

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Rapporto con le future generazioni: aspetti antropologici, etici e teologici

Michele ILLICETO
Ferdinando MENGA
Rachel MUERS
Domenico SCARAMUZZI
Luca TORRE

Luca ALBANESE
Gualtiero BASSETTI
Antonio BERGAMO
Vincenzo DI PILATO
Alexandru MĂLUREANU
Francesco SCARAMUZZI
Manuela TEDESCHI

1 ANNO V
GENNAIO / GIUGNO 2019

EDB

SEMESTRALE – € 31,00 – TARIFFA R.O.C. – POSTE ITALIANE S.P.A. – SPED. IN ABB. POSTALE
D.L. 353/2003 (CONV. IN L. 27/02/2004 N. 46) ART. 1, COMMA 1, Aut. MBPA/CN/BO/0005/2015



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

**APULIA
THEOLOGICA**

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA**

Direttore

Vincenzo DI PILATO

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –
Luca DE SANTIS – Pio ZUPPA

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore Responsabile

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indirizzo
<http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica>*



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Centro Editoriale Dehoniano
Via Scipione Dal Ferro 4
40138 Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2019

Italia € 50,00

Italia annuale enti € 63,00

Europa € 70,00

Resto del Mondo € 80,00

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

Editore

Centro Editoriale Dehoniano,
Bologna
www.dehoniane.it

Stampa

Italiatipolitografia, Ferrara 2019

SOMMARIO

FOCUS

FERDINANDO MENGA

Il tempo delle generazioni, i tempi della responsabilità.

Riflessioni sulla giustizia intergenerazionale

alla luce di un'etica dell'alterità..... » 5

MICHELE ILLICETO

Il diritto del futuro e la responsabilità del presente » 25

LUCA TORRE

I limiti del contrattualismo » 45

DOMENICO SCARAMUZZI

La responsabilità è dal futuro..... » 63

RACHEL MUERS

«The Poor Will Never Cease»: Theological-Textual

Configurations of Time, Responsibility and Justice » 81

ARTICOLI

GUALTIERO BASSETTI

La pace del Mediterraneo.

Vocazione e missione di una Chiesa mediterranea » 99

VINCENZO DI PILATO

Interiorità e socialità.

Alcune implicazioni antropologiche dell'atto di fede » 107

ANTONIO BERGAMO

Identità e appartenenza nella prospettiva

di un'antropologia trinitaria..... » 127

FRANCESCO SCARAMUZZI

Repetitorium Theologiae Fundamental. Una riflessione

sull'evoluzione della teologia fondamentale

a partire da un testo apologetico » 141

LUCA ALBANESE

La vigilanza canonica sugli enti ecclesiastici diocesani » 177

ALEXANDRU MĂLUREANU

*The Importance and Significance of Communication and Communion:
Conceptual Framework and Theological Perspective* » 199

MANUELA TEDESCHI

*Il grido di abbandono di Gesù in croce. Una lettura teologica
alla luce del vissuto spirituale di A. von Speyr e C. Lubich* » 215

RECENSIONI..... » 249

MANUELA TEDESCHI*

Il grido di abbandono di Gesù in croce. Una lettura teologica alla luce del vissuto spirituale di A. von Speyr e C. Lubich

L'attenzione all'itinerario spirituale dei maestri [di spiritualità] non potrà che giovare al progresso nella ricerca della verità e nell'utilizzo a servizio dell'uomo dei risultati conseguiti. C'è da sperare che questa grande tradizione filosofico-teologica trovi oggi e nel futuro i suoi continuatori e i suoi cultori per il bene della Chiesa e dell'umanità.¹

Le parole dell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, che sottolineano l'urgenza di considerare la spiritualità come fonte privilegiata per la trattazione teologica, ispirano il presente saggio.²

In particolare, in queste pagine si intende presentare, come esempi emblematici della fecondità del rapporto tra spiritualità e teologia, la vicenda umana e spirituale di Adrienne von Speyr e di Chiara Lubich e la rilevanza che la loro esperienza mistica ha assunto per l'elaborazione del pensiero di due teologi: Hans Urs von Balthasar e Piero Coda.

