

ALLA FONTE DEL CARISMA
DELL'UNITÀ

Nuova Umanità
XXXIII (2011/2) 194, pp. 185-207

“SOLO L'AMORE È”.
ALCUNI TRATTI SULL'ESSERE COME AMORE
NEGLI SCRITTI DI CHIARA LUBICH¹

ANNA PELLI

SGUARDO SUL “LUOGO ORIGINARIO”

*Il rappresentare metafisico deve la sua vista
alla luce dell'essere. [...]
Essa concede a ogni vista sull'ente
la sua trasparenza².*

Per introdurci nel tema che costituisce l'oggetto di questo saggio, giova delineare preliminarmente il “luogo originario” dal quale e nel quale la presente ricerca attinge impulso e ispirazione.

Lo tratteggia, nel suo progressivo prendere forma, il percorso attraverso cui Chiara Lubich stessa vi è stata condotta; un percorso scandito da alcuni episodi emblematici che sono stati per lei segni di un incalzante approssimarsi alla Luce, alla Verità: dal suo primo indagare con filosofi antichi e moderni che appagava pienamente la sua mente e il suo cuore, al giorno in cui depose i suoi amatissimi libri in soffitta, resa certa da Gesù stesso che la verità l'avrebbe

¹ Questo studio è pubblicato, in contemporanea, nel libro: A. Pelli (Ed.), *L'essere come amore. Percorsi di ricerca*, Città Nuova Editrice, Roma 2011, con altri saggi di C. Guerrieri, V. Gaudiano, M. Mantovani, T. Tatranský.

² M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2008⁵, pp. 89-90.

trovata in Lui, Verità incarnata³. Era il preludio di quel che sarebbe avvenuto in seguito: «avremmo visto – scrive la Lubich – splendere una luce», quale «anima di una vita», e da essa – come, del resto, attesta la grande storia carismatica della Chiesa – sarebbe germinata una dottrina⁴.

Vi è una lettera, scritta agli albori della nuova vita nascente, dove Chiara Lubich trasmette intatto lo stupore dinanzi all'apparire di questa luce che la attraeva irresistibilmente invitandola a seguirla:

Vedi – scrive –, io sono un'anima che passa per questo mondo. Ho visto tante cose belle e buone e son sempre stata attratta solo da quelle.

Un giorno (indefinito giorno) ho visto una luce. Mi parve più bella delle altre cose belle e la seguìi. M'accorsi che era *la Verità*⁵.

Traspone chiaramente da queste righe che la verità che così le si manifesta è da intendersi non tanto come rapporto conoscitivo fra intelletto e cose declinato in forma concettuale, bensì come ciò che costituisce la condizione stessa del conoscere, come l'oggetto

³ Cf. C. Lubich, *Per una filosofia che scaturisca dal Cristo*, in «Nuova Umanità», XIX (1997) 3-4, pp. 363-375. Il testo riproduce il discorso tenuto in occasione del conferimento del dottorato *honoris causa* in filosofia, assegnatole dall'Università Jean-Baptiste de La Salle il 6 giugno 1997 a Città del Messico.

⁴ Cf. C. Lubich, *Una scuola di Maria*, in «Città Nuova», 21 (1980), pp. 28-30. Esponendo il ruolo dottrinale dei carismi, H.U. von Balthasar afferma che, grazie ad essi, «vengono dischiusi sempre nuovi sguardi sull'infinita [...] totalità [...], modi di vedere che, se lo Spirito lo vuole, illuminano improvvisamente aspetti sempre nuovi dell'infinita verità e li rendono consapevoli, aspetti che stavano in qualche modo inosservati da sempre sull'orizzonte spirituale della fede e a un tratto con la nuova luce che cade assurgono finalmente nella coscienza chiara. [...] Grandi carismi, come quelli di Agostino, Francesco, Ignazio, possono ricevere, donati dallo Spirito, sguardi nel centro della rivelazione, sguardi che arricchiscono la Chiesa in modo quantomai inaspettato e tuttavia perenne. Sono ogni volta carismi in cui intelligenza, amore e imitazione sono inseparabili. Si riconosce di qui che lo Spirito spiegatore è a un tempo divina sapienza e divino amore, e in nessun caso pura teoria, ma sempre anche prassi vivente». (H.U. von Balthasar, *Teologica*, III, Milano 1992, p. 22).

⁵ C. Lubich, *La dottrina spirituale*, Città Nuova, Roma 2009², p. 31.

formale della conoscenza, come l'orizzonte di senso della verità del sapere.

Un manifestarsi della verità che la Lubich ha percepito sempre come un dono, come un “carisma di luce” – “luce *originaria*”, direbbe Heidegger⁶ – cui si associava, indisgiungibilmente, il vedere e, conseguentemente, il saper plasmare su quanto aveva visto la vita sua e di quanti la seguivano, tanto da divenire «essa stessa quella luce, quella forma di vita»⁷.

Questo irrompere della luce nella vita di Chiara Lubich ha raggiunto una delle sue maggiori intensificazioni in un periodo particolare della sua storia, databile agli anni '49-'50; periodo durante il quale – come lei stessa racconta – «una luce sfogorante ci ha abbagliato»⁸: luce che da subito è apparsa scaturire dal cuore dell'Essere, e dunque così assoluta da condurre la mente a penetrare, in qualche modo, l'Increato, così intensa da farsi fonte di verità su tutte le cose; luce, quindi, capace di raggiungere e illuminare dal di dentro, con il sapere, i molteplici saperi nella loro essenza più profonda, nel loro anelito incondizionato alla verità.

Quando infatti la luce che si offre in dono è la luce stessa dell'Uomo-Dio, del *Logos* fatto carne, allora essa suscita una conoscenza razionale che, pur non essendo esente dalla fatica della ricerca e dell'indagine, approda comunque ad un nucleo di verità certo, universale e perciò comunicabile.

In altri termini, questa luce nel manifestarsi si fa – come acutamente affermava Étienne Gilson – “generatrice di ragione”⁹, ridà al pensare una vitalità non episodica ma essenziale mediante la sollecitazione ad un dialogo inesauribile fra il *logos* storico e il *Logos* di verità, dialogo in cui risiede la possibilità di apertura su orizzonti insperati di verità.

⁶ Cf. M. Heidegger, *L'essenza della verità*, Milano 2003², p. 66, che definisce così “la luce stessa”.

⁷Cf. G.M. Zanghí. *Questo numero* (Editoriale), in «Nuova Umanità», XXX (2008/3) 177, p. 282.

⁸C. Lubich, *La dottrina spirituale*, cit., p. 31.

⁹Cf. É. Gilson, *La notion de philosophie chrétienne*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 31 (1931), p. 39. Dal canto suo, *Fides et ratio* al n. 15 afferma che la verità donataci dalla Rivelazione “produce pensiero”.

