità avverte il bisogno di tradurre in vita questa dimensione di comunione.

Se i primi due millenni si sono caratterizzati per l'amore di Dio e del prossimo, il terzo millennio sembra vada caratterizzandosi per un altro comandamento, che Gesù ha dato come «suo» e come «nuovo» rispetto agli altri: «Amatevi l'un l'altro come io vi ho amato» (Gv 13, 34). In questo unico comando egli sintetizza l'amore di Dio e l'amore del prossimo, e insieme li trascende in una realtà nuova, trinitaria.

Non che lungo la storia della spiritualità cristiana non sia stata vissuta la comunione reciproca insegnata da Gesù. Basterà ricordare la comunità di Pacomio, dove si sperimenta che si è «un cuore solo con il fratello»²⁷; la comunità di Basilio dove si esalta la vita a corpo mistico; la comunità di Agostino, composta da «gente che vive nell'unità al segno da costituire un solo uomo, gente che veramente ha, come sta scritto, un'anima sola e un sol cuore. Molti ne sono i corpi ma non molte le anime; molti i corpi ma non molti i cuori»²⁸. Lo stesso possiamo dire della comunità di Francesco d'Assisi, dove tutti riconoscono un solo Padre, quello dei Cieli, e quindi tutti si riconoscono fratelli tra di loro. La stessa unità si ritrova nelle sorelle di Chiara d'Assisi raccolte insieme per vivere nella «santa unità»²⁹ e per conservare «l'unità della scambievole carità e della pace»³⁰. E potremmo continuare all'infinito.

Ma a ben guardare l'unità, in tutte queste esperienze, è un momento particolare dell'esperienza spirituale, un'intuizione che non arriva a proporre una spiritualità tutta incentrata sulla comunione, sulla reciprocità dell'amore, sull'unità, quale tipico e costante modo di vivere il cristianesimo. Infatti i monaci, prima, e poi quanti esprimono le nuove spiritualità del servizio, si mettono insieme per aiutarsi a progredire nella via della santità, ma questa via rimane prevalentemente individuale. Paradossalmente po-

²⁷ Pacomio, *Catechesi*, 8, *Pacomio e i suoi discepoli. Regole e scritti*, Introduzione, traduzione e note a cura di L. Cremaschi, Edizioni Qiqajon, Bose 1988, p. 208.

²⁸ Agostino, *Esposizione sul Salmo 132*, 6: NBA XXVIII/1, p. 317.

²⁹ Chiara d'Assisi, *Regola*, Prologo: FF 2749.

³⁰ Cf. Chiara d'Assisi, *Regola*, 4, 22: FF 2782; 10, 7: FF 2810; 4, 13-14: FF 2779 e nota.

tremmo dire che ci si trova insieme per aiutarsi a vivere meglio la solitudine. Sono altri gli aspetti su cui lo Spirito Santo, nel suo imperscrutabile progetto d'amore, ha incentrato le spiritualità lungo i secoli, altre le parole evangeliche che ha voluto mettere in luce attraverso di esse.

Oggi invece matura nella Chiesa l'esigenza di fare proprio del fratello la via per l'unione con Dio, per la santità. Più ancora: di fare della reciprocità dell'amore il luogo dove si possa sperimentare la presenza e l'unione con Dio. Parlando alle persone consacrate, ma è il sintomo di una nuova sensibilità che coinvolge tutti i membri della Chiesa, Giovanni Paolo II afferma che la comunità è lo «spazio umano abitato dalla Trinità, che estende così nella storia i doni della comunione propri delle tre persone divine»³¹; e un altro documento ecclesiale riconosce che essa è «in se stessa una realtà teologale, oggetto di contemplazione» perché, in quanto «famiglia unita nel nome del Signore», costituisce «per natura sua il luogo dove l'esperienza di Dio deve potersi particolarmente raggiungere nella sua pienezza e comunicare agli altri»³². Dal cammino verso il centro dell'anima dove dimora la Trinità, lo Spirito Santo sta orientando verso un cammino comunitario, che riscopre l'unione tra i fratelli come luogo di presenza della Trinità. Per questa nuova via il cammino di crescita del singolo trova nel dono di sé all'altro una sua componente addirittura indispensabile, come ricorda il Concilio: «L'uomo per la sua intima natura è un essere sociale, e senza i rapporti con gli altri non può vivere né esplicitare le sue doti»³³. Per questo può parlare dell'«indole comunitaria dell'umana vocazione nel piano di Dio»³⁴; vocazione che trova la sua perfezione e il suo compimento in Gesù, che ha portato la legge dell'amore fraterno³⁵. Dalla «fuga dal fratello» per andare a Dio si è portati alla «ricerca del fratello» per andare a Dio con lui, anzi per trovare Dio nella reciproca comunione.

