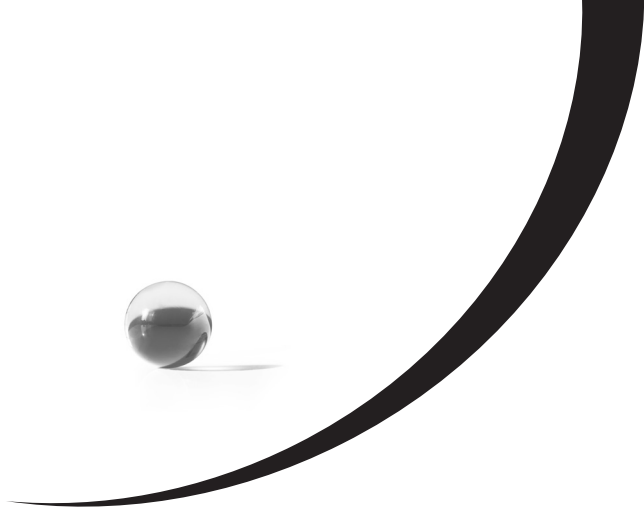


FORUM

DUE CARISMI IN COMUNIONE NELL'“ORA” DELLA CHIESA



We reproduce here lessons held by Dr. Bennie Callebaut and Dr. Alessandro Clemenzia on occasion of the third theological seminar, held at the Sophia University Institute (13–14 June 2013), entitled “Two Charisms in Communion in the Church Today”, where the relationship between the charism of “most high poverty” of Francis and Chiara of Assisi and the charism of unity of Chiara Lubich was explored. This event was organized at the conclusion of a course entitled “The Holy Spirit and charisms”, and represents a step towards further research.

Introduzione al forum

Il 13 e 14 giugno 2013 si è svolto il terzo seminario teologico dell'Istituto Universitario Sophia, dal titolo: «Due carismi in comunione nell'“ora” della Chiesa», a conclusione del corso: «Lo Spirito Santo e i carismi».

Il Preside, Piero Coda, ha introdotto i lavori con una riflessione in cui ha spiegato la finalità e la metodologia del seminario: il tema dei carismi è oggi di grande attualità, sia nella sempre rinnovata autocoscienza ecclesiale, soprattutto nell'anno in cui viene ricordato il Concilio Vaticano II nel cinquantesimo della sua apertura, sia all'interno del percorso teologico del dipartimento di teologia e filosofia dello IUS.

A partire dall'introduzione del Preside, il seminario si è articolato in quattro momenti fondamentali. Nel primo, Padre Eugenio Barelli, *ofm*, ha introdotto il carisma francescano, rileggendolo alla luce di due questioni fondamentali: il rapporto tra “santa unità” e “altissima povertà” come snodo originario per un'interpretazione globale della *forma vitae* francescana; la dinamica teo-antropologica di interazione tra maschile e femminile, attraverso il recupero della relazione tra santa Chiara e san Francesco.

In un secondo momento, Piero Coda ha letto e commentato alcune pagine scelte di Chiara Lubich, soprattutto quelle in cui appare e viene spiegato lo stretto legame non solo tra i due carismi, ma anche tra maschile e femminile all'interno della stessa esperienza spirituale e mistica. Sono stati presentati alcuni spunti teologici per una riflessione aperta sui carismi e la loro rilevanza nella natura e missione della Chiesa.

In un terzo momento, il Prof. Bernhard Callebaut, docente di Fondamenti di sociologia, ha evidenziato come, per una possibile interpretazione della relazione tra carisma francescano e carisma dell'unità, si possa usufruire di una ricostruzione storica del rapporto tra i due nell'esperienza di Chiara Lubich, soprattutto a partire dagli anni '40 e '50, dove emergono tre tappe: da un iniziale legame tra i due si è passati a una graduale distinzione, che poi è sbocciata in un'apertura alla comunione tra tutti i carismi, antichi e nuovi, a partire dalla logica esperienziale dell'unità nella distinzione.

Nel quarto ed ultimo momento, il Prof. Alessandro Clemenzia, docente di Ecclesiologia e Pneumatologia, ha proposto una lettura teologica del carisma francescano e di quello dell'unità di Chiara Lubich, in quella comunione tra loro che fa emergere lo specifico di ciascuno. Dopo aver spiegato il significato di “carisma” nella Scrittura, ha introdotto il tema con una contestualizzazione metodologica, partendo dalla quale ha provato a far entrare in dialogo i carismi tra loro.

A partire dai diversi contributi di queste giornate di lavoro sono emersi alcuni punti fondamentali, che vengono qui presentati in modo schematico:

1. Il tema preso in questione, i carismi e la comunione tra loro nella Chiesa, è contestualizzabile alla luce del percorso teologico intrapreso da Sophia nei suoi seminari annuali. Già nell'ultimo Seminario, intitolato *Il Nulla-tutto dell'amore*, di cui sono già stati pubblicati gli

Atti, è emerso in maniera evidente come i grandi carismi siano dei fari di luce per l'approfondimento dell'esperienza e della missione ecclesiale.

2. I carismi segnano le tappe fondamentali della crescita dell'autocoscienza cristiana, non solo da un punto di vista esistenziale ma anche nella intelligenza teologica. La comunicazione che Gesù fa di sé alla Chiesa e all'umanità, nel corso dei secoli, viene approfondita e arricchita infatti attraverso l'azione costante e sempre nuova del Pneuma divino.
3. Il seminario, in particolare, nell'affrontare il discorso sulla relazione tra carisma francescano e carisma dell'unità, ha focalizzato una frase che Chiara Lubich scriveva il 27 luglio 1949: *"L'unità è nata dal cuore di san Francesco per opera diretta dello Spirito Santo"*. Quel "dal" ("ex") cuore indica non solo la provenienza da un'origine, ma la modalità di una relazione. Il carisma dell'unità ha come specifica vocazione mettersi a servizio degli altri carismi, perché ciascuno di essi, entrando in dialogo con gli altri, possa esprimere e sprigionare al meglio tutta la propria ricchezza nell'"ora" della Chiesa.
4. La "comunione" tra carismi è di grande attualità per la autocoscienza della Chiesa nel suo riferimento al Concilio Vaticano II. Due gli elementi fondamentali da tenere in conto: LG 8 afferma che la Chiesa trova nella povertà il suo stile di vita, come sequela della dinamica cristologica di Colui che, da ricco che era, si è fatto povero. L'intuizione evangelica di san Francesco è divenuta, nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa, principio ecclesiologico fondamentale. La scelta degli ultimi, in questo senso, non è opzione preferenziale, ma obbedienza al Vangelo. La povertà, dunque, come *"forma Ecclesiae"*. Altro elemento fondamentale si trova in LG 12, dove si porta l'attenzione sui carismi come componente essenziale della natura della Chiesa (è la prima volta che si afferma in modo così esplicito). I carismi, in questo orizzonte di comprensione, vengono assunti nella loro "qualità ecclesificante".
5. Un altro elemento fondamentale emerso nel Seminario è il rapporto tra femminile e maschile. Si tratta di una questione di grande attualità: è una delle sfide più urgenti per il cristianesimo, quella di riscoprire la proposta antropologica (non moralistica) della vocazione teologale del maschile e del femminile in Cristo. I due generi, infatti, acquisiscono, in Cristo e Maria, una valenza essenziale: essi sono illustrazione della relazione trinitaria sul piano umano.
6. È necessario, per cogliere la novità dello Spirito, mettersi in ascolto della Sapienza, facendosi nutrire da lei. In questo contesto, il seno del Padre è lo spazio originario dell'*intelligere* teologico, non come punto di arrivo del discorso, ma come punto di partenza (e "radice" del pensare).
7. Il cristocentrismo di Francesco è trinitario: il Verbo fatto carne è la via che ci introduce in Dio, che ci porta nella vita trinitaria. I "frati"

sono veramente poveri quando camminano a mo' della Trinità: l'uno accanto e per l'altro. Francesco si fa, con ciò, comunicazione del dirsi della Trinità all'umanità.

Dai diversi interventi è emerso lo specifico dell'esercizio della dimensione carismatica della Chiesa: non si tratta soltanto di recuperare l'importanza dei carismi nell'“ora” della Chiesa, ma di far emergere un'ecclesiologia a partire dall'esperienza carismatica. E, per far questo, è necessario che il dinamismo del pensare avvenga in un luogo ecclesiale che faccia “accadere” ciò di cui si parla.

Alessandro Clemenzia

Un tempo d'inizio tra autonomia e dipendenza.

Socio-storia del rapporto di due carismi

di BERNHARD CALLEBAUT

Il presente contributo, di taglio storico e sociologico, parte dalla percezione dell'importanza che il carisma di Francesco d'Assisi (1182-1226) ha avuto per quello contemporaneo di Chiara Lubich, seguita poi nel tempo da un insieme di impressioni di vario genere che si sono rinforzate o al contrario indebolite nel corso della mia indagine, anch'essa di tipo storico-sociologico su Chiara Lubich e lo sviluppo dei Focolari (tra il 1920 e il 2003¹, anno in cui conclusi la ricerca).

Idealtipicamente, per utilizzare una categoria che coniò il sociologo Max Weber, ci sarebbero due punti di vista estremi e contrapposti sul tema. Il primo: non c'è rapporto alcuno tra il carisma di Chiara Lubich e quello di Francesco, ma totale autonomia. Il suo contrappunto: c'è un rapporto forte, anzi una profonda dipendenza del carisma della Lubich in relazione a quello di Francesco d'Assisi.

Nel corso della mia indagine ho trovato elementi del dossier che vanno nei due sensi, ma mai, e sembra ovvio, il diniego assoluto o la dipendenza totale, assoluta. Ecco cosa abbiamo a disposizione per indagare sulla questione: (primo) elementi fattuali che si ricavano dall'attenta osservazione della storia dei Focolari, (secondo) altri elementi che rendono il contesto nel quale poi, (terzo elemento), sorgono le varie opinioni – i sociologi le chiamano “definizione della situazione” – degli attori importanti, che ho interrogato personalmente o dei quali ho reperito l'opinione nei documenti d'archivio, definizioni che vanno nei due sensi sopra distinti.

Sono molto cosciente di quanto sia difficile ponderare realmente i vari elementi singoli come li seleziono qui. Una selezione è certamente già un'interpretazione, ma direi che almeno così si può iniziare a istruire questo dossier, che certamente anche dal punto di vista storico potrà arricchirsi ancora.