Adrienne von Speyr e Chiara Lubich hanno condiviso, con un approccio sacramentale, comunitario e trinitario, la trattazione del senso di abbandono che l'uomo avverte nei confronti del Padre, partendo dall'analisi del grido di abbandono di Gesù in croce. Per questo motivo, è sembrato opportuno aprire lo studio con due brevi premesse: la prima offre, per l'appunto, alcune riflessioni di ermeneutica biblica a proposito del grido di abbandono di Gesù in croce; la seconda rappresenta un *focus* sul rapporto tra biografia e teologia, in quanto il vissuto biografico,

* Segretaria presso l'ISSR metropolitano «San Sabino» - Bari
(tedeschi.manuela@gmail.com).

¹ GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, n. 74: EV 17/1327.

² Questo studio presenta alcuni dei frutti della ricerca condotta sotto la guida del prof. don Jean-Paul Lieggi per la redazione della tesi di Laurea magistrale in Scienze religiose, dal titolo *Il grido di abbandono di Gesù in croce. Analisi esegetica e interpretazione spirituale e teologica*, discussa presso l'ISSR Metropolitano «San Sabino» di Bari il 26 giugno 2018. Inoltre, il prof. Lieggi ha seguito anche la stesura di questo articolo.

se sapientemente riconosciuto e interpretato, costituisce un prezioso e ineludibile *locus theologicus*.

A confermare tale assunto sarà proprio la riflessione teologica suscitata dalla spiritualità di Adrienne von Speyr e di Chiara Lubich, nei lavori, rispettivamente, di Hans Urs von Balthasar e di Piero Coda. In questo contributo, infatti, al rapporto tra von Speyr e von Balthasar, certamente già noto per le numerose trattazioni che la loro vicenda personale e spirituale ha conosciuto,³ si associa una riflessione sul legame tra Chiara Lubich e Piero Coda, meno trattato in letteratura, ma ugualmente cifra del prezioso guadagno e contributo che la vicenda umana e spirituale può offrire alla riflessione teologica.

In particolare, si avrà modo di constatare, a partire dall'analisi del rapporto che lega tra loro i protagonisti di questa ricerca, come la teologia dell'abbandono e del nulla possa rivelarsi feconda proprio in virtù dell'illuminazione spirituale.

1. Due considerazioni preliminari

Alla luce di uno dei temi che segnano l'esperienza spirituale che in queste pagine si presenterà, appare necessario anteporre alla trattazione del contributo offerto delle due donne, la cui vita sarà qui oggetto di attenzione, un abbozzo di ermeneutica biblica del grido di Gesù in croce.

Su questa base, sarà poi possibile sottolineare quanto l'esperienza biografica possa essere foriera di un incontro particolare con il Cristo crocifisso, che con-soffre con ogni uomo che nella sua finitudine fa esperienza di abbandono e che, proprio in virtù di questa vicinanza, può ritrovare, nel proprio vissuto spirituale, una luce particolare per una comprensione sempre più profonda della rivelazione, tracciando così le vie di una feconda teologia.

1.1. Interpretazioni del legame tra il grido di Gesù e il salmo 22

Dovendo operare una scelta tra le innumerevoli considerazioni di natura esegetica che il grido di Gesù in croce meriterebbe,⁴ ci si è limi-

³ Queste trattazioni sono da attribuire, a volte, alla stessa volontà e opera di Balthasar, con l'intento di dichiarare esplicitamente l'inscindibilità del loro pensiero. Si veda al riguardo H.U. VON BALTHASAR, «La vita, la missione teologica e l'opera di Adrienne von Speyr», in A. VON SPEYR, *Mistica oggettiva*, Jaca Book, Milano ²1989, 11-30.

⁴ Si rimanda per questo a R.E. BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della Passione nei quattro vangeli*, Queriniana, Brescia ³2007; F. DE CARLO, *Dio mio*,

tati qui ad affidarsi a due filoni interpretativi, che prendono le mosse dall'eco del salmo 22 che risuona nel grido di Gesù: il primo, più tradizionale, è quello di Rudolph Pesch; il secondo, maggiormente innovativo, è di Gérard Rossé.

Pesch sostiene che non bisogna escludere che Gesù, nella sua preghiera, volesse recitare l'intero salmo 22, frainteso dagli astanti. Considerando ciò, è bene notare che se la prima parte del salmo, dal v. 2 al v. 19, sia votata alla descrizione della condizione di miseria in cui è costretto colui che prega e che sembra rimanere inascoltato, la seconda parte, dal v. 20 al v. 32, mostra come la preghiera sia mutata in lode, poiché Dio risponde all'uomo che lo implora.