NEL RIVERBERO DELL'AMORE

*Se riappare nel mondo l'Amore,
è nuovo d'una luce limpidisima,
che supera quella già vista
con misura infinita¹⁰.*

Di fatto, nel corso di questi anni, abbiamo assistito all'emergere, dal patrimonio di luce risalente al '49¹¹, di linee dottrinali depositarie di intuizioni che, offrendo apporti originali alla ricerca esistenziale e alle istanze del pensiero contemporaneo, lasciano intravedere il loro convergere in un unico centro focale: l'amore. Quell'amore che, nel suo declinarsi filosofico, si manifesta come ciò che determina fondativamente l'essere configurandolo nella sua dimensione personale (direbbe Jacques Maritain, quell'essere personale che «solo attraverso l'amore giunge al suo più alto grado di esistenza, quello dell'esistenza in quanto si dona»¹²); quell'amore che, nel suo rivelarsi quale senso dell'essere, si illumina come realtà coestensiva all'intero esistente.

Iniziando ad addentrarci in questo orizzonte di comprensione racchiuso negli scritti della Lubich, si rileva distintamente il convogliarsi in esso delle linee maestre su cui, nel corso dei secoli, è andata sviluppandosi la riflessione sull'essere.

Al tempo stesso, si registra il condensarsi, in quegli stessi scritti, di una penetrazione teoretica che apre ulteriori spazi alla riflessione metafisica e, insieme, lascia intravedere il delinearsi di una nuova ontologia.

Nell'intento di illustrarla succintamente, ci lasceremo guidare da due espressioni paradigmatiche che ricorrono nelle pagine del '49.

¹⁰ C. Lubich, *Lettere dei primi tempi (1943-1949). Alle origini di una nuova spiritualità*, Città Nuova, Roma 2010, p. 53.

¹¹ La Lubich stessa lo ha affidato in parte ad alcune densissime pagine redatte nel 1961 ed ora pubblicate in «Nuova Umanità», XXX (2008/3) 177, pp. 285-296, col titolo *Paradiso '49*.

¹² J. Maritain, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965, p. 66.

L’AMORE COME L’ORIGINARIO MANIFESTARSI DELL’ESSERE

La prima espressione che prendiamo in esame recita così: «È solo l’amore che è»¹³.

Questa densa, lapidaria affermazione risulta già nella sua formulazione sintattica estremamente rivelatrice. Essa, infatti, si incentra primariamente non su una considerazione dell’essere inteso, conformemente ai criteri della metafisica classica, come un qualcosa che sta in sé e per sé e al quale semmai compete l’amore come suo predicato fondamentale (così come può leggersi nella formulazione “l’essere è amore”). Tale affermazione si focalizza invece sull’amore che, nel tramutarsi da predicato in soggetto, appare come ciò che visibilizza il manifestarsi dell’essere portandolo realmente all’evidenza, ne scandisce il ritmo vitale, rivelandosi, in ultimo, come ciò che fa sì che l’essere sia, quindi come l’essenza di tutto ciò che è.

In altri termini, l’essere, colto nel suo venire alla luce, manifesta che la sua essenza è ciò che è nell’atto stesso in cui si mostra: un mostrarsi che è, al contempo, un darsi, e questo altro non è, agli occhi della Lubich, che l’amore: «Avevo visto tanto chiaramente che è solo l’Amore!».

È dunque l’amore che, nel rendere manifesto ciò che è e ciò che accade, si rivela come il costitutivo fondamentale dell’essere e, insieme, come la cifra che ne racchiude il significato più profondo.

Si comprende allora perché la percezione di una realtà così straordinaria e inimmaginabile – percezione che assume la veste di vera e propria *intuizione intellettuale* e dunque di atto profondamente filosofico¹⁴ – si presenti, nella Lubich, con i connotati di una vera e

¹³ C. Lubich, Appunto inedito del 1949.

¹⁴ Come è noto, l’intuizione intellettuale dell’essere consiste nel percepire esistenzialmente e intellettualmente l’atto di esistere di ogni cosa come un dispiegarsi dell’inesauribile realtà costituita dall’essere che tutto sottende e che rende possibile lo stesso esistere. Ammettendo la possibilità di tale intuizione, si viene a sostenere che l’intelletto è una facoltà percettiva o di “visione”, cioè che concependo vede e vedendo concepisce. Per esso è un unico atto concepire un’idea e percepire intellettualmente una cosa; anzi l’idea rappresenta la cosa, è la cosa stessa sotto un determinato esponente di intelligibilità. Maritain, che dell’intuizione intellettuale dell’essere ha fatto il fulcro del suo messaggio speculativo, parla al

propria grazia mistica, cui non è estraneo – direbbe Maritain – «il dono, o forse la docilità alla luce»¹⁵.

Grazie all'apporto di eminenti filosofi, l'idea della donazione di sé come chiave ermeneutica per la comprensione dell'essere aveva iniziato ad acquistare un significativo rilievo nella filosofia del Novecento.

Riflettendo sull'iniziale “lasciarsi vedere” dell'essere, Heidegger vi legge, ad esempio, una prima epifania del suo darsi, tanto da affermare – quasi in un paradosso – che l'essere “non è”, ma “si dà”¹⁶, a significare che l'atto del dare non sopraggiunge come momento ulteriore e secondario dell'essere, ma piuttosto lo qualifica in quanto tale, ne costituisce la dimensione autentica, ne dischiude la sorgente di senso.

E se questo, nell'ottica heideggeriana, sembra esigere un abbandono dell'essere come fondamento dell'essente a favore del puro donare (*Es gibt*)¹⁷, tanto da ritenere che nell'evento della donazione ha una sorta di preminenza ontologica non il dono ma

riguardo di visualizzazione eidetica o ideativa, ossia di un “vedere” intellettuale tramite l'idea, in cui intelligenza e reale si congiungono. «Quest'incontro – egli scrive – [...] fa sorgere dalle cose, in un verbo mentale, un'altra vita, un contenuto vivo che è un mondo di presenza trans-oggettiva e di intelligibilità; ed eccolo in noi che ci sta di fronte, che è oggetto di conoscenza, vivente della vita immateriale, della trasparenza fiammea dell'intellettualezza in atto». Siamo così ricondotti «alla radice prima di tutta la vita intellettuale, finalmente scoperta in se stessa». «È un dono fatto all'intelligenza che – osa ancora affermare Maritain – supera all'infinito (non dico in intensità sperimentale, ma in valore intelligibile) tutte le esperienze che hanno potuto portarci a quell'intuizione». (J. Maritain, *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa*, Milano 1985², pp. 77, 81, 82).

¹⁵ J. Maritain, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965, pp. 21-23.