³¹ Esortazione apostolica *Vita consecrata*, n. 41.

³² SCRIS, *Dimensione contemplativa della vita religiosa*, n. 15.

³³ *Gaudium et spes*, n. 12.

³⁴ *Ibid.*, n. 24.

³⁵ Cf. *ibid.*, n. 32.

È l'esigenza più volte manifestata con tanta chiarezza da Giovanni Paolo II, e condensata nella lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, là dove dice che la spiritualità del terzo millennio sarà la spiritualità della comunione: «Fare della Chiesa *la casa e la scuola della comunione*: ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo» (n. 43). Da notare la duplice motivazione che egli indica per la spiritualità della comunione: è esigita dal disegno di Dio (fare di tutti uno, rendendoli partecipi della propria vita d'unità) e dalle attese del mondo (il bisogno sempre più intenso della pace e della fratellanza universale).

Da qui scaturisce anche una via nuova per l'unione con Dio, dove il prossimo non è più soltanto una persona da servire, da amare, ma da coinvolgere nella reciprocità dell'amore, perché solo in questa reciprocità si può vivere l'amore tipico di Dio: l'amore trinitario. Il prossimo non è più raggiunto al termine dell'itinerario spirituale, come conseguenza dell'unione con Dio, ma cercato fin dall'inizio per poter andare insieme verso Dio. L'altro è la possibilità concreta e la necessità insopprimibile per vivere il comandamento dell'amore reciproco, è la possibilità di attingere alla presenza di Cristo tra noi, la condizione per raggiungere Dio, per vivere in pienezza la sua vita agapica: «Se ci amiamo gli uni gli altri – scrive l'Apostolo Giovanni –, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi» (1 Gv 4, 12).

«Da questo – ricorda Giovanni Paolo II – tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv 13, 35). Se abbiamo veramente contemplato il volto di Cristo, carissimi Fratelli e Sorelle, la nostra programmazione pastorale non potrà non ispirarsi al “comandamento nuovo” che egli ci ha dato: “Come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri” (Gv 13, 34). [...] Le parole del Signore, a questo proposito, sono troppo precise per poterne ridurre la portata. Tante cose, anche nel nuovo secolo, saranno necessarie per il cammino storico della Chiesa; ma se mancherà la carità (*agápe*), tutto sarà inutile. È lo stesso apostolo Paolo a ricordarcelo nell'*inno alla carità*: se anche parlassimo le lingue degli uomini e degli angeli, e avessimo una

fede “da trasportare le montagne”, ma poi mancassimo della carità, tutto sarebbe “nulla” (cf. *1 Cor* 13, 2). La carità è davvero il “cuore” della Chiesa, come aveva ben intuito santa Teresa di Lisieux, che ho voluto proclamare Dottore della Chiesa proprio come esperta della *scientia amoris*»³⁶.

È l'attuazione del sogno che ha costantemente accompagnato i cristiani in tutti questi secoli: far rifiorire la vita della prima comunità cristiana. Alla sua nascita, a Gerusalemme, essa era già costituita da tremila persone, provenienti da tutto il mondo allora conosciuto. La grande varietà di popoli e di culture era stata fusa in un cuore solo e un'anima sola e si esprimeva nella comunione dei beni, in maniera che nessuno tra loro fosse bisognoso. Era l'incarnazione del comando di Gesù: «Amatevi l'un l'altro»; l'attuazione storica della preghiera che egli aveva rivolto al Padre come il suo più altro desiderio: «Che tutti siano una cosa sola» (*Gv* 17, 21); il frutto della sua morte e risurrezione.