Di conseguenza, la ripresa dell'intero salmo nel vangelo, attesterebbe che quello di Gesù non è un grido di disperazione, ma «un'espressione di fiducia e di fede incrollabile adeguata alla sua estrema miseria».⁵ Certamente questa interpretazione permette di ritrovare in questo brano il tenore dell'impianto di tutto il Vangelo di Marco, che sottolinea l'obbedienza e fiducia incondizionata che il Figlio ripone nel Padre.

Una seconda possibilità interpretativa è offerta da Gérard Rossé, il quale sottolinea che lo schema riproposto dall'evangelista segue l'ordine inverso rispetto a quello proposto dal salmo. Per notare tale inversione, bisogna allargare lo sguardo a tutto il racconto della passione: prima viene presentata la spartizione dei vestiti in Mc 15,24 («Poi lo crocifissero e si divisero le sue vesti, tirando a sorte su di esse ciò che ognuno avrebbe preso»), riprendendo così Sal 22,19 («si dividono le mie vesti, sulla mia tunica gettano la sorte»); solo successivamente i passanti scuotono la testa e scherniscono Gesù in Mc 15,29-32 («Quelli che passavano di là lo insultavano, scuotendo il capo e dicendo: "Ehi, tu che distruggi il tempio e lo ricostruisci in tre giorni, salva te stesso scendendo dalla croce!"»). Così anche i capi dei sacerdoti, con gli scribi, fra loro si facevano beffe di lui e dicevano: «Ha salvato altri e non può salvare se stesso! Il Cristo, il re d'Israele, scenda ora dalla croce, perché vediamo e crediamo!"»), riprendendo così il Sal 22,7-9 («Ma io sono un verme e non un uomo, rifiuto degli uomini, disprezzato dalla gente. Si

Dio mio, perché mi hai abbandonato? (Mc 15,34). I salmi nel racconto della passione di Gesù secondo Marco, Gregorian & Biblical Press, Roma 2009; E. DREWERMANN, *Il Vangelo secondo Marco. Immagini di redenzione*, Queriniana, Brescia ²1995; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. Parte seconda. Testo greco e traduzione. Commenti ai capp. 14,1-28,20*, Paideia, Brescia 1991; R. SCHNACKENBURG, *Vangelo secondo Marco*, vol. II, Città Nuova, Roma 1973; E. SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Marco*, vol. I, Paideia, Brescia 1971; S. ZENI, *La simbolica del grido nel Vangelo di Marco. Aspetti antropologici e teologici*, EDB, Bologna 2019.

⁵ R. PESCH, *Il Vangelo di Marco. Parte seconda. Testo e traduzione. Commento ai capp. 8,27-16,20*, Paideia, Brescia 1982, 722.

fanno beffe di me quelli che mi vedono, storcono le labbra, scuotono il capo: "Si rivolga al Signore; lui lo liberi, lo porti in salvo, se davvero lo ama"»). Dopo queste precisazioni, diviene significativo notare che il grido dell'abbandono che apre il salmo, in Marco chiude la serie di riferimenti ad esso. Per cui, afferma Rossé, non si può pensare che il proposito di Gesù, o più realisticamente dell'evangelista, fosse quello di richiamare lo stesso schema del salmo con l'intenzione di evocare l'idea di voler alla fine lodare Dio; infatti, come si è mostrato, l'evangelista segue i contenuti proposti nel salmo con un ordine inverso rispetto a quello proposto dal salmo stesso. Alla luce di ciò si deve concludere che il «perché?» di Gesù è e deve rimanere una domanda senza immediata risposta.⁶

Una delle conseguenze che si trae dall'interpretazione di Rossé è che l'allusione a Sal 22,19 è utilizzata in Mc 15,24 per sottolineare che la croce non è segno di maledizione, ma fa parte di un disegno divino perfettamente incastonato nella storia della salvezza, permettendo a Gesù di conformare la sua immagine a quella del giusto sofferente,⁷ come testimoniato anche dallo schernimento da parte degli astanti (vv. 29-30).