¹⁶ Cf. M. Heidegger, *La questione dell'essere*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 359. Con ciò – come egli ritiene – viene radicalmente superata «l'abitudine quasi inestirpabile di rappresentare l'“essere” come un qualcosa che sta di fronte e che sta per sé, e che poi talvolta si fa innanzi all'uomo».

¹⁷ Così scrive M. Heidegger in *Tempo ed essere*, Napoli 1980, p. 103: «L'essere non è. Esso si dà in quanto disvelamento di un ostendersi dell'essere nella presenza [...]. Pensare propriamente l'essere esige che si abbandoni l'essere come il fondamento dell'essente a favore del dare che gioca nascosto nel disvelamento, cioè a favore dello “Es gibt”».

l'assoluta dedizione che dà (il *Geben*), di fatto ciò apre l'accesso a quella che verrà definita l'“ontologia dell'inesauribile”, dove l'inesauribilità si mostra per ciò che essa è: «ricchezza, pienezza, ridondanza. Non il nulla, ma l'essere»¹⁸. E, in realtà, è lo stesso Heidegger a riconoscere che la sola vita dell'uomo è la prova prima ed inconfutabile del fatto che l'essere è giunto fino a lui per darsi e comunicarsi. «All'essere», infatti, «appartiene la dedizione»¹⁹.

Sebbene in un diverso contesto ermeneutico, questa tesi è avanzata pure da Jacques Maritain, per il quale il dispiegarsi dell'essere, il suo rifrangersi ed espandersi, il suo oltrepassarsi e moltiplicarsi in infiniti modi, il suo “sovraeffluire” – come scrive con efficace espressione lessicale e immaginifica – altro non è che “sovabbondanza d'amore”, cioè comunicazione di sé che è «un esistere nel modo del dono»²⁰.

Ma se così è, se cioè l'atto di esistere si esprime come un darsi dell'essere, allora il dono, l'amore, si manifesta in tutto il suo spessore costitutivo degli esseri in quanto tali, e, insieme, come il loro ritmo di vita.

Scrive ancora il grande filosofo francese: «Vi è in tutte le cose un amore radicale, un'inclinazione ontologica che si confonde con l'essenza stessa della sostanza o delle facoltà. È così che ogni essere ama se stesso [...] secondo quest'inclinazione “naturale” o consustanziale che non procede in lui dalla conoscenza, ma dalla sua sostanza stessa». Ed è questa “inclinazione ontologica” che, sospingendo l'essere a rivolgersi non solo a se stesso ma anche verso l'altro, gli dà di sperimentare la sua capacità di farsi dono. E ciò «presuppone che ci si sia interiormente dati all'altro, o alienati in qualche misura in lui, che esso sia divenuto un altro noi stessi, ed è essenzialmente in ciò che consiste questa sovabbondanza propria dell'amore»²¹.

Ne discende che ogni cosa diviene ciò che realmente è nell'atto del dono di sé ed ogni esistenza raggiunge la sua piena ricchezza di senso nel momento in cui si dona. «Il donarsi – scrive

¹⁸ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 28

¹⁹ M. Heidegger, *La questione dell'essere*, cit., p. 359.

²⁰ J. Maritain, *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa*, cit., p. 100.

²¹ *Ibid.*, p. 102.

Klaus Hemmerle –, dunque, è essere e – se bene inteso – è essere il perdersi in ogni altro, ma per rinascere, per “essere”»²²: riflesso di quel «gioco universale dell’essere»²³ in cui ogni cosa accade e che è l’atto stesso del donare, che così traluce nella sua natura di fondamento originario; è – direbbe ancora Hemmerle – il «donare che dona se stesso»²⁴.

VERSO UNA ONTOLOGIA DELL’AMORE

Questa prospettiva, sinteticamente delineata, sembra costituire un preludio singolare alla rilevanza ontologica che Chiara Lubich dà all’amore.

Nel suo pensiero si profila infatti una ontologia che, significativamente, può dirsi *ontologia dell’amore*, dal momento che è l’amore a improntare di sé le modalità fondamentali dell’essere, al di là delle sue determinazioni particolari e fenomeniche.

Ne dà prova il ripensamento, da lei operato, dei termini, storicamente accreditati, della elaborazione classica concernente, appunto, il discorso sull’essere. Grazie all’irrompervi della forza speculativa dell’amore, tali concetti vengono infatti come liberati da una dimensione rivelatasi troppo esigua e indirizzati all’acquisizione di altre finora solo parzialmente esplorate. Così è per i concetti di *sostanza*, di *forma*, di *atto d’essere*.

Al fine di renderne ragione, ci concentreremo, nel breve spazio di questo scritto, a gettare rapidi sguardi su alcune espressioni della Lubich da cui filtrano suggestioni degne di essere raccolte e quindi affidate ad una ulteriore penetrazione teoretica.

La prima di tali espressioni risulta singolarmente rivelatrice della valenza ontologica dell’amore. La si ritrova quasi a sigillo di una pagina dove la Lubich mostra il dischiudersi alla vista della sua mente della realtà intera – sia essa intesa quale realtà creata o

²² K. Hemmerle, *Partire dall’unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998, p. 45.

²³ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 260.

²⁴ K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996², p. 50.

quale frutto dell'operare dell'uomo – come tutta prega d'amore, sostanziata d'amore, al punto che arditamente può scrivere:

Dunque: amore le piante, amore gli animali, amore le stelle, le pietre, i sassi, i fiori, il cibo, il tavolo, il letto, il vestito, ecc... [...]

Tutt'è sostanza *d'amore*²⁵.

In che senso ci interella quest'ultima sorprendente affermazione?

Sappiamo che, a partire dalla classica definizione aristotelica²⁶, con il concetto di sostanza si è inteso esprimere ciò che conferisce continuità e stabilità all'essere, ciò che ne costituisce la struttura necessaria, «ciò che esiste indipendentemente da ciò che accade» – direbbe Wittgenstein²⁷ –, dunque il sostrato permanente di ogni cosa.

Ora, dire – come fa la Lubich – che l'amore è la sostanza del tutto significa affermare che ciò che costituisce e permane in ogni cosa non è qualcosa di statico e di delimitato in se stesso, bensì qualcosa di dinamicamente e illimitatamente aperto a ciò che è fuori e altro da sé. «La dinamica interiore dell'amore – sintetizza efficacemente Hemmerle – è la stabilità e la permanenza dell'essere»²⁸. Per cui, in tale ottica, inizia a prospettarsi una concezione di sostanza che potremmo definire la «concrezione ontologica dell'evento del darsi», in quanto è «attraverso il darsi» che «si costituisce la “forma solida” dell'ontologia»²⁹.

Un altro testo di Chiara Lubich penetra ulteriormente nella realtà dell'amore come immanente struttura ontologica del soggetto.

È un testo in cui plasticamente descrive l'esito eterno dell'uomo, che nella sua vita non ha attuato l'amore, come un disperato invocare da parte della materia una forma mai raggiunta.