La mia conclusione sarebbe che trovo più verità nell'idea di una *forte novità del carisma di Chiara Lubich* e di una *dipendenza molto circoscritta* dal carisma di Francesco che nel contrario. Ma tutto sta nelle sfumature che portano a questa conclusione: dopo anni e dopo aver studiato anche la storia della Chiesa italiana e in generale la storia religiosa dell'Europa, particolarmente dopo la Rivoluzione francese², e dopo aver tentato di acquisire, dentro questo quadro di ricerca, più familiarità con la storia delle spiritualità cristiane e di quelle cattoliche, in particolare nel nostro continente e lungo tutto l'ultimo millennio, mi è nata una convinzione che ovviamente dovrei argomentare meglio, più di quello che sono capace di fare oggi.

La mia convinzione è questa: *non si può capire l'Italia religiosa senza Francesco e i francescani*, si capisce la differenza con la Spagna, per esempio, dove

1) Vedi il mio *Tradition, charisme et prophétie dans le Mouvement International des Focolari*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Chatel 2010.

2) P. Gerbod, *L'Europe culturelle et religieuse de 1985 à nos jours*, PUF, Paris 1977; R. Rémond, *Religion et Société en Europe*, Ed. du Seuil, Paris 1998.

dominano di più altre spiritualità, o anche con i Paesi Bassi o con la Francia, ecc. Nel tessuto della società italiana c'è un qualcosa, che per ora definirei come “solare”, di propriamente francescano, che ne fa, malgrado mille altre influenze, la spina dorsale della spiritualità italiana fino ad oggi. La linfa spirituale che percorre l'Italia è influenzata dal francescanesimo come in nessun altro paese. A partire da questa forte impressione, ricavata da anni di approfondimento ma *a latere* del lavoro per il dottorato, la conclusione è che si deve parlare di un contesto francescano che costituisce un certo *humus* umano e spirituale nel quale poi nasce, otto secoli dopo, il carisma di Chiara Lubich; un *humus* che più di altri costituisce il terreno religioso che vede nascere i Focolari. Se c'è affinità tra la spiritualità di Chiara Lubich e un'altra³, questa riguarda di sicuro il caso tra Francesco d'Assisi e Chiara di Trento.

In altre parole, è mia convinzione che il carisma di Chiara Lubich è certamente originale⁴, ma se si deve trovare un albero genealogico, sarebbe molto più da situare nella linea del carisma francescano, in affinità con il grande mondo francescano, che non nella linea concreta del filone domenicano, per esempio, anch'esso presente in buona posizione nella penisola.

Dunque, forte novità per Chiara di Trento; ma sarà da scartare un'influenza indiretta più che molto diretta, a causa della cultura spirituale italiana generale, dominata dal francescanesimo? Si potrebbe provvisoriamente sintetizzare dicendo: Chiara Lubich influenzata dai francescani, no; influenzata da Francesco, sì? Non dunque influenza diretta dei francescani concreti del ventesimo secolo, almeno non un'influenza determinante. Ma quali argomenti precisamente fanno propendere per la sola influenza, per la dipendenza indiretta? Allorché tutti sanno che il primo gruppo dei focolarini nasce dentro Il Terz'Ordine cappuccino di Trento?

1. I fatti: i prodromi, prima del 1943, nella storia di Chiara Lubich

Ci sono elementi nella storia prima dell'inizio (1943) della vita di focolare attorno a Chiara Lubich che la legano al mondo francescano⁵? Non ho trovato finora traccia di un'influenza particolare nei testi della fondatrice stessa, se non che, avendo lei letto le storie di Francesco e Chiara d'Assisi, all'occasione ne parla, ma come lo facevano certamente milioni di altri italiani nella loro gioventù.

3) Come Chiara Lubich si esprime in modo più compiuto sul legame con tanti carismi è documentato nel suo *Cristo, spiegato nei secoli*, Città Nuova, Roma 1994.

4) L'idea di fondo, come risultato della ricerca svolta ed espressa nella pubblicazione citata, sarebbe che «su un terreno lungamente preparato per altre cose, ecco l'improvvisa invenzione». La Chiesa e la società stavano vivendo un tempo di trasformazione e vi si preparavano anche; ma poi l'apparire della Lubich e la novità che porta risultano certo in affinità con la preparazione ma anche come una sintesi assai originale degli elementi intravisti come essenziali per un futuro diverso.

5) Vedi per l'importante e innovativo contributo recente alla conoscenza di questo periodo: N. Carrella, *Silvia prima di Chiara. La ricerca di una strada nuova*, Città Nuova, Roma 2014.

Invece, suo fratello Gino mi ha riferito⁶ che in famiglia si era in qualche modo legati alla sensibilità francescana. Alla mia domanda sul tema, per argomentare meglio mi disse che la mamma aveva — dalla parte della famiglia Marinconz dunque — uno zio francescano minore, un uomo imponente con la lunga barba, almeno così lo ricordava da bambino. Ma Chiara stessa di questo non parla, almeno nei documenti che ho visto finora, e sono parecchie migliaia. C'è dunque certamente da scavare qui qualcosa che non si è capito ancora fino in fondo. Torneremo sulla simpatia che aveva Gino Lubich per Francesco d'Assisi. Non è detto che, perché era così per il fratello, dovesse anche necessariamente essere così per la sorella. Per ora non mi sento di andare oltre.

E al di là della famiglia? C'era una presenza significativa francescana nella città di Trento; ma dal punto di vista religioso quale impatto avevano le famiglie francescane nella città? Bisogna osservare che a Trento anche i francescani minori hanno un convento, e che tra le giovani terziarie di questo convento, che non è quello dei cappuccini, ci sarà per esempio Bruna Tomasi, una delle prime compagne di Chiara. Pare che però il clima religioso della città non fosse dominato da questi due conventi, ma piuttosto dal clero diocesano: i francescani e i cappuccini sembrano piuttosto marginali, in un panorama religioso dominato dall'Azione Cattolica — e dunque dal clero diocesano —, così almeno per quello che ho potuto cogliere nelle numerose interviste fatte. Ma è opinione da verificare e approfondire.

È noto che Chiara, almeno in parte, ha avuto la sua socializzazione alla vita cristiana nell'Azione Cattolica — dal 1935, cioè dai suoi 15 anni, fino al 1943. Il rapporto col mondo francescano inizia come vicinanza concreta, quando nel 1940 comincia ad insegnare a Cognola di Trento⁷, presso l'Opera Serafica gestita dai cappuccini. Lavora dunque presso un'opera francescana dal 1940, ma fino all'autunno 1942 non ci sono dettagli conosciuti sul rapporto Chiara-carisma di Francesco. Padre Bonaventura da Molè, all'epoca giovane cappuccino di Trento e dal 1948 fortemente implicato con i Focolari, ricorda soltanto che il direttore dell'orfanotrofio, padre Bruno, durante una ricreazione dei frati — e siamo verosimilmente nel 1940 —, dice che hanno finalmente trovato una maestra che ci sa fare con i bambini. Ma questo rimanda solo a un rapporto di lavoro.

In sintesi, abbiamo pochi indizi e solo indiretti su un legame, ma qualcosa c'era evidentemente, almeno come per tante altre giovani italiane dell'epoca.

2. L'inserimento nel Terz'Ordine (1942-'43) e lo scioglimento del legame nel 1948

Nell'estate 1942 viene eletto il nuovo provinciale dei cappuccini e vengono di conseguenza rinnovati gli altri incarichi nella Provincia. Si affida il Terz'Ordine

6) B. Callebaut - O. Palliotti, *Chiara, mia sorella. Intervista a Gino Lubich*, Città Nuova, Roma 2011.

7) Ci si può interrogare sul fatto che trova lavoro lì piuttosto che altrove. Per quale circuito le viene proposto questo insegnamento?

al giovane padre Casimiro Bonetti (1915-2014), che ha cinque anni più di Chiara. Egli cerca di ravvivare il gruppo del Terz'Ordine del suo convento e cerca nuovi collaboratori. A quel punto un confratello, lo stesso direttore dell'Opera Serafica, gli indica Chiara che a quel tempo si chiama ancora Silvia. Tra fine 1942 e inizio 1943 prende il via tale collaborazione e – verosimilmente – alla fine dell'anno scolastico c'è l'invio di una lettera di Chiara ad una quarantina di giovanette per invitarle ad un raduno del Terz'Ordine rivolto solo a loro. È là che Chiara incontra Natalia, la sua prima compagna nell'avventura focolarina e, poco tempo dopo, anche Dori, che va a trovarla a casa sua, perché non era andata all'incontro ed era rimasta incuriosita dalla lettera d'invito.

A Chiara viene così dato nel 1943 un incarico che si suppone sia già quello di maestra delle novizie giovani, ma non c'è un documento che lo attesti, incarico nel quale – e di questo invece esistono i documenti ufficiali – verrà due volte confermata, nel 1946 e nel 1948. Questa tappa francescana formalmente si chiude il 29 novembre 1948, quando l'arcivescovo di Trento, Carlo De Ferrari, con una lettera al provinciale dei cappuccini, scioglie i legami del gruppo di Chiara con i cappuccini e con il Terz'Ordine e mette Chiara e il suo gruppo direttamente sotto la sua guida. Nel testo c'è scritto: « (...) viene automaticamente a cessare l'incarico a Lei e al padre a chi l'ha ceduto di vegliare, come mio delegato, sull'opera stessa». Formalmente la storia del legame di responsabilità di Chiara nel mondo francescano si ferma lì, dopo 5 anni circa. L'espressione 'come mio delegato' ci fa capire che nella storia focolarina già da un po' non ci sono più solo i cappuccini, ma che c'è anche l'arcivescovo.

3. Interpretazioni, documenti, testimonianze

Se devo fare una sintesi di come viene interpretato questo inserimento di Chiara nel mondo francescano e la relativa influenza di esso su di lei e sullo sviluppo del carisma e del Movimento dei Focolari che ne viene fuori, è relativamente facile indicare le posizioni estreme. Per tanti cappuccini e francescani, nel passato ma anche ancora oggi, per qualcuno in particolare del convento di Trento, rimane la convinzione che i Focolari sono un "*off-spring*", una creatura nata dall'albero francescano a cui deve tantissimo. Chiamiamola ipotesi o posizione A.