Questa nuova «teologia del martirio», nella quale si legge la persecuzione non *benché* giusto, ma *in quanto* giusto, mostra che la fede di Cristo è rafforzata e la vittima, pur colta da sentimento di abbandono, diventa segno dell'elezione divina. Così, la citazione di Sal 22,2, l'unica parola del Figlio in croce, centrale in tutto il brano, si fa testimonianza della figliolanza divina del Cristo.⁸

È sempre forte la tentazione di separare la compassione suscitata dalla sofferenza, che trova in noi empatica vicinanza, dalla teologia, ma i vangeli ci chiamano ad avere una visione unitaria di esperienza ed elaborazione teologica.⁹ Essa mostrerà che spesso fermarsi alla pietà che suscita il Cristo morto in croce non ci permette di guardare oltre, al significato di tale morte, poiché la compassione non coincide perfettamente con la fede. Infatti, l'intervento divino non ha uno scopo consolatorio, ma Dio interviene nella morte, intesa non solo come perdita della vita, ma anche come lontananza da Dio: qui si inserisce la dinamica

⁶ Cf. G. Rossé, *Maledetto l'appeso al legno. Lo scandalo della croce in Paolo e in Marco*, Città Nuova, Roma 2006, 86.

⁷ Cf. *ivi*, 32.

⁸ Cf. *ivi*, 76-78.

⁹ La concordanza di esperienza e teologia verrà messa in luce in modo straordinario nel vissuto concreto e nella riflessione teologica che sarà presentata nelle pagine successive.

creativa del Padre, facendo del grido di Gesù un «anelito della presenza stessa di Dio».¹⁰

1.2. Il rapporto tra biografia e teologia nell'ottica dell'esemplare abbandono del Figlio

Prima di approfondire gli aspetti più specifici legati alla spiritualità e alla lettura teologica del grido di abbandono, sembra però opportuno puntualizzare quanto il rapporto tra biografia e teologia sia foriero di un'illuminante reciprocità, tanto da marcare una svolta negli studi teologici stessi. Di notevole interesse sono, a tal proposito, le parole di Elmar Salmann:

Tra svolte, incontri e letture, vita e biografia diventano lentamente (e a volte in un momento repentino, illuminante e trasformatore) parabole l'una per e dell'altra, si inverano ed elevano/rilevano insieme e si configurano e trasfigurano a vicenda. [...] Raccontando parabole, entrando nel gioco della similitudine, la biografia e la teologia si convertono a quel Dio che si fa trasformazione e trasfigurazione in vita della compresenza della sua struttura trinitaria e teandrica. Una teologia cristiana, degna di questo nome, si muoverà commossa da quel mistero parabolico, tra queste sponde e dinamiche che la preserveranno dalla sterilità ed autoreferenzialità. E, da parte sua, la vita vi rimarrà illuminata, troverà la sua anima e linfa vitale.¹¹

Potrebbe sembrare banale precisare che la rivelazione di Dio trovi la sua forma piena in Gesù Cristo ed è a lui che bisogna guardare per attingere alla forma più pura di verità, ma è altresì importante sottolineare la reciprocità che intercorre tra l'esperienza che l'uomo fa del Cristo, l'esperienza spirituale e la centralità che il vangelo ha e deve avere nella fede di ciascun uomo.¹²

Vincenzo Di Pilato, a proposito del rapporto tra fede ed esperienza offre un contributo particolarmente interessante, poiché, facendo riferimento alla sua personale esperienza, ci dà l'occasione di analizzare l'argomento dal punto di vista dell'abbandono:

¹⁰ Rossé, *Maledetto l'appeso al legno*, 91.

¹¹ E. SALMANN, «Biografia e teologia: due parabole dell'Infinito», in *Rivista di Scienze Religiose* 26(2012), 3-5, qui 5. Il contributo di Salmann introduce un *focus* curato da J.P. Lieggi e V. Viva e dedicato interamente a «Pensare teologicamente: tra teologia e biografia», con contributi di V. Di Pilato, G. Meiattini, G. De Candia, S. Mele, V. Mignozzi, P. Zuppa e F. Zaccaria.

¹² Cf. V. DI PILATO, «“Non nascuntur theologi”. Vivere e pensare cristianamente», in *Rivista di Scienze Religiose* 26(2012), 7-26, qui 23.