²⁵ C. Lubich, Appunto inedito del 1949.

²⁶ Cf. G. Reale, *La polivocità della concezione aristotelica della sostanza*, in *Scritti in onore di Carlo Giacón*, Antenore, Padova 1972, pp. 17-40.

²⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2.024.

²⁸ K. Hemmerle, *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998, p. 45.

²⁹ V. De Marco, *Il pensiero filosofico di Klaus Hemmerle. Dalla fenomenologia del sacro all'ontologia trinitaria*, in «Supplementi di Firmana. Quaderni di teologia e pastorale», 7 (2009), pp. 99-102.

Così vi si legge:

Al di qua del Paradiso rimarrà l’Inferno [...].

Rimarrà come la materia senza la vita, senza l’ordine, senza l’amore.

[...] Ed ogni parte di questa materia informe chiamerà la Forma disperatamente. Avrà un solo desiderio: quello d’amare: è fatta per amare e non potrà più amare³⁰.

Le categorie di materia e di forma, su cui l’intero brano viene modulato, sono sorte in un momento decisivo della storia del pensiero, quando cioè, con Aristotele, il principio materiale delle cose – «simile a cera che riceve l’impronta», lo aveva detto Platone³¹ – viene colto nel suo potenziale tendere alla forma, intesa come l’altro principio che, strutturando la materia, fa sussistere le cose stesse e le identifica nella loro specificità.

La forma, filosoficamente considerata, rappresenta quindi non la figura esteriore delle cose, ma ciò che determina e attua quanto è potenziale e indeterminato. Potremmo perciò dire che la forma è ciò che per un corpo umano è l’anima, cioè il principio primo della vita.

Si manifesta quindi evidente l’intrinseco legame che intercorre fra materia e forma. È infatti per la forma che la materia, da pura possibilità di essere, da semplice aspirazione all’esistenza («prossima al nulla», l’ha detta per questo Agostino³²; «veramente il non-essere», Plotino³³; «morta e inattiva», Locke³⁴; «inerte», Bergson³⁵), diventa vivente, da «possibilità indeterminata», nella quale – direbbe Cusano – esistono in forma “contratta” tutte le cose³⁶, diventa la molteplicità stessa delle cose che vengono alla luce.

³⁰ C. Lubich, Appunto inedito del 1949.

³¹ Platone, *Timeo*, 50 b-d.

³² Agostino, *Le confessioni*, XII, 8.

³³ Plotino, *Enneadi*, III, 6, 7.

³⁴ J. Locke, *Saggio sull’intelletto umano*, IV, 10, 10.

³⁵ H. Bergson, *Évolution créatrice*, 1911⁴, pp. 216ss.

³⁶ N. Cusano, *De docta ignorantia*, II, 8.

Sospingendosi in questa direzione, Hegel giunge ad attribuire al concetto di forma un'accezione decisiva³⁷. In un denso passo della *Fenomenologia*, precisando la relazione che intercorre tra essenza e forma, egli scrive: «Proprio perché la forma è tanto essenziale all'essenza quanto questa lo è a se stessa, l'essenza non va colta ed espressa semplicemente come tale – cioè come sostanza immediata [...] –, ma anche, appunto, come forma, e precisamente nell'intera ricchezza della forma sviluppata: solo così l'essenza viene colta ed espressa come realtà»³⁸.

Se dunque l'essenza è ciò che è in sé, il principio senza svolgimento, la sostanza immediata, la forma è il darsi dell'essenza, il suo svolgersi attuandosi per ciò che essa è, è l’“esserci dell'essenza”.

L'intuizione di una simile circolarità ermeneutica fa emergere in tutto il suo rilievo il significato dato dalla Lubich all'amore. Se infatti sostanza, essenza del tutto è l'amore, è per l'attuarsi dell'amore che ogni essere può raggiungere la sua piena identità, il suo sviluppo compiuto. È dunque l'amore, insieme alla sua ragione d'essere, il fine del suo divenire. Perciò, in margine al suo testo sopra citato, può annotare:

Leggendo questo brano, viene da pensare che la nostra “forma” non è l'anima, ma l'amore. [...] La forma di noi uomini [...] è l'amore.

L'ultima espressione della Lubich che prendiamo in esame ci introduce in una significativa rivisitazione della concezione dell'atto d'essere – di chiara ascendenza tomista³⁹ – evocato all'interno di

³⁷ Cf., al riguardo, lo studio di P. Coda, *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007.

³⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano 1995, pp. 68-69.

³⁹ È noto che si deve a Tommaso d'Aquino l'aver formulato la dottrina dell'essere come *actus essendi*, mediante la quale, superando una visione fondamentalmente essenzialista e indifferenziata, viene conferita alla metafisica dell'essere, e conseguentemente all'ontologia, una inferiore dinamicità, a partire dalla quale si dischiude una più profonda e più ampia intelligibilità dell'essere stesso. (Cf. in Anna Pelli (ed.), *L'essere come amore. Percorsi di ricerca*, cit., lo studio di M. Mantovani, *L'«atto puro» e l'amore. Quale rapporto, a partire dalla considerazione del pensiero di Tommaso d'Aquino?*).

una originalissima lettura del rapporto fra presente ed eternità, fra dimensione temporale e prospettiva escatologica.

Il testo recita così:

Se si vive l'attimo presente e s'esprime in Amore, il presente risulta Amore: atto d'Amore. Siamo atto d'Amore vivo come è Dio. Noi dunque Amore. L'attimo vissuto Amore, che parte da noi e va a Dio. Dio Amore. Tre, Uno. Trinità fra terra e Cielo. Terra legata al Cielo dal nostro atto d'Amore. Un sol tempo: un presente d'Amore⁴⁰.

«Siamo atto d'Amore vivo come è Dio. Noi dunque Amore».

Nell'affiorare di tale equivalenza, la penetrazione metafisica e ontologica dell'essere si arricchisce di modulazioni nuove. L'“actus essendi”, nel quale l'essere si dice come inesauribile dinamismo di vita, si qualifica infatti come “atto d'amore”, cioè come comunicazione completa, dono di sé infinito.

La legge dell'identità (o dell’“esse in se”), che lo regola, diviene allora la legge dell'amore (o dell’“esse ad alterum”): moto propulsore che spinge l'essere verso l'illimitata apertura di sé nell'altro, attraverso cui soltanto egli pienamente si trova.

Nei termini del paradosso e del mistero, possiamo dire che la perfetta identità si lascia come attraversare e vivificare dalla perfetta alterità, per la quale e nella quale si configura come perfetta comunione. Tale è la vita intima dell'essere: una co-originarietà essenziale di unità-distinzione che costituisce, mentre la rivela, la sua forma specificamente personale.