La convinzione opposta, l'ipotesi o la posizione B, quella che non nega il rapporto ma una reale influenza sui contenuti del carisma, è veicolata soprattutto dalle compagne e compagni di Chiara e si potrebbe riassumere così: nessuna reale influenza sul carisma stesso. Due formule vengono usate da questi testimoni diretti per definire il rapporto carisma di Chiara e Terz'Ordine: il Terz'Ordine come *culla*, e il Terz'Ordine come *manto*: cioè il Terz'Ordine e il francescanesimo sono stati come una culla, che ha protetto la creatura nuova. L'immagine rappresenta bene la convinzione che non c'è stata un'influenza vera: la culla non contribuisce alla formazione del neonato ma, come si sa, gli è necessaria. Torneremo sul contesto per capire meglio questa posizione dei primi focolarini e anche sul manto ritorniamo più avanti nell'analisi.

Gli argomenti degli uni e degli altri vanno analizzati da vicino. Gli archivi che ho consultato, i documenti del Terz'Ordine, fotografano la situazione del 1946 e del 1948. Esistono ancora le due pubblicazioni del *Regolamento*: quella della *Congregazione del Terz'Ordine Franciscano dei PP. Cappuccini di Trento* del 30 agosto 1946 e quella del 7 giugno 1948. Nella sezione delle giovani tutto è in mano a Chiara e alle sue compagne; è il gruppo di gran lunga più fiorente della Provincia. Ma, appena cinque mesi dopo la nuova approvazione del 1948, l'arcivescovo scioglie i legami. Sulla base di questi documenti, chi difende la posizione A deve confrontarsi con altri documenti.

Innanzitutto, con la Regola approvata nel 1947 e rinnovata per tre anni dall'arcivescovo, con la quale si legittima la realtà dei primi Focolari, cioè della convivenza di Chiara e delle sue prime compagne come pure del gruppo più impegnato attorno a loro. Si prevede esplicitamente che il gruppo si mette con il suo spirito al servizio delle realtà esistenti e si nomina esplicitamente l'Azione Cattolica e il Terz'Ordine: «Ma nulla viene tolto all'idea centrale dell'apostolato dell'unità, l'ambiente di lavoro, le varie istituzioni cui appartengono (T.O.F. e A.C.) sono campo d'apostolato dove porteranno il loro spirito d'unità che deve animare e fecondare tutte le opere» (*Statuto dei Focolari della Carità – Gli apostoli dell'Unità*, 1948, p.11). Si osserva che in questo testo il campo d'apostolato è considerato come una parte, non la vita dei Focolari *in toto*. Siamo davanti al primo riconoscimento ecclesiale che i Focolari non sono né Terz'Ordine, né Azione Cattolica, ma una realtà a sé stante.

La confusione per qualcuno può venire dal fatto che l'arcivescovo, che ha voluto questo regolamento per proteggere e difendere l'autonomia di Chiara e dei suoi con un documento ufficiale da opporre a chi metteva in dubbio questa nuova realtà ecclesiale, ha nominato come assistente ecclesiastico lo stesso cappuccino, che era direttore del Terz'Ordine, ed ha affidato in qualche modo ai cappuccini il compito di continuare a vegliare sulla nuova realtà. Siccome il documento stesso non venne mai molto pubblicizzato — chi lo conosceva veramente? —, forse ai più non fu evidente all'epoca il cambiamento della situazione: cioè quel “tutti i Focolari sono Terz'Ordine” che ora diventa “il Terz'Ordine è un campo d'apostolato per un gruppo che si chiama Focolari” e che ha una natura propria.

Ma si capisce poi, da ciò che segue, che si può interpretare questa evoluzione come una mossa intermedia dell'arcivescovo, che dopo appena un anno e mezzo revoca ai cappuccini anche questa tutela. De Ferrari non amava le brusche decisioni e voleva fare le cose con gradualità. Dare un regolamento nel 1947 era dunque stato probabilmente un primo passo in un processo di progressiva autonomia. Ma si può ipotizzare che, probabilmente, sin dall'inizio Mons. De Ferrari avesse il sentore che qui nasceva qualcosa con connotazioni originali, ma che volesse prendersi del tempo per capire cosa veramente poteva essere. Dunque conveniva lasciare in gioco i cappuccini fin tanto che sembrava necessario.

Un altro documento, mai pubblicato per intero, è invece un commento dell'arcivescovo del 21 luglio 1948 — dunque prima dello scioglimento dei legami —, dopo aver fatto fare dai suoi collaboratori della Curia e del Seminario un esame serrato del gruppo di Chiara, dato che molte critiche provenivano proprio dalla Curia, dai collaboratori dell'arcivescovo, perché trovavano che quest'ultimo

dava troppo velocemente tutta la sua fiducia a Chiara e al gruppo. Il risultato dell'inchiesta era stato molto positivo per i giovani Focolari; per questo motivo l'arcivescovo festeggia quell'esito felice con una celebrazione eucaristica di ringraziamento nella sua cappella privata. Egli dice tra l'altro: «La caratteristica della vostra Opera è vivere il vangelo col fervore dei primi cristiani, sulle orme di S. Francesco» (Archivio personale, pp. 2248-49). Era buona politica definire la situazione in questo modo; da lì a pochi mesi però non menzionerà più quel legame con Francesco.

Comunque, neanche tutti i cappuccini sono convinti della posizione A, cioè del legame strettissimo. Il cronista della vita del convento di Trento scrive in quei tempi: «P. Casimiro dirige un gruppetto di giovani Terziarie, che s'intitola dell'unità: della quale tratteremo come di cosa proveniente dal Terz'Ordine, quando ne vedremo più chiaro lo sviluppo» (Cronaca del Convento dei pp. Cappuccini di Trento, 1947, p. 313). Si percepisce nel tono una certa distanza prudenziale.

Ma che dall'esterno si potesse pensare che tutto questo era molto francescano, lo conferma Gino Lubich nell'intervista che gli feci il 3 dicembre 1987, quando gli chiesi di ricordare l'impressione che ebbe di sua sorella e del gruppo al momento del suo rientro dal campo di concentramento (maggio 1945): «Io vedevo [la loro vita] come il francescanesimo rinnovato. Siccome ho sempre avuto un'adorazione per san Francesco, il mio santo preferito, vedevo una rinascita religiosa in seno al francescanesimo, perché [queste prime focolarine] erano talmente dedite ai poveri, lavoravano in mezzo ai poveri ...».

In sintesi, si può dire che dall'esterno, fino al 1948, per qualcuno poco informato c'erano pochi elementi per capire che nasceva qualcosa di nuovo. Ma i documenti citati già nel 1947 parlano assai chiaramente.

4. Piste per chiarire l'autonomia esterna crescente e quella interiore dalla nascita

Chiara Lubich possiede già dall'inizio – quando inizia a manifestarsi, verso i suoi 18 anni – parole sue, temi originali? No, non sembra realistico pensarlo. Ma ciò non vuol dire che non ci sia rapidamente qualche accento personale, un'autonomia in rapporto ai discorsi del tempo, che cresce quando Chiara si mette ad animare un gruppetto dell'Azione Cattolica a Castello. E soprattutto si vede dai primi testi che si conoscono una libertà nell'interpretazione, o almeno una interpretazione personale, una convinzione interiore che colora e “cambia” – anche se leggermente – l'appreso, l'interiorizzato dei discorsi del suo contesto, i discorsi dell'Azione cattolica prima, del francescanesimo dopo.

Un argomento di fondo, per rendersi conto della differenza tra la via nuova che sta trovando Chiara Lubich e il mondo del Terz'Ordine, sarebbe da rinvenire metodologicamente nell'analizzare con acribia i testi di Chiara Lubich prima del 1943, prima del suo impegno nel Terz'Ordine. Ci sono già certe idee che poi si svilupperanno, che non sono tipicamente francescane. E poi, l'analisi dimostrerebbe anche una certa dipendenza dal vocabolario dell'Azione Cattolica che ha formato Silvia Lubich in quegli anni. Ma tutto sommato, se c'è già anche un linguaggio proprio che si manifesta, non è nelle lettere che vanno dal 1939 al 1943

che troviamo le prove lampanti dell'originalità della spiritualità che verrà fuori da lì a poco.

Un secondo argomento, o pista di ricerca, consisterebbe nel rintracciare tutte le differenze che Chiara Lubich stessa rileva tra il suo sentire, già nelle prime settimane – a partire da settembre 1943 –, e la sensibilità di padre Casimiro, il che non impedisce un rapporto bello, profondo, di fiducia, poiché egli rappresentava per lei la Chiesa. Dalla prima conferenza fatta da padre Casimiro davanti a lei al Terz'Ordine delle giovani, attraverso mille episodi, Chiara avvertirà tantissime volte di non essere sostanzialmente sulla stessa lunghezza d'onda.

Ma Chiara sta al gioco e lentamente il rapporto cambia: padre Casimiro si rende conto che Chiara ha un dono speciale di luce che lui non ha. A volerne dire una per tutte, basta menzionare semplicemente un episodio centrale, che evidenzia l'originalità del carisma di Chiara. Si sa che è padre Casimiro che dice questa espressione che diventa così centrale per Chiara: "Dio la ama immensamente". Ma poco dopo viene il momento in cui Chiara scopre una dimensione di questo Amore che non conosceva: è proprio padre Casimiro che le parla, il 24 gennaio 1944, di Gesù Abbandonato in croce come del momento del più grande dolore di Cristo. Ma quando padre Casimiro torna dopo qualche giorno e si rende conto che questo passaggio dell'abbandono è diventato centrale nella vita del gruppo, si spaventa e dice: «Ho detto questo come un pensiero, non perché lo viviate» (Archivio personale). Ebbene, tutto il carisma dell'unità si impegnerà effettivamente su Gesù Abbandonato, perché Chiara ha subito percepito l'abbandono di Gesù come la dimostrazione più grande dell'Amore di Dio.

Si può obiettare che un devoto padre cappuccino, figlio di Francesco, non può essere paragonato a una fondatrice come Chiara Lubich, semmai c'è da mettere in rapporto Francesco con Chiara stessa; questo è chiaro, ma metodologicamente per ora si deve per forza indagare il rapporto tra i due carismi tramite quella storia concreta, la sola realmente esistente in quel momento e sulla quale si può lavorare.

Per chiudere su padre Casimiro, l'uomo che per certi versi è stato così vicino a Chiara, occorre dire che ha anche dato l'impressione, in quegli stessi anni, di non avere colto l'essenziale del carisma, in altre parole non è mai diventato veramente un discepolo del carisma di Chiara, pur nell'immensa ammirazione che dimostrerà in seguito; si può quindi pensare che i suoi meriti siano altrove, ma non nel discepolato. Qualcuno lo definirà come un Giovanni Battista del carisma dell'unità; e si conosce il merito del Battista.