La fede nasce e si sviluppa, quindi, in un rapporto interpersonale storico, all'interno del quale si sperimenta che la comprensione di Dio cresce proporzionalmente all'amore concreto verso Lui e il prossimo. È rivivere «sino alla fine» la dedizione di Sé del Cristo crocifisso che «salva» la propria identità umano-divina «perdendola» (cf. Mc 8,35), cioè *abbandonandosi totalmente e liberamente* al Padre. Libertà e Verità risultano così inscindibilmente legate nell'atto di fede che ogni discepolo è chiamato a compiere in virtù della grazia battesimale, la quale introduce l'uomo in questo mistero di morte e risurrezione. [...] Gesù crocifisso e «abbandonato» si rivela dunque l'Uomo che esemplarmente «Se totum libere Deo [Patri] committit». Egli qui esprime una *dinamica* audace della vita trinitaria in cui gli uomini possono riscoprire la chance di una reale comunione con Dio e tra loro. Una dinamica fatta di *abbandono totale* al Padre in cui nulla più di se stessi [...] sostiene questa fiducia; e la «sete» dello Spirito (cf. Gv 4,10; 19,28) non viene più letta come sinonimo di assenza ma di *dono totale* all'umanità. Non è forse questo il «luogo» salvifico, dove è possibile attingere la grazia che «porta a compimento» la fede (Eb 12,2)? Questa dimensione della fede «di» Gesù nei confronti del Padre è racchiusa nell'unico evento dell'Incarnazione del Verbo che nella sua *kenosi* (cf. Fil 2,7) ci ha permesso, nello Spirito, di partecipare alla stessa relazione che egli ha da sempre con l'Abbà.¹³

Ciò mostra come questi silenzi abbiano profondissimi significati che urlano risposte agli uomini di ogni tempo. Báez lo spiega efficacemente con pagine ricchissime e commoventi:

Con quel misterioso silenzio, il Giudice supremo non fa giustizia all'innocente condannato a morte. Il Padre, tacendo, rinuncia a salvare suo Figlio, pur di non dichiarare colpevoli coloro che lo hanno condannato. Col suo silenzio, Dio esprime il senso più profondo della sua giustizia, che si rivela quale misericordia, perdono e salvezza nei confronti degli uomini. [...] Il silenzio di Dio nella morte di Gesù, rivela piuttosto quanto l'amore di Dio sia infinitamente più grande e più forte della violenza, dell'ingiustizia e del peccato degli uomini. [...] All'esodo del divino Silenzio che esce da se stesso, corrisponde l'esodo dell'uomo che esce da se stesso, in apertura al Mistero che si rivela nella Parola e in adorazione del Dio rivelato nel nascondimento e nascosto nella rivelazione.¹⁴

¹³ *Ivi*, 25-26.

¹⁴ S.J. BÁEZ, *Quando tutto tace. Il silenzio nella Bibbia*, Cittadella, Assisi 2007, 219-220. Immediato è il riferimento al versetto del Cantico che recita «Forte come la morte è l'amore» (8,6), che sembra sconfessare questa auspicata vittoria dell'amore sulla morte. In realtà, il versetto del Cantico, preso nel suo contesto redazionale, ci mostra una dinamica ben più ricca di una semplice lotta tra *eros* e *thanatos*, poiché l'amore è ciò che si raggiunge alla fine delle tribolazioni, è il premio per chi, tenacemente, ha saputo attraversare i deserti del dubbio, le aridità della sofferenza, le lacerazioni del dolore, è

Un incontro, dunque, che nasce nella preghiera, nell'adorazione, nel porsi di fronte a Gesù con un profondissimo atto di fede, per cui, si potrebbe dire, a proposito del fecondo rapporto tra preghiera (come forma di esperienza e, dunque, di vita) con la teologia (intesa come studio), sulla scorta di quanto affermato da Giulio Meiattini, che «la preghiera [...] non [deve essere] considerata semplicemente un tema della teologia, ma come atto che struttura lo stesso suo metodo e il suo statuto epistemologico».¹⁵

In questa direzione si esprime anche Giovanni Moioli, il quale sottolinea lo strettissimo rapporto tra *fides qua* e *fides quae*, che fonde la soggettività del personale modo di credere con la oggettività della rivelazione¹⁶ e chiama «uomo della speranza» colui che rinuncia all'aggressività che nasce dall'imposizione della propria personale progettualità al di sopra di quella di Dio e scrive:

Nella storia della spiritualità cristiana vi sono state false interpretazioni della speranza, manifestatesi come rifiuti o condanne del desiderio, anche del desiderio di Dio. La prospettiva proposta non è, evidentemente, in questo senso, ma nel senso di elaborare il proprio progetto in relazione al progetto di Dio. A differenza dell'uomo che aggredisce, l'uomo della speranza è un uomo abbandonato che impara a dire: «sono solo un uomo».¹⁷

In tal caso, l'urlo di abbandono che Gesù pronuncia sulla croce potrebbe diventare, sulla bocca dell'uomo contemporaneo, una richiesta del perché Dio abbia creato l'uomo tale che debba abbandonarsi alla sua volontà che fa spesso attraversare il dolore. Tuttavia, sono proprio la preghiera e la storia riletta in Cristo a donare una prospettiva di speranza.

la vita per chi ha saputo bere fino in fondo il calice amaro della morte, attraversando le sue vie interamente e fino in fondo, alimentato dalla speranza teologale nella risurrezione. Il libro del Cantico, che racconta di due amanti, probabilmente ragazzini, che si inseguono e si perdono continuamente, proprio nei suoi ultimi passaggi afferma che la bellezza nella vita, nell'amore e nella fede sta nella dinamicità dell'amore, la forza che spinge a non fermarsi, persino nella morte. Esattamente come accade tra il fedele e Dio che si cercano e si perdono innumerevoli volte, nella certezza di ritrovarsi, oltre la morte, nella risurrezione.

¹⁵ G. MEIATTINI, «Un monaco alle prese con la teologia», in *Rivista di Scienze Religiose* 26(2012), 27-42, qui 38.

¹⁶ Cf. G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Glossa, Milano 2014, 54-55.

¹⁷ *Ivi*, 26.

Fatte queste premesse, si guarderà ora a come spiritualità e teologia si siano incontrate nel vissuto biografico e teologico di Adrienne von Speyr e Hans Urs von Balthasar e di Chiara Lubich e Piero Coda.

Per entrambe le coppie, ci si soffermerà sui contenuti sia spirituali che teologici che sono scaturiti da questi incontri fecondi.

2. Adrienne von Speyr e Hans Urs von Balthasar

2.1. Un intreccio di vite

È arricchente riscontrare, nelle biografie di Adrienne von Speyr e Hans Urs von Balthasar,¹⁸ la presenza di numerose esperienze di silenzio e di abbandono, che hanno caricato di enorme significato la spiritualità, la teologia e la produzione letteraria dei due.

Per quanto riguarda la Speyr, si può far riferimento al difficile rapporto con la madre, che portava le due donne spesso allo scontro, e che vide Adrienne dimenticata e abbandonata in ospedale, durante i suoi lunghi periodi di malattia, facendola sentire sempre una figlia indesiderata. Il conflitto si acuì a causa della proibizione di studiare medicina e, al momento della sua conversione, dal completo abbandono da parte della sua famiglia. Più avanti negli anni, la prematura vedovanza la portò molto vicina al suicidio. Dopo la morte del marito le divenne sempre più difficile recitare il Padre nostro, soprattutto per la presenza nella preghiera della richiesta di affidarsi alla volontà del Padre; tuttavia il desiderio di conversione al cristianesimo rimaneva saldo in lei, tanto che fu subito illuminata dalla spiegazione che della domanda contenuta nel *Pater* le diede von Balthasar, al loro primo incontro.

La piena partecipazione della dottoressa von Speyr alle sofferenze dei malati, la portò, a pochi mesi dalla sua conversione, nel 1941, a vivere misticamente la sofferenza dei dolori di Gesù, fino al punto di sentire in maniera così forte la pressione della corona di spine che si meravigliava nel vedere che il sangue non scorreva sulla sua fronte. Queste passioni la porteranno a vivere l'esperienza del Sabato santo, che particolare importanza rivestirà nella teologia balthasariana della discesa agli inferi e sulla quale ci si soffermerà più avanti in questo paragrafo.

Hans Urs von Balthasar, da parte sua, dedicò la sua vita allo studio, laureandosi dapprima in letteratura, ma rimanendo sempre interessato

¹⁸ Per i dati relativi alla biografia di Adrienne von Speyr e di Hans Urs von Balthasar si rimanda a VON BALTHASAR, «La vita, la missione teologica e l'opera di Adrienne von Speyr», 11-30; e M. PARADISO, *Il blu e il giallo. Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr: un'avventura spirituale*, Effatà, Cantalupa 2009, 42-80.

anche alla teologia, fino alla decisione di entrare nella Compagnia di Gesù, nel 1929.