In tale prospettiva, l'opposizione di identità e alterità non comporta la soppressione della prima, bensì il suo superarsi inverandosi su un piano di autentica ipseità. Si dischiude così una dimensione ontologica che si sviluppa non nella linea dell’“identità” assoluta, né in quella della “opposizione” assoluta, ma nella prospettiva di una identità che si oppone a se stessa senza negarsi, in quanto è capacità di relazione; una identità, dunque,

⁴⁰ C. Lubich, *Ogni momento è un dono*, Roma 2001, p. 101.

che, ammettendo l’“opposizione della relazione”, è sé nella differenziazione con l’alterità, nella quale si invera definitivamente come comunione.

In conclusione, possiamo dire che da quanto fin qui espresso traluce un’immagine dell’essere come *dynamis*, movimento di amore, ritmo del donare se stessi; per cui l’identità con sé si realizza ontologicamente ed esistenzialmente nella capacità di essere amore, di innestarsi liberamente in quella «correlazione originaria che tutto abbraccia»⁴¹, in cui ogni ente sussiste e che è la realtà del darsi reciproco.

Realtà che si schiude limpida a chi, come Chiara Lubich, si pone nella dinamica dell’amore, donando tutto di sé e del proprio esistere, e scopre così nell’amore l’intima legge di vita non solo di ogni cosa, ma di tutte le cose fra loro; scopre nell’amore il senso e il valore del tutto:

Ho sentito che io sono stata creata in dono a chi mi sta vicino e chi mi sta vicino è stato creato da Dio in dono per me. [...]

Sulla terra tutto è in rapporto di amore con tutto: ogni cosa con ogni cosa. Bisogna essere l’Amore per trovare il filo d’oro fra gli esseri⁴².

LA DIALETTICA DELL’AMORE

Il secondo testo paradigmatico della Lubich, su cui ci soffermiamo, apre alla riflessione sull’essere come amore ancor più profonde prospettive.

Così vi si legge:

L’Amore è e non è nel medesimo tempo, ma anche quando non è è perché è amore. Difatti, se mi tolgo qualcosa e dono (mi privo – non è) per amore, ho amore (è)⁴³.

⁴¹ K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, cit., p. 53.

⁴² C. Lubich, Appunto inedito del 1949.

⁴³ C. Lubich, Appunto inedito del 1949. Altrove l’autrice parafrasa così questo testo esemplificando: «Se, ad esempio, io ho un fiore e lo dono, certo me ne privo e nel privarmene perdo qualcosa di me (è il non-essere); in realtà, proprio

In questo testo, la Lubich, illustrando l'essenza dell'amore, stabilisce un reciproco rimando tra le due dimensioni di essere e non essere, riconosciute entrambe come costitutive dell'amore stesso, che – dice, appunto – «è e non è nel medesimo tempo». In tal modo offre un contributo considerevole alla questione del rapporto fra essere e non essere che ha percorso l'intera storia del pensiero occidentale.

Ne richiamiamo esemplarmente alcuni capisaldi, iniziando da colui che Popper non ha esitato a definire «il primo grande pensatore teoretico», Parmenide.

È a lui, infatti, che si deve la scoperta decisiva, che ha il valore della “rivelazione di un Dio”, tanta è la forza di verità con cui si impone alla sua mente, dell’essere come ciò per il quale ogni cosa è e nel quale la totalità del reale è compresa. Da qui la sua affermazione di fondo che l’essere è e non può non essere; il non essere non è e non può in alcun modo essere⁴⁴.

In tale prospettiva, essere e non essere vanno intesi nel loro significato integrale e univoco, per cui l’essere è il puro positivo del tutto privo di ogni negatività e, in quanto tale, è la sola cosa pensabile ed esprimibile⁴⁵. Di contro, il non essere è il puro negativo, l’assoluto niente, quindi del tutto impensabile e inesprimibile⁴⁶.

Da qui la nota rappresentazione dell’essere come sfera, che richiama intrinsecamente l’attributo dell’unità. Ed è in questa necessaria *unità dell’essere* che, per Parmenide, sono incluse anche le forme più apparentemente antitetiche, come la luce e la notte, le quali, pertanto, sono uguali perché nessuna delle due è il nulla e perciò sono ambedue essere⁴⁷.

perché dono questo fiore, cresce in me l’amore (l’essere)» *Per una filosofia che scaturisca dal Cristo*, in «Nuova Umanità», XIX [1997/3-4], 111-112, p. 372).

⁴⁴ Cf. Diels-Kranz, 28 B 2, 6, 8.

⁴⁵ «Infatti lo stesso è pensare ed essere» (Diels-Kranz, 28 B 3).

⁴⁶ Infatti – come spiega E. Severino – «se dicissimo: “C’è il nulla”, daremmo dignità di esistenza, dignità ontologica, al nulla, al non essere. Dobbiamo invece dire: “Non c’è nulla”; non essendoci ivi l’essere, [...] oltre l’essere non c’è niente. Se ci fosse qualcosa, fosse esso pure il nulla, sarebbe anch’esso essere» (E. Severino, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1984, p. 49).

⁴⁷ «Poiché tutto è stato denominato luce e notte e questi nomi furono dati, a seconda dei loro caratteri, a queste cose e a quelle, tutto è pieno ugualmente di

L'essere, dunque, che nella sua assoluta identità assorbe ogni differenza, in ultimo annulla il molteplice e dichiara il divenire inconsistente.

Di fatto, una simile concezione dell'essere, ove il non essere non trova spazio alcuno, non consentiva di rendere ragione della continua mutevolezza delle cose, del loro perenne divenire, dunque del loro essere inabitato, in qualche modo, dalla presenza del non essere.

È proprio riflettendo su questo universale dinamismo della realtà che Eraclito, anticipando significativamente ben noti successivi sviluppi⁴⁸, conduce la riflessione sull'essere a un ulteriore approfondimento tematico.

Egli osserva infatti che ogni cosa è e non è allo stesso tempo – «Noi stessi siamo e non siamo»⁴⁹ – perché, per essere ciò che è in un dato momento, deve non essere più quello che era nel momento precedente, così come, per continuare ad essere, dovrà non essere più ciò che è nel momento presente.

Questo continuo trasmutare delle cose, che è come un necessario avvicendarsi di contrari, configura l'intero esistente come *sintesi degli opposti*, in cui – dice Eraclito – è racchiusa la “segreta armonia” dell'universo; armonia in cui ogni singola cosa è divinamente intonata e dice il proprio far parte del gioco del tutto, la propria capacità di rispecchiare nella dinamica interna che la costituisce il movimento cosmico nel quale trova il proprio senso⁵⁰; armonia in cui, in ultimo, gli opposti coincidono e la molteplicità delle cose si raccoglie in una unità “superiore all'evidente”⁵¹.