C'è una lettera del 15 giugno 1948 dove Chiara Lubich scrive su di lui e ha l'impressione che forse è arrivata per lui la grazia di capire in che cosa consiste veramente il dono del carisma (bisogna osservare che nel testo si conferma che fino ad allora il padre non l'aveva capito e che questo non gli aveva impedito di essere apprezzato come vero figlio di Francesco): « ... (solo noi comprendiamo il valore di quell'anima e quanto la debba Iddio amare) (...) Dopo un giorno in cui rasentò quasi la disperazione [sta per essere mandato via da Trento per distaccarlo dai Focolari] fu colpito nel profondo dell'anima ... e ne fu affascinato ed ora (... e vero figlio di san Francesco) attende ogni conseguenza come dono dell'Amore abbandonato. Noi l'avevamo compreso questo inestimabile dono che Dio ha fatto

e che è “Gesù Abbandonato”. Il Padre no. Ora il Signore l’ha illuminato» (Archivio personale, lettera trascritta). In verità, non sembra da ciò che seguì che anche quella volta la comprensione fosse poi totale.

Ma perché il padre viene mandato via da Trento per una serie di conferenze in Sardegna e poi a Roma, dove rimarrà fino ai primi anni del 2000? Le informazioni che ho potuto raccogliere erano che i Focolari avevano un dossier aperto al Sant’Uffizio, cosa normalissima perché era la procedura abituale per studiare ogni cosa nuova. Ma i padri cappuccini si erano spaventati, anche perché incomprensioni ed accuse – risultate poi di nessun valore agli occhi dell’arcivescovo – erano state lanciate contro il giovane gruppo. E volevano vederci chiaro e almeno affidare la cosa a un altro frate. Due tendenze poi si faranno vive tra i padri, anche tra quelli che erano responsabili dei vari Terz’Ordini oltre la Provincia in cui era seguito con interesse quel gruppo fiorento di Trento: allontanare i Focolari dall’Ordine, per non cadere anch’essi sotto l’occhio vigile del Sant’Uffizio o, al contrario, fare di tutto per tenerli nell’alveo francescano.

Avrà parecchio peso tra i focolarini questa impressione – ma siamo ormai fra gli anni ‘50 e ‘60 – che tra i francescani c’era chi voleva tenerli nel loro mondo, quando ormai essi si sentivano diversi. Forse questo spiega perché i primi focolarini accentueranno spesso con forza l’originalità del carisma di Chiara e minimizzeranno l’influenza ricevuta dai francescani. Sembra che uno dei probabili fautori della seconda tendenza, il francescano cappuccino padre Agatangelo da Langasco, delegato dal Vaticano tra il 1961 e il 1965 per i Focolari, abbia voluto ancora nel 1961 capire se si potessero ricollegare i Focolari al Terz’Ordine. Egli già conosceva i Focolari, perché fra gli anni ‘40 e ‘50 era responsabile del Terz’Ordine per l’Italia. Davanti a questa impressione, e pur nella gratitudine verso quello che i cappuccini di Trento avevano permesso, troverò in tante interviste con le prime e i primi compagni di Chiara una netta affermazione sulla totale originalità del carisma di Chiara.

Ma forse anche qui distinzione non voleva dire separazione! Dal punto di vista storico e di una sociologia del panorama spirituale del mondo italiano, direi che i Focolari indubbiamente sono sulla scia francescana. Ma sono anche ben conscio che, in ecclesiologia o anche nella teologia dello Spirito Santo, si deve probabilmente pensare che quest’ultimo non si ripeta. Allora, come coniugare l’idea di una vicinanza, almeno culturale, con il concetto di originalità? E altra domanda da non-specialista di pneumatologia: lo Spirito Santo non si ripete oppure, se la prima volta non è andata bene, tenta un’altra volta?

Si può dire, credo, che dal punto di vista del contenuto del carisma si possa propendere per un’originalità forte a partire dal gennaio 1944, ma della quale gli attori principali non hanno subito coscienza piena. Ma dal punto visto esterno, solo a partire dal 1949 si agisce in modo autonomo al di fuori dell’orbita di altri carismi preesistenti. Sarà poi da valutare meglio non la separazione ma, assieme alla distinzione, anche ciò che rappresentano i legami con gli altri carismi. Ma per questo serve ascoltare la fondatrice stessa ed è quello che faremo al sesto punto.

5. L'uscita, nel 1948, non significava l'ultimo contatto con Francesco e il suo mondo

Bisogna però anche pensare che l'episodio cappuccino, per così dire, non è la prima né la sola influenza ricevuta; prima c'è l'episodio del rapporto di Chiara con l'*Azione Cattolica* (tra il 1935 e 1943), poi segue quello del *Terz'Ordine* (1943-1947), poi c'è ancora l'avventura del rapporto con la *Crociata della Carità* (1947-48) e con padre Veuthey e finalmente quella (tra il 1948 e 1949) con padre Hernegger, francescano, e il suo *Regnum Christi*⁸.

Tuttavia, nell'estate 1949 i Focolari sono definitivamente autonomi, legati al solo arcivescovo di Trento, e stanno per trovare definitivamente la loro musica, la loro partitura, con parole ricevute in parte da altri e che hanno riempito di nuovi significati, per esprimere il loro *proprium* e la loro novità.

6. La definizione della situazione data da Chiara Lubich

Ma come descrive questa situazione la fondatrice stessa? Ella stessa lo racconta davanti a un gruppo del Movimento in una conversazione del 13 aprile 1955, dove tenta di ricostruire la storia dei primi anni e di come è sgorgato il carisma:

«Ma io mi ricordo (...). Era la luce che s'imponeva da sé. E naturalmente le pope [termine del dialetto trentino, si riferisce qui alle focolarine] andavano dove era la luce. Si facevano terziarie (...) Però si formava una società. Questa società era ancora coperta dal manto francescano. Perché dovevamo nascere non in un ordine tutto fatto anche perché, ho osservato, che nelle cose di Dio, c'era sempre un precedente, non sono mai staccate. Difatti il Padre genera il Figlio e dall'amore reciproco procede lo Spirito Santo (...). La nostra piccola società doveva nascere in seno ad un'altra società anche se adesso è stata riconosciuta. Difatti sotto l'idea che noi eravamo terziarie francescane potevamo fare quello che volevamo. Cioè andare avanti, aumentare tantissimo ancora all'inizio proprio come terziarie francescane» (Archivio personale, p. 2325).

Abbiamo dunque qui l'immagine non della culla, ma del manto. Ma anche quella del Padre e del Figlio!

Su questo direi che negli anni '40 si vede crescere in Chiara la coscienza del dono che Gesù le ha fatto circa la comprensione privilegiata dell'abbandono di Cristo in croce. Ma la coscienza che è lei l'unica che ha ricevuto il dono, viene fuori solo dopo un certo tempo, non dunque sin dal 22 gennaio 1944. Credo che que-

8) Personaggi minori nel complesso del nostro tema, che vengono analizzati più in dettaglio nel mio *Tradition, charisme et prophétie dans le Mouvement International des Focolari*, cit.

sto processo spieghi il cercare appoggi esteriori, che troverà momentaneamente in padre Casimiro, poi in padre Veuthey (conventuale) e la sua Crociata, in padre Hernegger (minore), come anche in un don Calabria, che va a trovare nel 1948 per farsi consigliare, o in una mistica come sr. Elvira Nannarone, ecc.

Ma dopo l'incontro con Giordani del settembre 1948 e, finalmente, verso l'estate 1949, il processo nel rendersi conto che un carisma è un dono esclusivo, dato certo per il bene di tutti ma dato ad una persona affinché poi lo comunichi, penso sia finalmente compiuto in Chiara. Commentando qualche anno dopo tutta quella evoluzione, Chiara dirà che Gesù era stato gentleman con lei, aveva fatto le cose molto gradualmente, non l'aveva spaventata – intendeva dire – e lei aveva cercato di stare al gioco – concluderà. Le prove tipiche dei fondatori erano ancora di là da venire, negli anni '50.

Ma questo fa capire che una volta compresa l'unicità del carisma, lei e i suoi compagni sentono di dover affermare questa unicità in un periodo in cui pochi altri se ne rendono conto. Lo faranno con stile, con garbo, non imponendo ovviamente niente a nessuno, ma la convinzione è forte e ben radicata; la loro garanzia sta nelle conferme interiori venute direttamente da Gesù stesso a Chiara – sulle quali esiste materiale pubblicato, ma soprattutto tanto ancora da pubblicare –, tanto che se ne vedono anche i frutti esternamente con l'espansione dei Focolari, cosa che stupisce non solo loro. Poi parlano di queste conferme dirette utilizzando sempre il condizionale, sapendo che solo la Chiesa ha l'autorità per confermare definitivamente quelle certezze interiori, quei lumi ricevuti.

Si coglie allora meglio il bisogno di affermazioni forti sul poco legame con il carisma francescano, la poca diretta influenza. Direi che Gesù aveva affidato a loro un carisma e si trattava di rendere conto di quel dono ricevuto direttamente da Lui; occorreva custodirlo, non cercando appoggi esterni; ne erano responsabili davanti a Gesù e dunque sentivano il compito di portare ormai da soli il peso del dono ricevuto, perché era in qualche modo un affare tra Gesù e loro. Sempre però aspettando che la Chiesa si pronunciasse. Ma in due o tre occasioni viene in luce anche la coscienza, già negli ultimi anni quaranta, che questo carisma dell'unità può lavorare all'unità con altri carismi della Chiesa. Una indicazione in tal senso c'è già nella Regola del 1947.

Una volta che anche la Chiesa, in chi ha l'autorità per affermarlo, inizia a pensare che qui ci sia un carisma da rispettare perché venuto da Dio, c'è di nuovo – direi umanamente e psicologicamente – più spazio per riconsiderare anche la preparazione, i doni ricevuti da altri e dal contesto e di scorgere possibili legami. Ciò diventa molto chiaro in quella citazione del 1955.

La differenza fondamentale è che, questa volta, l'impegno del carisma dell'unità consisterà nello stabilire legami non con uno solo, ma con tutti i carismi della Chiesa, per la propria intrinseca vocazione a promuovere l'unità. Dapprima l'affermazione dell'unicità, poi, la seconda tappa, l'affermazione della fratellanza con tutti gli altri carismi e poi, direi, a seguire forse anche una terza tappa: discernere meglio affinità particolari con qualche altro grandissimo carisma. Ma lì il lavoro di discernimento ha bisogno di altri approcci e non solo di un taglio storico-sociologico.