Nel noto scritto sulla spiritualità del futuro, Karl Rahner individuava «la comunione fraterna nello Spirito come elemento peculiare ed essenziale della spiritualità di domani». La novità della spiritualità del futuro sarà, egli scriveva, «la comunione fraterna in cui sia possibile fare la stessa basilare esperienza dello Spirito. [...] Se c'è un'esperienza dello Spirito fatta in comune, comunemente ritenuta tale, desiderata e vissuta, essa è chiaramente l'esperienza della prima pentecoste nella Chiesa, un evento – si deve presumere – che non consistette certo nel casuale raduno di una somma di mistici individualistici, ma nell'esperienza dello Spirito fatta dalla comunità (...). Io penso che in una spiritualità del futuro l'elemento della comunione spirituale fraterna, di una spiritualità vissuta insieme, possa giocare un ruolo più determinante, e che lentamente ma decisamente si debba proseguire lungo questa strada»³⁷.

Dopo che in questi secoli di storia si sono vissute ad una ad una tante parole del Vangelo, ora sembra che lo Spirito di Dio vo-

³⁶ *Novo millennio ineunte*, n. 42.

³⁷ K. Rahner, *Elementi di spiritualità nella Chiesa del futuro*, in T. Goffi - B. Secondin (edd.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Brescia 1983, pp. 440-441.

glia portare i cristiani a vivere il Vangelo nella sua centralità: il comandamento nuovo, l'unità. Sembra quasi adombrarsi una pedagogia divina. Essa inizia col portare alla scelta radicale di Dio, fino alla trasformazione in amore, così da diventare capaci di amare, con amore soprannaturale, i fratelli: la radice e l'albero. E ora l'albero della Chiesa, esercitato nel duplice comandamento, può esprimersi, quasi una nuova fioritura, nella chioma nel comandamento nuovo, foriero di frutti: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv 13, 35); «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17, 21).

LA «SPIRITUALITÀ DELLA COMUNIONE»
E LA «SPIRITUALITÀ DELL'UNITÀ»

Lo Spirito Santo, che lungo la storia elargisce i suoi carismi perché sia portato a compimento il disegno di Dio sull'umanità e siano date risposte adeguate ai segni dei tempi, anche oggi continua a donare alla Chiesa carismi nuovi che rendono possibile l'attuazione di questa nuova esigenza d'unità.

È in questa linea che si situa il carisma dell'unità che Dio ha dato a Chiara Lubich. La domanda di una nuova spiritualità, di cui si è appena detto, trova nella «spiritualità dell'unità», propria dell'Opera di Maria, la sua piena risposta³⁸. Nello stesso tempo il carisma dell'unità ha reso ancora più consapevole la Chiesa intera del bisogno di una spiritualità di comunione. Se il papa, nella *Novo millennio ineunte*, parla così esplicitamente della «spiritua-

³⁸ Per una bibliografia sulla spiritualità dell'unità cf. C. Lubich, *La dottrina spirituale*, Mondadori, Milano 2001, pp. 399-407. In particolare: J. Castellano, *Una spiritualità che unisce il vertice del divino e dell'umano*, in *ibid.*, pp. 27-33; G. Rossé, *Il «carisma dell'unità» alla luce dell'esperienza mistica di Chiara Lubich*, in «Nuova Umanità» XXII (2000/1), n. 127, pp. 21-34; G.M. Zanghi, *La vita interiore. Riflessioni sull'oggi*, in «Nuova Umanità» XVI (1994/3), n. 93, pp. 5-40.

lità della comunione» penso sia anche grazie all'influsso che l'Opera di Maria ha esercitato nella Chiesa in tutti questi anni. Egli stesso, soprattutto nelle bellissime lettere scritte da lui a «Cardinali e Vescovi amici del Movimento dei Focolari», evidenzia la straordinaria somiglianza fra la «spiritualità della comunione» e la «spiritualità dell'unità», sino a concludere che sono la stessa cosa. Scrive infatti che «“la spiritualità dell'unità” e “della comunione”» caratterizzano «il vostro Movimento»³⁹.

In un'altra lettera, sempre indirizzata ai vescovi, il papa mostra come la «spiritualità della comunione» può essere arricchita da cardini della spiritualità dell'unità: «La “spiritualità di comunione” si articola in diversi elementi, che affondano le proprie radici nel Vangelo, e risultano arricchiti dal contributo che all'intera Comunità cristiana offre il Movimento dei Focolari, impegnato a testimoniare la “spiritualità dell'unità”. Tra gli altri, mi piace qui ricordare l'unità come “testamento” lasciato da Gesù ai suoi discepoli (cf. *Gv* 17), il mistero di Cristo crocifisso e abbandonato come “via” per raggiungerla, la celebrazione dell'Eucaristia come vincolo di comunione, l'azione dello Spirito Santo che anima la vita del Corpo mistico di Cristo e ne unifica le membra, la presenza della Vergine Maria, Madre dell'unità, che tutti ci conduce a Cristo»⁴⁰.