Ed è in questa unità che Eraclito vede risiedere il principio dell'universo, il quale, custodendo in sé tutti gli opposti, può spiegare l'inesausta dialettica da cui l'universo è percorso.

Occorre comunque precisare che la “segreta armonia

luce e di oscura notte, uguali ambedue, perché con nessuna delle due c'è il nulla» (Diels-Kranz, 28 B 9).

⁴⁸ Al riguardo, afferma espressamente Hegel: «Non v'è proposizione di Eraclito che io non abbia accolto nella mia logica» (*Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1930, p. 307).

⁴⁹Cf. Diels-Kranz, 22 B 49 a.

⁵⁰ «La malattia rende dolce la salute, la fame rende dolce la sazietà e la fatica rende dolce il riposo» (Diels-Kranz, 22 B 111).

⁵¹Cf. Diels-Kranz, 22 B 111.

superiore all'evidente”, di cui parla Eraclito, non è data dalla compresenza armoniosa di determinazioni molteplici e distinte, ma dal fatto che ogni contrario si trasforma continuamente nel suo opposto. Per questo, la concezione da lui proposta, per quanto audace e innovativa, non riesce ad esprimere esaustivamente la realtà dell'essere, che in sé sussiste – come aveva fortemente sottolineato Parmenide – e, al tempo stesso, muta.

In tale direzione sarà Platone a compiere un passo di straordinaria portata teoretica.

Si deve infatti a lui l'aver scoperto e formulato l'imprescindibilità del non essere, che viene da lui inteso non come la privazione, ma come l'alterità dell'essere, come la sua diversità (quale è, ad esempio, la quiete rispetto al movimento), per cui il non essere appare dotato di una sua natura specifica ed è perciò concepibile come di per sé esistente.

Questa forma di *non essere*, che può dirsi *relativo* in quanto, appunto, una realtà, che pure è “*in sé*”, non è relativamente ad un'altra, permea tutto l'esistente, rendendo ragione dell'essere del non essere, cioè di quel genere che è proprio di ciò che non è, e che è “la natura del diverso”, grazie al quale viene portato alla luce il legame di reciprocità, l'interiore correlazione che passa fra gli essenti⁵².

La dialettica, che configura l'intera realtà, si manifesta così come l'arte capace di comporre ogni scissione, di sanare ogni contraddizione, dando luogo ad una ontologia in cui gli opposti – essere e non essere – si coappartengono.

Queste importanti conquiste della filosofia greca verranno raccolte e approfondite variamente nel corso dei secoli, per trovare poi in Hegel colui che darà alla riflessione sul non essere un impulso considerevole, ponendolo al cuore dell'essere quale sua essenziale chiave speculativa ed esistenziale.

⁵² Cf. Platone, *Sofista*, 258-259: «Noi abbiamo non solo mostrato che il non essere è, ma abbiamo anche mostrato quale sia la forma del non essere. Infatti, dimostrando che la natura del diverso è ed è distribuita a tutte quelle cose che sono e che hanno rapporti reciproci, noi osammo affermare che ciascuna parte di questa natura del diverso, in quanto contrapposta a una parte di “ciò che è”, proprio essa è realmente “ciò che non è”».

La specificità della sua riflessione consiste infatti non già nell'aver pensato il non essere come contraddittoriamente alternativo all'essere, ma nell'averlo introiettato nell'essere come condizione di possibilità della sua stessa struttura, fino ad elaborare quella logica della negatività quale ritmo dell'intero esistente.

Hegel è infatti il filosofo dell’“essere-che-diviene”, che è vita tendente in sé alla perfezione; dell’essere la cui «sostanza è il movimento del porre se stesso»⁵³ e la cui verità sta proprio nel suo essere e non essere a un tempo, quindi nella *coincidenza di opposti*.

La realtà, per lui, è dunque da intendersi come perenne generazione di sé che si va attuando in un continuo dar vita al finito e, insieme, in un continuo superamento del finito stesso, mediante «la negazione della negazione» che è propria di ogni finito e che, agli occhi di Hegel, assume significativamente i tratti dell'amore. «L'annullamento della propria nullità – egli scrive – è il vertice dell'amore»⁵⁴.

È questo procedere dialettico che costituisce la legge suprema di tutto il reale e nel quale il non essere si manifesta come il suo essenziale elemento propulsore, come – dice Hegel – «la magica forza che volge il negativo nell'essere». È infatti grazie alla negazione, intesa come atto di rinuncia al proprio “essere in sé”, che si guadagna il compiuto dispiegamento del proprio autentico essere in quel “fuori di sé” nell'alterità, che è anche perfetto “ritorno in sé”.

Tutto ciò che ci circonda – spiega Hegel – può essere pensato come un esempio della dialettica: il seme deve “rovesciarsi” nel suo opposto, e quindi morire come seme per diventare germoglio; il bambino deve “dissolversi” nel suo opposto, e quindi morire come bambino per diventare adulto.

Di fatto, però, questo processo dialettico, che perdura necessariamente e inesauribilmente, finisce per assorbire in sé ogni reale alterità, che viene così dissolta nel suo spessore ontologico. Per cui, sebbene Hegel intuisca con grande profondità che è l'amore a consentire «l'immensa unificazione degli estremi assoluti»⁵⁵,

⁵³ G.W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 10.

⁵⁴ Id., *Propedeutica filosofica*, Sansoni, Firenze 1951.

⁵⁵ Id., *Lezioni sulla filosofia della religione/3*, Laterza, Bari 1983, p. 142.

poiché è proprio dell'amore porsi fuori della sua esistenza dimenticando se stesso, vivere per così dire nell'altro, in realtà egli rimane prigioniero di una considerazione del rapporto con l'alterità come via al raggiungimento dell'identità di sé con sé nella massima differenza. Infatti, il soggetto del negarsi non si perde per trovarsi nel e con l'altro, non si costituisce costituendo l'altro, ma si fa l'altro ritrovando sé fatto l'altro, il quale a sua volta si esaurisce nell'essere l'alienazione di chi in lui si è negato. E questo – come afferma Florenskij – «non è altro che l'urlo dell'egoismo messo a nudo, perché dove non c'è diversità non vi può essere nemmeno riunione»⁵⁶; in altri termini, non è altro che la negazione di ciò che l'amore stesso è.

Torniamo ora al citato brano della Lubich, che, alla luce del sintetico percorso storico tracciato, si staglia maggiormente nella sua novità.

Se infatti è indubbio che, nell'ordine delle cose create, domina una dinamica dalla forma tipicamente dialettica per la quale ogni realtà, riassumendo in sé la precedente, la annulla, tuttavia una nuova prospettiva si apre quando si coglie che la dinamica vera di tutto il reale è l'amore.