Un'ultima osservazione. Vedo che, tra i tanti religiosi legati al carisma di Chiara di Trento, c'è sempre stata un'abbondante presenza di francescani di tutti gli ordini. Sono anche la famiglia religiosa più numerosa nella Chiesa complessivamente. Ma sarà un argomento sostanziato dal solo peso demografico? È una questione aperta, anche per me.

Conclusione sintetica

L'analisi della storia e delle opinioni sul legame sia storico sia spirituale tra i due carismi ha fatto vedere le oscillazioni tra due posizioni estreme, che nella realtà non si trovano mai tali e quali: la totale indipendenza e la totale dipendenza. Il momento della nascita nell'alveo francescano non indica un legame esclusivo, perché c'è anche una storia di influenze precedenti.

Da ultimo, per concludere, la fine del legame concreto con la famiglia francescana non sarà la fine del rapporto con il carisma di Francesco. Al termine del processo, quando l'originalità del carisma di Chiara di Trento diventa visibile anche esternamente e viene confermata dalla Chiesa, si vede che già i Focolari hanno creato rapporti di fratellanza con tanti altri carismi, ma l'analisi attenta fa vedere anche una certa abbondanza di presenza francescana sia nelle persone sia nell'accoglienza di certe iniziative focolarine.

La formula della fondatrice del 1955 sembra poter sintetizzare quella che dal 1949 è diventata la definizione della situazione: dal punto di vista focolarino la novità non è venuta senza quel che precedeva, il Figlio non c'è senza il Padre o, forse, il terzo non viene se non ci sono gli altri due.

BERNHARD CALLEBAUT

Professore straordinario di Fondamenti di Sociologia presso l'Istituto Universitario Sophia
bennie.callebaut@iu-sophia.org

Due carismi in comunione nella Chiesa: per una lettura teologica

di ALESSANDRO CLEMENZA

Questa relazione ha soprattutto il carattere di “ricerca iniziale”, il delineare prospettico di un argomento che, se per certi aspetti, è in perfetta continuità con il mio percorso teologico, per altri, è una “novità”, in quanto, per soddisfare il titolo «Due carismi in comunione nella Chiesa: per una lettura teologica», non cercherò soltanto di approfondire teologicamente una chiave di lettura per comprendere i “carismi”, ma soprattutto di accostare due carismi diversi, quello francescano e quello dell'unità, e questo presuppone una conoscenza, almeno basilare, di ciascun carisma preso in se stesso. Sono sobriamente “entrato” già diverse volte nel carisma dell'unità di Chiara Lubich, ma questa è la prima volta che mi avvicino al carisma francescano.

Devo onestamente ricordare come Piero Coda, nelle sue lezioni e nel libro *Dalla Trinità*, menzioni l'esperienza mistica di Francesco e la sua rilevanza nella riflessione ecclesiale. Al di là del contenuto arricchente emerso in quelle lezioni, bisogna prendere atto del suo significato teo-logico: il carisma francescano rappresenta una tappa non eludibile di come Dio continui a parlare di Sé, nella storia, e di come gli uomini, nello Spirito, prendano sempre più coscienza di tale rivelazione. Dio, nella storia, e gli uomini, nello Spirito.

Quando si parla di “carismi” è importante tenere sempre conto di questo duplice polo: quello divino e quello umano.

Parlare di carismi significa riconoscere che esiste una relazione tra i due interlocutori, Dio e uomo, per cui per entrare in dialogo tra loro, ciascuno deve assumere l'altro: Dio entra in rapporto con l'uomo all'interno della storia umana; l'uomo entra in relazione con Dio, in Dio, e questo nello Spirito Santo.

È necessario quindi, in un primo momento, recuperare il significato di carisma all'interno della riflessione scritturistica, non soltanto per sondare il terreno sull'origine della parola, ma anche per individuare il luogo in cui è nata, nell'auto-coscienza ecclesiale, la percezione di tale realtà, in riferimento a Dio e all'uomo; in un secondo momento, invece, entrare nello specifico del tema, vale a dire nei carismi presi in esame e nella relazione tra loro.

Prima ancora, però, vorrei introdurre alcune note, due di carattere generale e due di carattere particolare.

1. Note di carattere generale

La prima nota di carattere generale riguarda le fonti francescane da me utilizzate; la seconda invece la prospettiva con cui affronterò il rapporto tra il carisma di Francesco e quello di Chiara Lubich.

1) Diversi sono gli scritti di Francesco. Tante volte la conoscenza che ciascuno di noi ha del Poverello di Assisi è filtrata da biografie che, seppure teologicamente pregnanti, rischiano di divenire la prospettiva di interpretazione di un carisma. Ecco perché per questa elaborazione ho fatto riferimento direttamente agli scritti del Santo, così come sono riportati nelle *Fonti francescane*, e ho specificato,

inoltre, ogni volta che ho recuperato una rilettura di altri autori, quali essi siano, per esempio Tommaso da Celano e Bonaventura da Bagnoregio. Tale scelta può essere d'aiuto, a un non esperto come me, per rimanere libero da questioni storiche ed ermeneutiche differenti, spesso contrastanti tra loro, che ancora oggi ruotano attorno alla figura di san Francesco e, di rimbalzo, di santa Chiara. Per un approfondimento della ricerca, sarebbe bene confrontare la traduzione italiana dei testi, presente nelle *Fonti francescane*, con la nuova edizione critica degli scritti di Francesco d'Assisi, a cura di Carlo Paolazzi¹.

2) Per quanto riguarda il rapporto tra il carisma francescano e quello dell'unità, il titolo ci offre già un'indicazione preziosa: si tratta di una relazione all'insegna della "comunione". Quando si parla di "comunione" è necessario sempre sottolineare cosa si intenda con tale parola, e questo non perché sia un termine desueto, o "nuovo", ma perché utilizzato indifferentemente da tutti, senza spesso tenere conto del differente piano semantico all'interno del quale ci si sta muovendo.

Senza dubbio la "comunione" è un dono dello Spirito Santo, come sottolinea anche il documento pastorale *Comunione e Comunità* della Conferenza Episcopale Italiana (redatto agli inizi degli anni '80)². Eppure la comunione, ancor prima di essere un dono come oggetto, un *ciò che*, è un dono come soggetto, è un *chi* è: è lo stesso Spirito Santo, il dono intradivino tra Padre e Figlio, la stessa *comunione-divina-in-persona*. Ecco allora che la "comunione tra due carismi" non intende sottolineare, a mio avviso, una relazione di interazione tra due realtà, ma individua l'identità stessa dello Spirito Santo come Colui dal quale i carismi sono (il *Pneuma* come *causa efficiente*) e Colui nel quale i carismi sono e devono essere per essere carismi (il *Pneuma* come *causa formale*). L'essere in comunione di due carismi significa riscoprire ciascuno, nella relazione con l'altro, nel loro comune essere *nello Spirito*³.

Ecco allora che parlare di comunione tra due carismi non significa metterli vicini per farli entrare in dialogo tra loro, ma trovare alla radice di ciascuno quell'elemento che caratterizza anche l'altro, sapendo però che si tratta di quell'elemento che, seppure in comune, è proprio quello che contraddistingue quel carisma dagli altri.

1) Cf. Francesco d'Assisi, *Scritti*, edizione critica a cura di C. Paolazzi, Grottaferrata 2009.

2) «Quando diciamo "comunione", pensiamo a quel dono dello Spirito per il quale l'uomo non è più solo né lontano da Dio, ma è chiamato a essere parte della stessa comunione che lega fra loro il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo» (Conferenza Episcopale Italiana, Documento pastorale *Comunione e Comunità*: I. *Introduzione al piano pastorale*, 1.10.1981, in *Enchiridion Conferenza Episcopale Italiana* 3, Bologna 1986, nn. 633-706, qui n. 646).

3) Scrive l'ecclesiologo italiano Severino Dianich: «La *koinonia*, quindi, è detta da Paolo "comunione del Santo Spirito" non solo perché è partecipazione del credente alla vita dello Spirito Santo, né solo perché è dono infuso dallo Spirito nel credente, ma perché nello Spirito il credente realizza la totalità della propria esistenza come esistenza relazionale, come un esistere con Cristo, con il Padre e con gli uomini» (S. Dianich, *Ecclesiologia*, edizioni paoline, Cinisello Balsamo [MI] 1993, pp. 128-129). Cf. E. Franco, *Comunione e partecipazione. La koinonia nell'epistolario paolino*, Morcelliana, Brescia 1986, p. 5.

2. Note di carattere particolare

A queste due note di carattere generale, bisogna aggiungerne altre due che complicano ulteriormente quanto finora affermato, eppure forniscono, a mio avviso, un buon metodo di confronto.

1) Uno dei due carismi presi in esame è quello di Chiara Lubich, denominato “carisma dell'unità”. È un carisma particolare perché la comunione con ciò che è altro da sé (in questo caso gli altri carismi) non è un *extra*, ma è parte costitutiva del suo essere. Questo significa che per cogliere l'unità come principio che individua ciascun carisma, e l'unità come relazione tra più carismi, quello di Chiara Lubich non è soltanto un carisma tra gli altri, ma è – in certo modo – lo stesso criterio di lettura, è la luce con la quale si può far entrare in comunione la pluralità. Il carisma dell'unità di Chiara Lubich accoglie in sé, come costitutivo del suo essere, il carisma di Francesco e di Chiara d'Assisi, e, accolto in se stesso, lo distingue da sé, rinviandone la peculiarità.

2) Il secondo elemento che vorrei sottolineare è non più, come nel primo, il rapporto tra carisma dell'unità e carisma francescano, ma il contrario, cioè quello tra carisma francescano e carisma dell'unità. In altre parole: Chiara Lubich, la fondatrice dell'Opera di Maria (o Movimento dei Focolari), apparteneva al Terz'ordine francescano. Il carisma dell'unità nasce quindi “dal” carisma francescano.

Ecco allora che la relazione tra questi due carismi deve tener conto del fatto che uno (il carisma dell'unità) accoglie l'altro (quello francescano) in sé come parte del proprio essere, e, nell'accoglierlo, lo distingue; l'altro (quello francescano) è il grembo nel quale è nato il carisma dell'unità (e, nel nascere, lo ha distinto da sé).

3. Il significato di “carisma”

Fatta questa introduzione metodologica, è possibile ora cogliere cosa si intenda per “carisma”.

Prima di tutto “*charis*”, nel suo uso profano, è ciò che allietta, ciò che suscita gioia, la graziosità, è ciò che affascina non tanto per la bellezza in sé, quanto per ciò che promana. Il termine *charis* ha anche un significato interpersonale: da un lato, è il dono grazioso che suscita gioia, dall'altro, è il rin-graziamento, una vera e propria “com-piacenza”.