La «spiritualità dell'unità», riservata fino ad oggi ai membri di un Movimento della Chiesa, diventava utile, se non necessaria, a tutta la Chiesa, per giungere a vivere la «spiritualità della comunione».

Anche i sacerdoti e i religiosi, che pure hanno già una loro spiritualità e un loro carisma, possono accogliere questo nuovo dono di Dio alla Chiesa, perché la comunione e la reciprocità nella Chiesa non sono mai a senso unico. Se in altri tempi sono stati soprattutto i sacerdoti e i religiosi a creare, nutrire spiritualmente e diri-

³⁹ In «L'Osservatore Romano», 15 febbraio 2001: H. Blaumeiser - H. Sievers, *Chiesa-Comunione. Paolo VI e Giovanni Paolo II ai Vescovi amici del Movimento dei Focolari*, Roma 2002, p. 87.

⁴⁰ *Discorso ai Vescovi amici del Movimento dei Focolari*, in «L'Osservatore Romano», 14 febbraio 2003.

gere forme aggregative di laici, oggi può succedere che siano i movimenti ecclesiali a coinvolgere sacerdoti e religiosi, e anche ad aiutarli nel loro cammino spirituale e pastorale. Lo afferma con naturalezza un passo dell'Esortazione postsinodale *Christifideles laici*: «Gli stessi fedeli laici possono e devono aiutare i sacerdoti e i religiosi nel loro cammino spirituale e pastorale» (n. 63). Non soltanto “possono”, ma “devono”! Ogni fedele laico è responsabile della vita di tutta la Chiesa. Il loro contributo specifico al mondo sacerdotale e religioso non si esaurisce nell'ambito pastorale, come dimostra, ad esempio, la ricca tradizione dell'Azione cattolica, ma anche in quello spirituale. I laici, specialmente quelli che partecipano a carismi particolari, in quanto membri di movimenti ecclesiali, “devono” mettere in comunione i doni spirituali ricevuti, anche nei confronti di chi già possiede ministeri e carismi particolari.

Questa visione della reciprocità delle vocazioni nella Chiesa, è iscritta in una pagina luminosa della Costituzione conciliare sulla Chiesa: «In virtù di questa cattolicità, le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la Chiesa, di maniera che il tutto e le singole parti si accrescono con l'apporto di tutte, che sono in comunione le une con le altre, e coi loro sforzi si orientano verso la pienezza dell'unità. Ne consegue che il Popolo di Dio, non solo si raccoglie da diversi popoli, ma in se stesso si sviluppa mediante l'unione di vari ordini»⁴¹.

La comunione tra le diverse componenti ecclesiali

L'approfondimento in senso trinitario della Chiesa comunione domanda dunque un ripensamento dei rapporti interecclesiali. Vescovi e presbiteri, religiosi e religiose, laici, uomini, donne, giovani, le nuove comunità di base, le aggregazioni, i movimenti ecclesiali sono chiamati a impostare i loro rapporti reciproci nella dinamica trinitaria della *perichorèsis*, nella reciprocità del dono e

⁴¹ *Lumen gentium*, n. 13.

dell'accoglienza, del servizio e della comunione. Lo stesso deve dirsi del rapporto tra le Chiese locali, riflessione avviata in maniera nuova anche con i recenti Sinodi particolari dei vescovi riguardanti l'Asia, l'Oceania, le Americhe, l'Africa, l'Europa.

La lettera apostolica *Novo millennio ineunte* ripropone in maniera chiara il percorso della Chiesa dal Concilio ad oggi verso una sempre maggiore comunione tra tutte le sue componenti: «Gli spazi della comunione vanno coltivati e dilatati giorno per giorno, ad ogni livello, nel tessuto della vita di ciascuna Chiesa. La comunione deve qui riflettere nei rapporti tra Vescovi, presbiteri e diaconi, tra Pastori e intero Popolo di Dio, tra clero e religiosi, tra associazioni e movimenti ecclesiali» (n. 43). Con realismo e determinazione Giovanni Paolo II continua affermando che «la prospettiva di comunione è strettamente legata alla capacità della comunità cristiana di fare spazio a tutti i doni dello Spirito. L'unità della Chiesa non è uniformità, ma integrazione organica delle legittime diversità». Ed enumera ancora una volta, «accanto al ministero ordinato, altri ministeri, istituiti o semplicemente riconosciuti», così come i laici e «le varie realtà aggregative, che sia nelle forme più tradizionali, sia in quelle più nuove dei movimenti ecclesiali, continuano a dare alla Chiesa una vivacità che è dono di Dio e costituisce un'autentica "primavera dello Spirito"» (n. 46).