Tutto il dramma universale – afferma la Lubich – è un dramma d'amore che è odio. Tutte le cose sono l'una distinta dall'altra e destinate alla comunione, all'unità. E allora ogni cosa si consuma in quella superiore (si odia) ed ama quella superiore nella quale si perde ritrovandosi nuova⁵⁷.

È quindi grazie all'amore che l'annullarsi, implicito nel procedere dialettico, non si pone semplicemente quale puro e transeunte momento antitetico di una sintesi, ma piuttosto diventa la scaturigine di una nuova pienezza di essere che, pur superando «l'antecedente d'infinita bellezza», la “riassume” custodendola in sé⁵⁸, poiché «l'amore è fatto così che ha ciò che perde».

⁵⁶ P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974, p. 63.

⁵⁷ C. Lubich, Appunto inedito del 1949.

⁵⁸ C. Lubich, Appunto inedito del 1949.

In tale ottica i due termini di essere e non essere, apparentemente escludentisi l’un l’altro, si manifestano di fatto appartenentisi l’un l’altro, poiché è nell’amore, che «*è e non è* nel medesimo tempo», che di entrambi è posta la radice.

Ma se così è, se cioè è nell’amore che essere e non essere si coappartengono, allora si può affermare che, nella contemporaneità dialettica dell’amore, anche il non essere sprigiona la sua intrinseca positività, manifestandosi in ultimo non come la negazione dell’essere, ma piuttosto come ciò che consente la più profonda affermazione dell’essere.

Se infatti l’essere, in quanto amore, non è (non è possesso di sé, ma dono di sé), allora è: è amore, per cui il suo donarsi, il suo annullarsi è, in realtà, ciò che gli dà di essere. Perché così è appunto l’amore: l’«uscire-da-sé – afferma Klaus Hemmerle – equivale a venire-a-sé», «lo spogliarsi di sé equivale al sorgere, all’aprirsi dell’essere»⁵⁹.

Il momento della negatività dispiega così tutta la sua potenzialità positiva, approdando ad una visione ontologica che conduce Chiara Lubich ad affermare: «Noi siamo, se non siamo. Se siamo non siamo»⁶⁰, significando con ciò che è il nostro donarci, e quindi il nostro annullarci in questo dono, che ci dà di essere – essere amore⁶¹ – e di entrare così, a pieno titolo, in quella dinamica relazionale che coincide con l’essenza del tutto.

Questa forma dialettica, che presiede l’interiore storia dell’essere, si risolve così, in ultima istanza, nella dialettica dell’amore-co-munione, anzi nel sorgere di una ulteriore modalità in cui entrambe sono integrate: «la dialettica dell’essere come “forma” della dialettica dell’amore, e quest’ultima come “contenuto” della prima». Come spiega uno studioso contemporaneo, è infatti «l’essere che conferisce all’amore la propria “ragion d’essere”, e dunque la propria intelligibilità. L’amore [...] non è comprensibile che alla luce dell’essere, vale a dire in quanto è ridotto all’essere. Una riduzione,

⁵⁹ K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996², pp. 67, 71.

⁶⁰ C. Lubich, Appunto inedito del 1949.

⁶¹ «[...] e solo l’annientamento è amore», afferma la Lubich in un suo scritto cit. in «Nuova Umanità», XIX (1997/3-4), p. 379.

occorre però aggiungere subito, che non solo non sopprime l'amore, ma lo restituisce piuttosto pienamente a se stesso, in quanto [...] comporta la *riduzione dell'essere stesso all'amore*»⁶².

Ma il pensiero di Chiara Lubich si allarga ulteriormente fino ad includere il non essere inteso come negatività inherente al male e alla sofferenza, come – direbbe Pasquale Foresi – «una dimensione dell'essere che è un non-essere con una sua dimensione», dunque come una vera alterità dell'essere dotato di un essere suo proprio, come un negativo che ha esistenza. È il «grande mistero dell'inferno»: «essere un nulla esistente, una esistenza al negativo, e non semplice non essere o carenza di essere e di esistenza»⁶³.

Ed è proprio guardando a questo “nulla esistente”, a questa “realità della irrealità” o, altrimenti detto, a questa “irrealità del negativo” – come la Lubich la definisce con espressioni pregnanti⁶⁴ – che ella ci svela l'amore come la realtà, unica, capace di dare essere e valore anche a ciò che è vano e morto, a ciò che è non amore e dunque non essere, “irrealità”, poiché l'amore, sapendo farla sua fino addirittura a farla sé, la trasforma in sé, dunque in pienezza di essere: in amore.

La polarità dialettica – sia pur essa la più estrema – trova quindi il proprio compimento nell'amore, in una “unità degli opposti” la quale, pur mantenendo la sua essenziale articolazione interna, trasforma il negativo in positivo, facendo sì che «l'ombra e la luce» abbiano «uguale valore»⁶⁵.

⁶² C. Cantone, *Il «Dio crocifisso e la fine del teismo»*, in AA.VV., *Un nuovo volto di Dio? Il processo al teismo nella teologia contemporanea*, LAS, Roma 1976, pp. 88,89.

⁶³ P. Foresi, *Conversazioni di filosofia*, Città Nuova, Roma 2001, p. 103.

⁶⁴ C. Lubich, scritto cit. in «Nuova Umanità», XIX (1997/5) 113, p. 569. Altrove così plasticamente la descrive: «In Inferno ciò che sarà, sarà fantasia vuota. Irrealità che l'uomo, a castigo, continuerà a vedere, non volendola più vedere perché allora comprenderà quanto sarà vuota e morta» (*ibid.*, p. 567). In modo analogo si esprime Simone Weil, che acutamente definisce l'inferno «il nulla che ha la pretesa dell'essere e ne dà l'illusione» e il male «l'irrealità che toglie il bene dal bene» (S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985, pp. 39, 86).

⁶⁵ Riecheggia singolarmente, in questa affermazione della Lubich, la grande intuizione parmenidea, sopra richiamata, sulla totalità e integralità dell'essere, che qui viene però portata a nuova pienezza di significato, grazie appunto all'amore.

È così che Chiara Lubich può giungere ad attribuire al nostro essere “atto d’Amore vivo” un ancor più profondo significato. In virtù dell’amore, infatti, il nostro atto d’essere può commisurarsi, per quanto è dato a creatura umana, a quell’“Atto Puro d’Amore”, ossia a quell’“Amore Intero” che è quel Dio fattosi capace di comprendere – come scrive in un vertice di contemplazione – «tutta la nullità che vi è» e, riempiendola di sé, di trasformarla⁶⁶.

L’AMORE COME RITMO TRINITARIO DELL’ESSERE

L’aver così penetrato le profondità metafisiche dell’amore lascia intravedere un inedito compiersi della dialettica dell’amore che, mentre schiude all’uomo una nuova concezione del suo essere, lo apre ad un nuovo possibile stile di vita: lo stile dell’unità.