Entrando nel significato biblico della parola “carisma”, è importante sapere che nel Primo Testamento due sono i termini, diversi fra loro, che sono tradotti, in lingua italiana, con la parola “grazia”: *hen* e *hesed*.

Hen appare 67 volte, mai al plurale, e indica l'assoluta gratuità dell'azione divina nei confronti dell'uomo, è il trovare grazia agli occhi di Dio, grazia che suscita a sua volta, nell'uomo, il desiderio di attirare questo sguardo su di sé. Lo sguardo

è come una modalità divina di offrire la grazia (cioè Se stesso) a colui che si sforza nel quotidiano di essere lodevole e meritevole⁴. Dio si dona attraverso la sua *visio*⁵.

Il secondo termine che traduce "grazia" in italiano è *hesed*, tradotto solitamente con "grazia", "bontà", "amore", "misericordia", e appare 245 volte, sia al singolare sia al plurale. Mentre "*hen*" è più uno sguardo unidirezionale di Dio verso l'uomo, "*hesed*" indica una relazione di amicizia, bidirezionale⁶, che non segue una logica di interesse (*do ut des*)⁷. In questo senso, il termine grazia indica una reciprocità che richiede a entrambe le parti un atteggiamento di fedeltà⁸. Proprio in virtù di tale reciprocità, l'uomo, anche nella consapevolezza del proprio limite, e dunque nell'esperienza di una vera e propria rottura di amicizia con Dio, può sempre appellarsi all'*hesed*, a un ristabilimento del rapporto infranto⁹. Dal momento però che il peccato ha infranto la bilateralità del rapporto, non ci si può che raccomandare al recupero di uno sguardo divino totalmente gratuito (*hen*), in quanto il destinatario di quell'amore non ha espresso cor-rispondenza.

Nel Nuovo Testamento la parola *charis* indica l'amore gratuito di Dio verso l'umanità, e ha una certa affinità con il *pneuma divino*¹⁰. Essendo unico l'amore di Dio verso l'uomo, la *charis* è usata sempre al singolare, mai al plurale.

Singolare è ciò che proviene da Dio, plurale invece è l'esperienza di chi è colpito da quell'amore singolare: quest'ultimo assume i connotati sia del mittente sia del destinatario. In questo evento relazionale, la *charis* mostra il suo effetto, il *charis*-ma, anzi *charismata* (al plurale), frutto e indice della stessa relazione tra Dio e uomo.

4. Il divenire altri-Gesù

Accostandoci ora più da vicino ai due carismi presi in esame e tenendo conto di quanto abbiamo già delineato, si possono evidenziare quelle caratteristiche di ciascuno che in qualche modo sono legate a quelle dell'altro. Senza voler fare

4) Cf. D.N. Freedman – J. Lundbom, "hanan", in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, III, a cura di G.J. Botterweck e H. Ringgren, Paideia, Brescia 2003, c. 27-46, qui c. 30.

5) Quando l'uomo fa esperienza del proprio peccato, come dice il salmista, supplica: «Distogli lo sguardo (*hen*) dai miei peccati» (*Sal* 51, 11), perché solo in questo modo egli potrà nuovamente trovare grazia ai Suoi occhi.

6) Cf. H.-J. Zobel, "hesed", in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, III, a cura di G.J. Botterweck e H. Ringgren, Paideia, Brescia 2003, c. 57-83, qui c. 58.

7) Nel libro del Deuteronomio, *hesed* esprime il contenuto stesso dell'Alleanza che Dio fa col suo popolo (*Deut* 7, 7-9).

8) «Ti farò mia sposa nella grazia e nella misericordia» (*Os* 2,21).

9) «Pietà di me, o Dio, nel tuo amore (*hesed*)» (*Sal* 51, 3).

10) È sia un dono transitivo e momentaneo (che, in qualche modo, si esaurisce con il raggiungimento del suo scopo: è visibile qui una forte componente teleologica), sia un atto immanente e duraturo, che contiene in sé il suo scopo. Per il legame tra *charis* e *Pneuma*, Paolo vede i *charismata* come vere e proprie "manifestazioni pneumatiche", anche se «non si può dire con sicurezza che sia stato Paolo stesso a introdurre nell'uso linguistico il termine *charismata* come designazione dei *pneumatichà*» (H. Conzelmann, "charisma", in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XV, Paideia, Brescia 1988, c. 606-616, qui c. 608, nota 11).

una sinossi tra testi che trattano temi simili, è necessario prendere subito il nucleo fondamentale di entrambi i carismi, vale a dire quella particolare esperienza di Dio che ha rigenerato i soggetti a una nuova vita nello Spirito.

In ambito francescano, la maggior parte degli studi sottolinea nel Santo un forte cristocentrismo, soprattutto alla luce di quel particolare momento della sua vita che si è manifestato alla Verna. Effettivamente il dono delle stigmate, sempre contestualizzate all'interno della vita stessa di Francesco, ha fatto sì (caso primo e unico nella storia della Chiesa!), che gli fosse dato l'appellativo di “*alter Christus*”. Eppure è proprio questo appellativo a far intendere che l'impianto spirituale del Poverello di Assisi non si limita ad essere “cristocentrico”, ma trinitario. Colui, infatti, che è con-formato a Gesù vive la propria esistenza rivolto verso il Padre, come si può dedurre leggendo le varie preghiere attribuite a san Francesco.

Una tale dinamica accade proprio quando una persona, nello Spirito, diviene altro-Gesù, per cui le parole e le azioni sono tutte rivolte al Padre. Si tratta di un'esperienza mistica particolare, analoga a quella accaduta a Chiara Lubich nell'estate del 1949. Ella stessa racconta:

«Io mi portai davanti al SS. Sacramento per pregare Gesù. Ma qui mi fu impossibile. Non riuscivo a pronunciare la parola: Gesù, perché sarebbe stato invocare Qualcuno che avvertivo immedesimato con me, Colui che io in quel momento ero. [...] E in quell'istante mi fiorì sulle labbra la Parola “Padre” e ritrovai la comunione in mezzo allo stupore ed alla gioia»¹¹.

Interessante è anche il luogo in cui, secondo una ricostruzione biografica di San Francesco e gli scritti di Chiara Lubich, è avvenuta questa particolare conformazione a Cristo; si tratta di una località che, a partire dalla Scrittura, è rivestita di un significato prettamente epifanico: il monte (basti pensare al monte Tabor o al Golgota). Per avere un'idea dell'esperienza delle stigmate di san Francesco, è necessario recuperare la biografia scritta da Bonaventura, in quanto gli scritti di San Francesco non fanno riferimento a questa esperienza spirituale; così Bonaventura racconta:

«Due anni prima che rendesse lo spirito a Dio, dopo molte e varie fatiche, la Provvidenza divina lo trasse in disparte e lo condusse su un monte eccelso, chiamato monte della Verna»¹².

Anche Chiara Lubich, trovandosi in una Chiesa, probabilmente inginocchiata davanti a Gesù Eucarestia, così descrive il luogo dell'evento:

11) Cf. Chiara Lubich, “Paradiso '49”, in *Come frecciate di luce. Itinerari linguistici e letterari nel racconto del '49 di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 11-23, qui p. 14.

12) Bonaventura, *Leggenda maggiore*, cap. XIII, 1, in *Fonti francescane*, n. 1223, p. 692.

«Ebbero l'impressione di trovarmi in cima ad un'altissima montagna, come fosse la più alta possibile, terminante in punta, in punta di spillo»¹³.

Al di là del luogo epifanico, sia in Francesco che in Chiara Lubich si avverte immediatamente il desiderio di comunicare ai loro fratelli o sorelle quanto accaduto. Non si è trattato unicamente di lasciare come in eredità qualcosa, ma proprio di sentirsi interiormente spinti a mettere in comunione la loro esperienza. Scrive ancora Bonaventura:

«Il servo di Cristo vedeva che le stimmate impresse in forma così palese non potevano restare nascoste ai compagni più intimi; temeva, nondimeno, di mettere in pubblico il segreto del Signore ed era combattuto da un grande dubbio: dire quanto aveva visto o tacere? Chiamò pertanto alcuni dei frati e, parlando in termini generali, espose loro il dubbio e chiese consiglio. Uno dei frati, Illuminato, di nome e di grazia, intuì che egli aveva avuto una visione straordinaria, [...] e disse all'uomo santo: "Fratello, sappi che qualche volta i segreti divini ti vengono rivelati non solo per te, ma anche per gli altri. [...] Il santo fu colpito da queste parole e, benché altre volte fosse solito dire "il mio segreto è per me", in quella circostanza, con molto timore, riferì come era avvenuta la visione»¹⁴.

Degno di nota è un altro avvenimento accaduto a Francesco d'Assisi, nei giorni immediatamente successivi all'evento delle stimmate, che in altro modo esprime la comunionalità del carisma francescano. Secondo le *Fonti*, infatti, il Poverello d'Assisi, dopo la cristificazione a La Verna, si è ritirato per più di quaranta giorni di fronte al convento di santa Chiara. Come mai Francesco ha sentito il bisogno di soffermarsi per tutto questo tempo in compagnia di colei che aveva ricevuto il suo stesso carisma? Che avvertisse il bisogno della sua presenza per rileggere e comprendere quell'avvenimento, che lo ha segnato in modo così personale? Che non fosse proprio Chiara colei attraverso cui Francesco è entrato nella comprensione più vera di quell'esperienza?

Chiara Lubich, dal canto suo, non solo comunica l'esperienza, ma, a distanza di anni, ha potuto addirittura affermare di aver interpretato quanto accaduto solo dopo averne parlato con le sue prime compagne¹⁵.

Nonostante vi siano componenti comuni tra i due carismi, dai due racconti, così come ci sono stati tramandati, emergono anche alcune differenze. Spostiamo ora l'attenzione da ciò che è avvenuto dopo l'evento mistico, a quanto accaduto prima: a quei presupposti che fungono addirittura da condizione di possibilità per l'evento stesso.

13) Chiara Lubich, "Paradiso '49", cit., p. 14.

14) Bonaventura, *Leggenda maggiore*, cap. XIII, 4, in *Fonti francescane*, n. 1227, pp. 693-694.

15) Ella racconta: «Questa visione – diciamo così – la ricordo bene, mi è stata chiara solo quando anche le "focolarine" fecero fare, sul loro nulla, lo stesso patto a Gesù Eucarestia onde unirsi con noi» (Chiara Lubich, "Paradiso '49", cit., p. 15).