La spiritualità della comunione che deve ormai animare la Chiesa intera trova nel comandamento dell'amore reciproco il suo momento centrale e unificante, la via per vivere in pienezza la vita divina, che è amore trinitario. Esso appare quasi la traduzione, in parole umane, della legge divina che "regola" la vita della santissima Trinità. Il comandamento è *suo*, di Gesù, perché il Verbo, «in principio», lo vive come la sua propria regola di vita all'interno della Trinità. È *nuovo* perché egli lo porta sulla terra dal cuore stesso della Trinità: lo rivela per la prima volta e lo comunica perché diventi vita della sua comunità. È la *perichorèsis* e la *koinonia* delle Tre divine Persone partecipata a noi in modo da venire introdotti nella loro stessa vita. Gesù, che viene dalla Trinità, ci ha rivelato che ognuna delle Tre Persone vive per l'altra, vive nell'altra, vive dell'altra. Vi è reciprocità di donazione, di accoglienza, di appartenenza, di amore. Agostino aveva spiegato

che il comandamento dell'amore reciproco è *nuovo*, perché capace di generare tra noi la vita nuova, l'unità che è riflesso e partecipazione della unità trinitaria⁴².

La *perichorèsis* trinitaria diventa il modello originario e ultimo della realtà della Chiesa nella reciprocità e nella circolarità di quanto in essa esiste. La "legge" di vita della Trinità diventa la legge di vita del popolo messianico, che è icona della Trinità (cf. *Lumen gentium*, 9). Essa fonda e ispira la comunione della Chiesa nella sua unità e diversità. La Chiesa vive, in Cristo, la *perichorèsis* tra persone, comunità, ministeri, carismi, culture...

L'esperienza e la comprensione dell'amore reciproco come comandamento per eccellenza del Cristo, distingue come tale la Chiesa («da questo tutti sapranno che siete miei discepoli», cf. *Gv* 13, 35) e la costituisce nella sua essenza. Esso è – per applicare il linguaggio sacramentale della scolastica alla visione della Chiesa sacramento del Vaticano II – la *res* del *sacramentum Ecclesiae*. Lo affermava già, lapidariamente, san Bonaventura: «*Ecclesia enim mutuo se diligens est*»⁴³.

LE ESIGENZE DELLA SPIRITUALITÀ DELLA COMUNIONE

Il papa nella *Novo millennio ineunte* non si limita a enunciare l'esigenza di una spiritualità di comunione. Dopo essersi domandato: «Che cosa significa questo in concreto?», per attuare la spiritualità di comunione, espone alcune linee che, come conclusione, vorrei adesso evidenziare brevemente.

⁴² «Quali sono i precetti di Dio? – si domanda – “Vi do un comandamento nuovo, che vi amiate scambievolmente” (*Gv* 13, 34). [...] Tanto è coesivo l'amore che, come esso è strutturato in compagine, così fonde in una sola realtà tutti coloro che da esso dipendono, come fusi dal fuoco stesso. [...] Ma se non si accende il fuoco della carità, quei molti non possono fondersi in unità» (*In Jo. ep.*, 10, 3; NBA XXIV/2, p. 1839).

⁴³ San Bonaventura, *Collazioni sull'Exameron*, I, 4, in *Opera Omnia* di San Bonaventura, VI/1, Città Nuova, Roma 1994, p. 50.

L'atteggiamento di fede nei confronti dell'altro

L'evento della comunione – che è grazia di Cristo nello Spirito Santo – accade là dove *intenzionalmente*, ogni volta di nuovo, io mi pongo di fronte all'altro nell'atteggiamento di Cristo: nel duplice e inscindibile senso che lo amo *come* lo amerebbe Cristo (è questo il «suo» comandamento) e che riconosco in lui la presenza di Cristo («tutto ciò che avete fatto al minimo, l'avete fatto a me»). Non lo posso dare per scontato. La reciprocità dell'*agápe*, in cui ci riconosciamo uno in Cristo e Cristo ciascuno per l'altro, non è soltanto o in primo luogo il risultato e l'obiettivo della vita ecclesiale: ma, come grazia, è *il punto di partenza e il presupposto* di ogni autentico agire ecclesiale⁴⁴.