Come infatti si è visto, il non essere, che inabita nel profondo della vita dell’essere che è amore, dono di sé all’altro da sé, si rivela come momento costitutivo di una dinamica relazionale che dà a ciascuno di essere essendo tutto con, per, nell’altro, di far dunque sì che anche l’altro sia essendo da lui pienamente distinto perché a lui pienamente unito.

La Lubich definisce tale dinamica relazionale il “trinitizzarsi” dell’amore, significando con questa efficacissima espressione, che traduce il vitale movimento archetipico dell’Amore uni-trinitario⁶⁷,

⁶⁶ Il richiamo隐含 è al mistero dell’abbandono vissuto dal Figlio di Dio sulla croce (cf. *Mc* 15, 34; *Mt* 27, 46): vertice di dolore e di amore in cui si compie la redenzione dell’umanità e, al tempo stesso, si svela il volto più profondo dell’Amore uni-trinitario. Di tale mistero la Lubich ha fatto uno dei cardini della sua spiritualità e della sua dottrina (cf. C. Lubich, *Il grido. Gesù crocifisso e abbandonato nella storia e nella vita del Movimento dei Focolari dalla sua nascita, nel 1943, all’alba del terzo millennio*, Città Nuova, Roma 2000). Per un approfondimento teologico mi permetto di rimandare al mio *L’abbandono di Gesù e il mistero del Dio Uno e Trino. Un’interpretazione teologica nel nuovo orizzonte di comprensione aperto da Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1995.

⁶⁷ Con lo sguardo penetrante del metafisico, la Lubich illustra così il radicamento e il ritmo specificamente trinitario dell’amore che è in Dio, che è Dio:

Solo [...] chi conosce l’Amore [...] sa che nell’Amore tutto e nulla coincidono [...].

Il Padre genera il Figlio per amore: uscendo del tutto, per così dire, da

non un moltiplicarsi di individualità, ma un distinguersi personale in cui ciascuno, essendo tutto amore e quindi consumato, per così dire, nell'uno che è amore, è tutt'intero quest'uno, e dunque espressione dell'uno.

Nell'instaurarsi di questo rapporto dal ritmo trinitario, ognuno consegue quindi il valore del tutto, poiché ognuno, pur distinto dagli altri, porta in sé la realtà del tutto, dell'uno. E poiché il tutto è in sé unità, ognuno è in sé «un'armonia = *un'unità*», e nell'unità si compone «l'armonia delle armonie»⁶⁸: una realtà nuova, dunque, che

sé, si fa, in certo modo, “non essere” per amore; ma è proprio così che è Padre. Il Figlio, a sua volta, quale eco del Padre, torna per amore al Padre, si fa anch'egli, in certo modo, “non essere” per amore, e proprio così è, Figlio; lo Spirito Santo, che è il reciproco amore tra il Padre e il Figlio, il loro vincolo d'unità, si fa, anch'egli, in certo modo, “non essere” per amore, quel non essere e quel “vuoto d'amore” in cui Padre e Figlio s'incontrano e sono uno: ma proprio così è, Spirito Santo.

Se consideriamo il Figlio nel Padre, il Figlio lo dobbiamo pensare nulla, nulla d'Amore, per poter pensare Dio-Uno. E se consideriamo il Padre nel Figlio, dobbiamo pensare il Padre nulla, nulla d'Amore, per poter pensare Dio-Uno.

Sono tre le Persone della Santissima Trinità, eppure sono Uno perché l'Amore non è ed è nel medesimo tempo. Il Padre è distinto dal Figlio e dallo Spirito, pur contenendo in Sé Figlio e Spirito. Uguale quindi allo Spirito, che contiene in Sé e Padre e Figlio, e al Figlio che contiene in Sé Padre e Spirito Santo.

Nella relazione delle Persone divine, cioè, ciascuna, perché Amore, compiutamente è non essendo: perché è tutta pericoreticamente nelle altre, in un eterno donarsi. Nella luce della Trinità [...], Dio che è l'Essere si rivela, per così dire, custodiente nel suo intimo il non-essere come dono di Sé: non certo il non-essere che nega l'Essere, ma il non-essere che rivela l'Essere come Amore. È questo il dinamismo della vita intratrinitaria, che si manifesta come incondizionato reciproco dono di sé, mutuo annullamento amoroso, totale ed eterna comunione.

(C. Lubich, *Spiritualità dell'unità e vita trinitaria*, Lezione per la Laurea *honoris causa* in teologia, in «Nuova Umanità», XXVI (2004/1) 151, p. 15). Quindi, in virtù di questa estasi d'amore, in tutto simile ad un atto di rinuncia, di perdita di sé per l'altra, e nella quale H.U. von Balthasar arditamente ravvisa «il fondamento del morire totale in Dio» (*Teodrammatica*, V, Jaca Book, Milano 1986, p. 210), ogni Persona divina è nella sua distinzione personale e, al tempo stesso, in perfetta pericoesi trinitaria: pienezza di unità che la fa partecipe dell'Uno, espressione dell'Uno.

⁶⁸ C. Lubich, Appunto inedito del 1949.

si riproduce all’infinito generando «disegni» e «armonie» «perennemente nuovi».

Alla luce di questa dinamica uni-trinitaria, i singoli non vanno quindi concepiti come l’uno all’altro estranei e in rapporto dialettico fra loro, ma piuttosto come protesi ad entrare in relazione l’uno con l’altro, a “compenetrarsi” perdendosi l’uno nell’altro, per comporre, di volta in volta, «una nuova bellezza di amore». Nuova bellezza che non annulla le loro diversità, ma piuttosto le pone in comunione facendole “abitare” in quello “spazio” di novità che la reciprocità dischiude e nella quale «ciascuno torna in sé [...]», ma nella comunione con l’altro che porta in sé, che è, nell’amore, sé»⁶⁹.

E questo lo può appunto l’amore che conosce e intenzionalmente vive la misura più alta: quella del non essere per essere, del non essere sé perché l’altro sia; amore, dunque, che si fa origine e luogo di una soggettività “dilatata”, fatta se stessa nella comunione: una soggettività illimitatamente aperta all’unità.

SUMMARY

This essay proposes an initial reflection on the great topic of being, as it transpires in some of Chiara Lubich’s paradigmatic writings. The essential passages which emerge from it reveal their origins as being from one focal point: love, which, progressively unfolding, manifests itself as that which determines being and reveals its meaning as the intimate structure of the whole living being, as that which shapes being in its personal dimension, giving the form of gift to its existence. All of this, up to now, opens up dimensions which have only been partially explored by metaphysical reflection and together, it gives a glimpse of the emerging of an ontology which finds its own perennial vital space in the Trinitarian rhythmic reciprocity.

⁶⁹ G.M. Zanghí, *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008, p. 23.