Secondo l'interpretazione di Bonaventura, San Francesco,

«dopo essersi impegnato, secondo l'esigenza dei tempi e dei luoghi, a procacciare la salvezza degli altri, lasciava l'agitazione delle folle e cercava la solitudine, con il suo segreto e la sua pace: là, dedicandosi più liberamente a Dio, detergeva dall'anima ogni più piccolo grano di polvere, che il contatto con gli uomini vi avesse lasciato»¹⁶.

La cristificazione, fenomeno e realtà che indica quel processo che permette per grazia al singolo di diventare un *alter Christus*, è avvenuta, stando a quanto sottolinea Bonaventura, in una desiderata e cercata solitudine come condizione per relazionarsi con Dio (seppure ancora non immaginasse cosa stesse per accadere).

L'esperienza mistica di Chiara Lubich, invece, è avvenuta grazie a un patto stretto con Igino Giordani, denominato “Foco”, davanti a Gesù Eucarestia. Anche le prime focolarine sono “entrate” in quel nuovo spazio divino (che è il seno del Padre), non attraverso l'immedesimazione nel racconto di Chiara Lubich, ma tutte insieme, grazie al patto tra loro davanti a Gesù Eucarestia. In altre parole, per Chiara Lubich è attraverso il fratello che si diviene altri-Gesù.

5. Una lettura del carisma francescano alla luce del carisma dell'unità

Le cause di questo differente modo di entrare in rapporto con Dio devono essere ricercate, a mio avviso, nella diversa concezione che Francesco, da una parte, e Chiara Lubich, dall'altra, avevano riguardo alla vita divina. È ora opportuno prendere direttamente in esame i testi del Santo d'Assisi, senza mostrare, parallelamente, i testi di Chiara Lubich, anche se – come si vedrà dagli elementi emersi – questi scritti sono letti già alla luce del carisma dell'unità.

Anche scorrendo velocemente i testi che la tradizione attribuisce a Francesco, emergono diversi riferimenti alla Trinità, e in modo particolare al tema dell'inabitazione. Si può quasi asserire che l'esperienza che il Santo ha fatto delle tre Persone divine sia all'interno della propria interiorità.

Ciò emerge chiaramente nel commento alla preghiera del *Padre Nostro*. Così Francesco spiega il “che sei nei cieli”:

«che sei nei cieli: negli angeli e nei santi, e li illumini alla conoscenza, perché tu, Signore, sei luce; li infiammi all'amore, perché tu, Signore, sei amore; poni in loro la tua dimora e li riempi di beatitudine, perché tu, Signore, sei il sommo bene ...»¹⁷.

16) Bonaventura, *Leggenda maggiore*, cap. XIII, 1, in *Fonti francescane*, n. 1222, pp. 691-692.

17) Francesco, *Orazione sul “Padre Nostro”*, in *Fonti francescane*, n. 267, p. 189.

Il cielo non indica un luogo, ma è la stessa presenza di Dio; cielo, dunque, qui non è preso in opposizione a terra, ma è proprio il luogo che si trova nella stessa interiorità del soggetto: nel cuore degli angeli e dei santi. In loro dimora la presenza di Dio. Tale presenza, però, deve realizzarsi in ogni uomo, come egli stesso afferma nella spiegazione del "venga il tuo regno":

«venga il tuo regno: affinché tu regni in noi per mezzo della grazia e ci faccia giungere nel tuo regno, dove la visione di te è senza veli, l'amore di te è perfetto, la comunione con te è beata, il godimento di te senza fine»¹⁸.

Il regno di Dio, che si riferisce non a un territorio con un perimetro delimitato, ma alla regalità di Dio, deve realizzarsi «in noi», in modo che ognuno, entrando in se stesso, possa ritrovarsi in Dio. Interessante, inoltre, come il regno di Dio, trovandosi nel cuore dell'uomo, sia descritto come una realtà tangibile: si parla di visione e di fruizione.

Nell'*Epistola ad Fideles*, collocabile agli inizi del terzo decennio del Duecento, Francesco spiega in che cosa consista l'essere beati e benedetti: nel far sì che lo Spirito riposi in loro, trasformandoli in Sua dimora. Questa inabitazione pneumatica comporta che l'inabitato diventi figlio del Padre, e sposo, fratello e madre di Gesù:

«Siamo sposi, quando nello Spirito Santo l'anima fedele si unisce al Signore nostro Gesù Cristo. Siamo suoi fratelli, quando facciamo la volontà del Padre che è nei cieli. Siamo madri, quando lo portiamo nel nostro cuore e nel nostro corpo per mezzo del divino amore e della pura e sincera coscienza, e lo generiamo attraverso il santo operare, che deve risplendere in esempio per gli altri»¹⁹.

Lo Spirito, dunque, stabilisce la sua abitazione nell'uomo, e questo fa sì che ciascuno possa costruire una relazione particolare con tutte e tre le Persone divine.

Questo è il dinamismo della fede nell'esperienza dei credenti: lo Spirito è colui che purifica, illumina, accende il fuoco per seguire le orme di Gesù e, fatti diventare figli, li fa giungere al Padre, come afferma lo stesso Francesco nell'orazione conclusiva alla sua *Lettera a tutto l'Ordine* (scritta dopo il 1223):

«Onnipotente, eterno, giusto e misericordioso Iddio, concedi a noi miseri di fare, per tuo amore, ciò che sappiamo che tu vuoi, e di volere sempre ciò che a te piace, affinché, interiormente purificati, interiormente illuminati e accesi dal fuoco dello Spirito Santo, possiamo seguire le orme del tuo Figlio diletto, il Signore nostro Gesù Cristo, e con l'aiuto della tua sola grazia giungere a te, o Altissimo, che nella

18) *Ibid.*, n. 269, p. 189.

19) Francesco, *Lettera ai Fedeli*, I, in *Fonti francescane*, n. 178/2, pp. 131-132.

Trinità perfetta e nell'unità semplice vivi e regni e sei glorificato, Dio onnipotente»²⁰.

La vita cristiana qui appare come un cammino trinitario che ha il Padre come mèta ultima, e accade nel momento in cui ciascun frate viene inabitato dalla vita divina, come Francesco stesso scrive, nella *Regola non bollata* (nel 1221):

«E sempre costruiamo in noi un'abitazione e una dimora permanente a lui, che è il Signore Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo»²¹.

L'abitazione, l'*habitaculum*, è per i francescani una piccola cella (solitamente persa nei boschi) dove i frati si ritiravano per rimanere in piena intimità con Dio. Francesco traspone questo *habitaculum*, che ha come abitante il Pneuma divino, nel mondo interiore. Lo Spirito è causa efficiente della vita trinitaria: in lui si diviene altri-Gesù, ed è attraverso Gesù che si entra *in sinu Patris*. La funzione particolare attribuita al Pneuma divino da Francesco si può ritrovare anche nella *Forma vitae* delle clarisse, lì dove egli le chiama “spose dello Spirito Santo”:

« ... per divina ispirazione voi siete rese figlie e ancelle dell'altissimo e sommo re, il Padre celeste e vi siete date in sposo allo Spirito Santo (*et Spiritui Sancto vos desponsastis*), scegliendo di vivere secondo la perfezione del santo Vangelo ...»²².

E in che modo si diventi “spose dello Spirito” lo spiega il gerundio che segue quell'allocuzione: “scegliendo”; la clarissa diviene “sposa” nel momento in cui sceglie di vivere la Parola. L'importanza del vivere la Parola. Francesco scrive nel *Testamento*:

«E dopo che il Signore mi dette dei fratelli, nessuno mi mostrava che cosa dovessi fare, ma lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo»²³.

La terza Persona della Trinità ci innesta in Cristo, il quale ci immette nel Padre; ma questa unione con lo Spirito si realizza nel vivere la Parola. Proprio per questo Tommaso da Celano attribuisce al santo d'Assisi le seguenti parole:

«Lo Spirito Santo, ministro generale dell'Ordine»²⁴.

20) Francesco, *Lettera a tutto l'Ordine*, in *Fonti francescane*, n. 233, pp. 152-153.

21) Francesco, *Regola non bollata*, in *Fonti francescane*, n. 61, p. 83.

22) Francesco, *Forma vivendi ad Claram et sorores*, in Chiara d'Assisi, *Forma vitae*, cap. VI, 3.

23) Francesco, *Testamento*, in *Fonti Francescane*, n. 116, pp. 100-101.

24) Tommaso da Celano, *Vita Seconda*, cap. CXLV, 193, in *Fonti Francescane*, n. 779, p. 488.

La domanda che mi sono posto a questo punto è stata: se la vita di ogni frate deve essere un cammino trinitario, in cui ciascuno è inabitato dalla Trinità, come devono relazionarsi tra loro i frati che vivono personalmente e interiormente tale dinamica? Ecco allora che ho cercato di trovare, negli scritti di Francesco, quei passi in cui potesse intravedersi una relazione "trinitaria" tra i frati.

L'"amore scambievole" è naturalmente presente negli scritti francescani. Egli, infatti, nella *Regola bollata* (del 1223), dopo aver spiegato che i frati non devono appropriarsi di nulla per servire il Signore in povertà e umiltà, afferma:

«E ovunque sono e si incontreranno i frati, si mostrino tra loro familiari l'uno con l'altro. E ciascuno manifesti all'altro con sicurezza le sue necessità, poiché se la madre nutre e ama il suo figlio carnale, quanto più premurosamente uno deve amare e nutrire il suo fratello spirituale?»²⁵.

L'amore fraterno ha come termine di paragone l'amore materno, il che sottolinea che si deve trattare di un rapporto disinteressato (proprio come quello che c'è in Dio e, da parte di Dio, verso l'uomo). Il fratello, inoltre, è "spirituale" in quanto è lo Spirito Santo a creare le relazioni interne alla comunità. Qui in realtà si parla di "essere familiari" l'uno all'altro, ma non emergono ancora le dinamiche "trinitarie". Eppure un concetto profondo appare proprio in uno scritto dove non mi sarei mai aspettato di trovare qualcosa: la *Regola di vita per gli eremi*. Qui Francesco scrive:

«Coloro che vogliono stare a condurre vita religiosa negli eremi, siano tre frati o al più quattro. Due di essi siano le madri e abbiano due figli o almeno uno. Quei due che fanno da madri seguano la vita di Marta, e i due figli seguano la vita di Maria. [...] I figli però talvolta assumano l'ufficio di madri, come a loro sembrerà opportuno disporre di avvicinarsi secondo le circostanze»²⁶.