La comunione, e più in particolare la costruzione della comunità, richiede quindi un particolare atteggiamento di fede, ossia la capacità di vedere l'altro sempre con occhi nuovi. «Spiritualità della comunione – leggiamo nella *Novo millennio ineunte* – significa innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci stanno accanto. [...] Spiritualità della comunione è pure capacità di vedere innanzitutto ciò che di positivo c'è nell'altro, per accoglierlo e valorizzarlo come dono di Dio: un “dono per me”, oltre che per il fratello che lo ha direttamente ricevuto» (n. 43).

È questa fede che fa andare al di là di una valutazione puramente umana dei membri della comunità ecclesiale, valutazione che può mettere in luce gli aspetti negativi che inevitabilmente emergono.

Le singole persone, ma anche ogni opera, ogni iniziativa, ogni istituzione ecclesiale, hanno bisogno di sentirsi accolte così come sono e amate, più che sentirsi giudicate. Stanno nascendo sempre nuove comunità, gruppi, iniziative. Il loro stesso apparire sulla scena della Chiesa domanda attenzione e positiva precomprensione. Il calore da cui saranno circondati addolcirà una particolare angolosi-

⁴⁴ Riprendo alcuni spunti di P. Coda, *La «Novo millennio ineunte»*. Un anno dopo, in «Nuova Umanità» XXIV (2002/4), n. 142, pp. 391-406.

tà, darà luce per capire quanto c'è da cambiare nella vita delle persone e in quella delle istituzioni. L'amore non giudica. La comunità ecclesiale anzi incoraggia, apprezza e l'altro – sia persona che opera – può fiorire pienamente, secondo la propria personalità e identità: tutto il contrario dell'uniformità e dell'appiattimento.

A questo scopo si rivela indispensabile il rinnovato e costante atteggiamento di perdono reciproco. Occorre mettere in preventivo gli sbagli dell'altro e quindi essere pronti, secondo la norma data da Gesù alla sua comunità, a perdonare settanta volte sette (cf. *Mt* 10, 21). Il perdono implica anche la rinuncia a imbrigliare l'altro in propri schemi rigidi. L'amore dà fiducia e crede nella possibilità di rinnovarsi, spera nella risurrezione, perché l'amore «tutto copre, tutto crede, tutto spera» (*1 Cor* 13, 7). È un invito a ricominciare sempre; ognuno deve poter contare sul perdono degli altri e sulla loro misericordia.

L'accoglienza nella reciprocità dell'amore

Un ulteriore aspetto dell'amore che costruisce la comunione è quello dell'accoglienza. Esso porta a immedesimarsi con l'altro, fino a far proprie le sue ansietà, i suoi dolori, le gioie, le preoccupazioni, i successi. L'amore è dimentico di sé e tutto proteso verso l'altro. «Spiritualità della comunione – leggiamo nella *Novo millennio ineunte* – significa inoltre capacità di sentire il fratello di fede nell'unità profonda del Corpo mistico, dunque, come “uno che mi appartiene”, per saper condividere le sue gioie e le sue sofferenze, per intuire i suoi desideri e prendersi cura dei suoi bisogni, per offrirgli una vera e profonda amicizia. [...] Spiritualità della comunione è saper “fare spazio” al fratello, portando “i pesi gli uni degli altri” (*Gal* 6, 2) e respingendo le tentazioni egoistiche che continuamente ci insidiano e generano competizione, carrierismo, diffidenza, gelosie» (n. 43).

Il riferimento è al rapporto interpersonale, ma anche in questo caso può essere applicato alle istituzioni, alle opere, ai carismi.

L'altra persona, così come l'altra opera, va accolta e amata così come è, non come vorremmo che fosse. Occorre rinunciare alla tentazione di volere l'altro a propria immagine e somiglianza o secondo i propri gusti. Si tratta piuttosto di saper gioire della diversità, della ricchezza della complementarità dei doni, richiamando l'immagine paolina dell'unico corpo e delle differenti membra. Un'associazione caritativa o sociale è differente da un gruppo di preghiera. Un movimento di origine carismatico da una nuova comunità di ispirazione monastica. Eppure l'altro gruppo, l'altro movimento, sono una realtà «che mi appartiene», per riprendere le parole di Giovanni Paolo II.

Per capire l'altro e accoglierlo nella propria individualità, come un dono, occorre entrare nel suo stesso mondo interiore e vedere con i suoi occhi, sentire con i suoi sentimenti, condividere la sua stessa vita, condividere tutto di lui. È l'invito di Paolo a farsi greco con i greci, giudeo con i giudei, debole con i deboli, l'invito a farsi tutto a tutti (cf. *1 Cor* 9, 19-23). È gioire con chi gioisce e piangere con chi piange, e avere i medesimi sentimenti gli uni verso gli altri (cf. *Rm* 12, 5). Si tratta, anche in questo, di una dimensione tipicamente pasquale. Sulla croce Gesù ha portato all'estremo il «farsi tutto a tutti», condividendo tutto di noi: lui che non conosceva peccato si è fatto peccato per noi (cf. *2 Cor* 5, 21), ha provato la nostra separazione dal Padre (cf. *Mc* 15, 34), si è sottoposto alla nostra stessa morte (cf. *Fil* 2, 6-8). La nostra condivisione, sul modello di quella di Cristo, non è data da un semplice sentire-con, ma da un reale «portare i pesi gli uni degli altri» (cf. *Gal* 6, 2).

Accogliere implica ancora capacità di ascolto, perché l'altro possa sentirsi capito fino in fondo. L'amore sa farsi silenzio e ascolto. Solo così l'altro potrà sentirsi accolto pienamente e potrà esprimere fino in fondo le proprie esigenze, esporre i dubbi o i progetti. Nella comunità ecclesiale occorre saper perdere tempo per ascoltare e per condividere. Non c'è comunione vera se non si accetta di entrare nella vita dell'altro e se non si consente all'altro di entrare nella nostra. La comunicazione risulta fondamentale.

Quando questo avviene, si può costatare un reciproco arricchimento tra tutti i membri della comunità ecclesiale o della famiglia in cui si vive o del gruppo a cui si appartiene, così da godere della ric-

chezza della complementarità dei modi di vedere, come anche delle differenti sensibilità. La complementarità dei doni che ognuno apporta alla vita della comunità ecclesiale fa scomparire gelosie e invidie, perché ognuno gode del bene dell'altro, nella convinzione che, proprio in forza della comunione, gli appartiene come proprio. L'altro, quando partecipa il suo dono, non è più visto come antagonista. Ci si libera così dai piccoli complessi che ogni uomo porta con sé, verso un'apertura serena all'altro, fino alla piena libertà interiore. La comunione elimina il sospetto e il giudizio negativo.

In particolare, vanno prese sul serio due indicazioni offerte da Giovanni Paolo II: la necessità di «un reciproco ed efficace ascolto tra pastori e fedeli» (cf. n. 45), sia per ciò che riguarda la gestione della vita ecclesiale, sia per ciò che riguarda, in forma propria e specifica, la presenza e l'azione del laicato nella vita sociale e culturale; e la necessità «di fare spazio a tutti i doni dello Spirito», antichi e recenti, entro la comunità cristiana, in una logica non di uniformizzazione, ma di «integrazione organica delle legittime diversità» (cf. n. 46) e di reciprocità tra «doni gerarchici» e «doni carismatici» (cf. *Lumen gentium*, 4.12).

Un'ascesi della comunione

La comunione, dunque, esige una precisa ascetica. È questo, forse, che si è trascurato nella comprensione e nell'attuazione dell'ecclesiologia di comunione disegnata dal Vaticano II. Y. Congar ha sottolineato che ciò che dava forma e vitalità all'ecclesiologia gerarcologica del passato era una «mistica dell'obbedienza» intesa verticalmente: a Dio e ai superiori. Nell'ecclesiologia di comunione essa deve essere riequilibrata da una mistica dell'obbedienza reciproca in Cristo, nel rispetto della specificità dei ministeri e dei carismi. Non dobbiamo sottovalutare il fatto che Gesù, formulando il comandamento dell'amore reciproco, proponga se stesso (il suo «come») quale modello e misura. Si tratta della sua *agápe* «più grande» (*meízona*) spinta «sino alla fine» nella morte

di croce. È lì che si rivela l'amore del Padre per il Figlio e del Figlio per il Padre, in quel *eis télos*, che significa dare tutto di sé, dare tutto se stesso.