La distinzione che qui appare tra madri e figli ha certamente, come è scritto, un valore funzionale, ministeriale, in relazione allo svolgere il compito di Marta o di Maria. Eppure sono da fare almeno tre considerazioni: prima di tutto, come è stato già detto a proposito dell'inabitazione trinitaria, le madri sono tali in quanto hanno in loro Gesù e lo generano attraverso le opere. Secondo poi, il fatto che le madri, per generare, devono essere almeno due, come se, in numero minore, ciascuna non potesse adempiere al suo ruolo di madre. Un ultimo elemento è il fatto che possa esserci un'inversione di rapporti nella comunità, per cui ciascuno, da figlio, è chiamato, con un altro frate, ad essere madre di uno o più figli (che magari, precedentemente, erano stati per lui "madri").

Anche la povertà, al di là del significato più visibile (anch'esso importante), ha un chiaro riferimento teologico; essa, infatti, è un modo concreto di confor-

25) Francesco, *Regola bollata*, in *Fonti francescane*, n. 91, pp. 93-94.

26) Francesco, *Regola di vita per gli eremi*, in *Fonti francescane*, nn. 136-138, pp. 104-105.

marsi a Cristo povero, colui che ha perso tutto, si è svuotato radicalmente di sé per essere “dono”; e questo riferimento conferisce alla povertà un significato “relazionale”. La fraternità, dunque, è frutto della povertà²⁷.

L'essere poveri, come altri Cristo povero, funge da fondamento cristologico delle relazioni comunitarie. In questo contesto si affaccia la luminosa figura di santa Chiara d'Assisi, la quale asserisce alle sue consorelle:

«E amandovi a vicenda nella carità di Cristo, dimostrate al di fuori con le opere l'amore che avete nell'intimo, in modo che, provocate da questo esempio, le sorelle crescano sempre nell'amore di Dio e nella mutua carità»²⁸.

Ciascuna sorella così deve divenire altra-Gesù, rinunciando alla propria volontà²⁹, e deve costruire un'unità particolare che sappia non solo generare amore, ma addirittura trasformare il dolore in dolcezza. Scrive santa Chiara nel suo *Testamento*:

«... le sorelle che sono suddite, si ricordino che per Dio hanno rinunciato alla propria volontà. Perciò voglio che obbediscano alla loro madre, come spontaneamente promisero al Signore, affinché la loro madre, vedendo la carità, l'umiltà e l'unità che hanno tra di loro, porti con più facilità ogni peso che sostiene per l'ufficio e, per loro santo tenore di vita, ciò che è molesto e amaro si converta per lei in dolcezza»³⁰.

E così santa Chiara ammonisce le sue sorelle nel decimo capitolo della *Regola*:

«Siano invece sempre sollecitate nel conservare reciprocamente l'unità dell'amore scambievole, che è il vincolo della perfezione»³¹.

In un articolo (uscito tra il 1980 e il 1981), scritto da un cappuccino olandese, fra' Optatus van Asseldonk, viene affrontato il tema: *La vita in santa unità secondo san Francesco e santa Chiara*³². L'autore, nell'argomentare l'importanza dell'unità nella vita di Francesco, cita la *Lettera ai fedeli* in cui il poverello d'Assisi, nel riportare la preghiera sacerdotale di Gesù, nel capitolo 17 del vangelo di Giovanni, fa una sintesi personale, sostituendo la parola “verità” con “unità”:

27) La fraternità, dunque, è frutto della povertà. Francesco afferma: «Nulla, dunque, di voi trattenete per voi, affinché tutti e per intero vi accolga Colui che tutto a voi si offre» (Francesco, *Lettera a tutto l'Ordine*, in *Fonti francescane*, n. 221, p. 149).

28) Chiara, *Testamento*, in *Fonti francescane*, n. 2847, p. 1793.

29) Proprio come Cristo, il quale, scrive Francesco, «ogni giorno si umilia, come quando dalla sede regale discese nel grembo della Vergine; ogni giorno egli stesso viene a noi in apparenza umile; ogni giorno discende dal seno del Padre ...» (Francesco, *Ammonizioni*, in *Fonti francescane*, n. 144, p. 108).

30) Chiara, *Testamento*, in *Fonti francescane*, n. 2849, p. 1793.

31) Chiara, *Regola*, cap. X, in *Fonti francescane*, n. 2810, p. 1774.

32) O. van Asseldonk, “La vita in santa unità secondo san Francesco e santa Chiara”, in *Forma Sororum* 17 (1980), pp. 186-195; 18 (1981), pp. 113-121.

«Prego per loro, non per il mondo: benedicili e santificali! E per essi io santifico me stesso, affinché siano santificati nell'*unità*, come noi»³³.

Alla fine del suddetto studio, il cappuccino olandese scrive:

«Il posto giusto della santa unità nella Forma di vita si trova dunque dopo la vita trinitaria e prima della vita in altissima povertà, come indica infatti il Prologo alla Regola di Chiara. Perché l'unità filiale-fraterna-materna, fondata sulla SS. Trinità e vissuta tra noi nella Chiesa-Madre (Maria), si realizza nelle persone sproppiate dall'amore proprio, che vivono cioè "senza proprio", in povertà-umiltà, seguendo le orme di Cristo povero-umile e crocifisso e della Madre sua»³⁴.

Chiara Lubich, nel suo scritto *Guardare tutti i fiori*, mette in luce lo stesso principio di inabitazione trinitaria nel singolo credente; eppure, da lì, viene messa in luce, in maniera esplicita, la relazione interpersonale che scaturisce dall'unione con Dio. Ella scrive:

«Dio che è in me, che ha plasmato la mia anima, che vi riposa in Trinità (con i santi e con gli Angeli), è anche nel cuore dei fratelli [...] Non è ragionevole che io Lo ami solo in me. Se così facessi il mio amore avrebbe ancora qualcosa di personale, d'egoistico: amerei Dio in me e non Dio in Dio, mentre questa è la perfezione: Dio in Dio (ché è Unità e Trinità). Dunque la mia cella, come direbbero le anime intime a Dio e noi [diremmo] il mio Cielo, è in me e come in me nell'anima dei fratelli. E come Lo amo in me, raccogliendomi in esso – quando sono sola – , Lo amo nel fratello quando egli è presso di me»³⁵.

In questo orizzonte, è visibile come la Trinità non solo inabiti il credente, ma sia anche il principio interpretativo e il criterio oggettivo per in-formare trinitariamente le relazioni interpersonali.

Conclusioni

Tante sarebbero ancora le cose da dire e su cui riflettere.

Un elemento importante, di cui ho già parlato nell'introduzione del lavoro, è quello di comprendere che la comunione tra carismi non è un semplice confronto tra diverse realtà (anche se in questo caso si tratta di opere di Dio), ma è un dialogo all'interno della comunione-divina-in-persona, lo Spirito Santo: colui che

33) O. van Asseldonk, "La vita in santa unità secondo san Francesco e santa Chiara", in *La Lettera e lo Spirito. Tensione vitale nel francescanesimo ieri e oggi*, II, Editrice Laetantianum, Roma 1985, pp. 153-177, qui p. 167.

34) *Ibid.*, p. 177.

35) Il testo è stato pubblicato in buona parte in Nuova Umanità: cf. C. Lubich, "Guardare tutti i fiori", in *Nuova Umanità*, XXVIII (1996/2), n. 104, pp. 133-135.

è *causa efficiente* e *causa formale* di ogni carisma. Parlare di “comunione tra carismi” presuppone il collocarsi all'interno dello spazio trinitario, appropriandosi di una visione nuova, quella *visio* che ha assunto la peculiarità dello spazio in cui essa avviene. L'essere in Dio porta con sé un modo nuovo di leggere la realtà: una modalità anch'essa trinitaria, non tanto per i contenuti o per il vocabolario utilizzato, quanto soprattutto per la stessa dinamica del pensare, del riflettere e del riflettersi.

Parlare di “comunione tra carismi” significa, infatti, leggere l'uno con gli occhi dell'altro, facendo sì che ciascuno possa ritrovare se stesso nell'altro, e possa ritrovare l'altro in se stesso. In questo modo ciascuno, nell'altro, vede un altro se stesso: siamo, credo, ben oltre all' “amare il fondatore altrui come il proprio”.

Come si è visto, nel corso del lavoro sono emersi dei punti comuni tra il carisma francescano e il carisma dell'unità. Ciò che maggiormente li accomuna è l'identificazione a Gesù, e in modo particolare al suo essere crocifisso. E se è vero, come abbiamo già sottolineato, che il carisma non è una realtà esclusivamente divina o umana, ma è il frutto dell'intimo rapporto tra Dio e uomo, il paradosso emerge nel prendere consapevolezza che la porta d'accesso alla vita divina, sia per San Francesco che per Chiara Lubich, è costituita proprio da colui che ha sperimentato sulla croce la radicale assenza del rapporto con il Padre (dovremmo quasi chiamarlo l'anti-carismatico per eccellenza).

Eppure, in quell'evento, la “frattura” della relazione tra Padre e Figlio è divenuta apertura al dono dello Spirito Santo, colui grazie al quale e *nel quale* l'uomo può entrare in Dio (sempre attraverso quella apertura divina). Il Pneuma divino dona a colui che lo accoglie l'impronta di quella “frattura” come consumazione piena, nell'amore, di un rapporto vissuto nell'unità.

Rispetto alla tradizione precedente, nel carisma di Chiara Lubich si possono individuare alcune peculiarità, sia per una sempre nuova auto-comunicazione di Dio nella storia degli uomini, sia per una rinnovata consapevolezza ecclesiale nel tempo generata dal dirsi e darsi di Dio. Come emerge in modo evidente nell'ultimo testo della Lubich, *Guardare tutti i fiori*, la sua originalità carismatica consiste proprio nella ricerca di *Dio in Dio*, che accade nel rapporto di reciprocità con il fratello (si potrebbe anche dire: nello spazio del “tra”). Si tratta, riprendendo le parole di Piero Coda, di una vera e propria *comunicazione di Dio a Dio in Dio*: «Ciò implica – per Chiara – amare Dio in sé come si ama Dio nell'altro, così che, quando si dà la reciprocità, si dia la comunicazione di Dio in Dio *tra i due*: perché Dio è unità e trinità»³⁶.

ALESSANDRO CLEMENZIA

Professore incaricato di Ecclesiologia presso l'Istituto Universitario Sophia
alessandro.clemenzia@gmail.com

36) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 501-502.