Non è un caso, perciò, che – secondo la stessa logica – quando l'apostolo Paolo vuole proporre alla comunità di Filippi il tipo e il modello di pensiero e di comportamento necessari per vivere la comunione, si rifaccia a Cristo il quale «spogliò se stesso» (*Fil* 2, 7). La *kenosis* cristologica ci dischiude lo sguardo sulla profondità dell'essere di Dio, dove – parafrasando il *lóghion* di Gesù – «si perde la vita per ritrovarla». Questa è la legge trinitaria dell'*Agápe* che è Dio, e quindi la legge dell'*agápe* ecclesiale. La spogliazione del Cristo è il modello dell'atteggiamento che rende possibile – scrive Paolo – «non fare nulla per spirito di rivalità o per vanagloria, ma [...] considerare gli altri superiori a se stesso, senza cercare il proprio interesse, ma anche quello degli altri» (*Fil* 2, 3-4). La croce come *kenosi* (o meglio ancora il Crocifisso stesso) è piantata al centro della *koinonia*: ne è *la via unica e maestra*.

Una nuova mistica

La spiritualità della comunione porta infine a una «mistica nuova», la mistica del comandamento nuovo, della Chiesa come Corpo mistico, all'esperienza della presenza di Cristo fatta non solo dal singolo ma da «due o più» riuniti nel suo nome (cf. *Mt* 18, 20). Non la mistica di un santo, ma del Santo in mezzo a noi. Quindi la mistica di coloro che si amano a vicenda come egli ci ha amati; di un'unità di anime che rispecchia, stando in terra, la Trinità di Lassù.

È la mistica del «castello esteriore», per usare una felice espressione di Chiara Lubich, che richiama, per contrasto, il «castello interiore» di santa Teresa di Gesù ⁴⁵. Qui l'esperienza di

⁴⁵ Parlando ai vescovi amici del Movimento dei Focolari (10 febbraio 1994) e illustrando il senso della spiritualità dell'unità, Chiara Lubich affermava: «Ora è venuto forse il momento di scoprire, illuminare, edificare per Dio anche il

Dio viene sperimentata grazie allo spegnersi di tutte le facoltà della propria interiorità fino a raggiungere l'interiorità stessa di Dio. Lì, nel castello esteriore, l'esperienza di Dio è il frutto di una spogliazione che si realizza nel dono di me, della mia interiorità, all'altro, nell'accoglienza che l'altro fa del mio dono e nel dono di sé (la sua spogliazione) che l'altro a sua volta fa a me nella reciprocità dell'amore⁴⁶. Nasce così un nuovo spazio: l'interiorità stessa di Gesù che pervade e informa di sé la comunione ecclesiale, il Regno di Dio in mezzo a noi (cf. *Lc* 7, 21). L'esperienza mistica del «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (*Gal* 2, 20) si fa esperienza ecclesiale, esperienza del Corpo mistico, reale, di Cristo nella sua comunità. Quanto il Concilio Vaticano II dice della comunità religiosa vale per la Chiesa intera e per ogni sua comunità, da quella familiare a quella diocesana: essa è «una vera famiglia *adunata nel nome del Signore*» che, «con la carità di Dio diffusa nei cuori per mezzo dello Spirito Santo», «gode della sua presenza (cf. *Mt* 18, 20)» (*Perfectae caritatis*, n. 15). «Gode»: è l'esperienza mistica collettiva, frutto del «terzo comandamento», della spiritualità della comunione.

FABIO CIARDI

suo *castello esteriore*, per così dire, con Lui in mezzo agli uomini. Esso – se ben osserviamo – non è che la Chiesa, lì dove viviamo, che, anche per questa spiritualità, può diventare sempre più se stessa, più bella, più splendida, come mistica sposa di Cristo, anticipazione della Gerusalemme celeste, di cui è scritto: «Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà tra di loro, ed esso saranno il suo popolo e egli sarà il Dio-con-loro» (*Ap* 21, 3)» (C. Lubich, *Cristo dispiegato nei secoli*, Città Nuova, Roma 1994, p. 194).

⁴⁶ Cf. G.M. Zanghi, *Il castello esteriore*, in «Nuova Umanità» XXVI (2004/3-4), n. 153-154, pp. 371-376.