Profondamente interessato alla patristica greca e latina, alla filosofia hegeliana, al pensiero del teologo protestante e amico Karl Barth, presto si rese conto che il suo percorso di studio e di approfondimento era stato propedeutico alla comprensione dell'esperienza di Adrienne e della ricchezza della sua intelligenza teologica, per poter sublimare questa nella sua stessa ricerca.

Un altro tassello fondamentale che, non solo caratterizzò l'esperienza di fede di Balthasar, ma contribuì a unirlo particolarmente ad Adrienne von Speyr, sono gli esercizi ignaziani, che egli sintetizzava attorno a tre concetti: la scelta/chiamata da parte di Dio, per amore, alla quale risponde Gesù, facendosi modello di obbedienza, nello Spirito Santo che è amore che comunica la volontà del Padre al Figlio all'interno della Chiesa, chiamata a vivere di tale amore; l'indifferenza e la passività del fedele, che però resta attivo e attento alla voce di Dio e pronto all'azione da lui richiesta;¹⁹ l'obbedienza, nell'imitazione di Cristo e di Maria, nell'intenzione di servire la sposa del Signore, la Chiesa, come essa stessa obbedisce al suo Sposo.

Lo spirito di obbedienza che animava von Balthasar nella sua vita di presbitero e in particolare come gesuita fu messo a dura prova nel 1950, quando, messo di fronte alla necessità di dover scegliere tra continuare a prendersi cura della dottoressa von Speyr o pronunciare i voti solenni interrompendo la relazione con Adrienne, decise di lasciare la Compagnia di Gesù. Nonostante la difficoltà di trovare un vescovo e una diocesi che lo accogliessero, pur essendo senza un alloggio e alcun mezzo di sostentamento fino al 1956, egli rimase sempre profondamente convinto che ciò che stava vivendo era la risposta della sua vocazione religiosa alla chiamata di Dio.

2.2. La riflessione sul sacerdozio, come emblema dell'abbandono, nel pensiero di Adrienne von Speyr

Adrienne von Speyr, donna indipendente e forte, di raffinata intelligenza, affrontò – come si è detto – situazioni molto dure nella sua vita,

¹⁹ Mirabili a tal proposito, le riflessioni di Balthasar sull'*analogia libertatis*, che confronta la libertà umana e quella di Dio, focalizzando l'attenzione sulla dinamica elettiva, secondo cui l'uomo sceglie ciò che Dio stesso dona a lui di scegliere, compiendo in modo volontario insieme a Dio quella particolare elezione che Dio stesso compie per la sua eterna libertà (cf. PARADISO, *Il blu e il giallo*, 64).

che la portarono a riconoscere con facilità le difficoltà della vita degli altri e a farsene prossima. Dalla sua vita e dalla sua esperienza mistica, che la portò a vivere i dolori del Cristo in croce e la sua discesa agli inferi, nacquero memorabili scritti.

Tra queste opere, il breve testo *Parole della croce e sacramenti* dona una così meravigliosa e poetica riflessione sul grido dell'Abbandonato, che la sua bellezza ci espone alla tentazione di riportarlo per intero.

È particolarmente arricchente, infatti, farsi trasportare dall'interpretazione della mistica svizzera, per la quale ogni parola pronunciata da Gesù sulla croce è mossa da un significato terreno, che però deve essere illuminato e completato da un significato celeste: solo in questo modo la parola diventa cura delle anime.²⁰

Così, è possibile ritrovare il senso della missione di Gesù, il quale non si rivolge più al Padre, ma più «semplicemente» a Dio,²¹ proprio nella cura della salvezza dell'uomo.

Si potrebbe scorgere, nella riflessione sull'obbedienza e umanità che ci offre la Speyr, un richiamo alla duplice natura del Cristo, la quale sembra rimandare alla bi-dimensionalità della sua missione che si articola sul piano divino dell'obbedienza e su quello umano dell'abbandono. Ciò trasforma il Padre nel Dio dell'uomo e di Gesù-uomo, più distante, ma che rimane comunque unica certezza, per fede, dopo l'abbandono da parte del Padre.

Così, la prima parola del grido è indicativa dell'incomprensibilità dell'abbandono; tuttavia, sottolinea la Speyr, il «perché?» non cade nel vuoto di un'assenza, ma deve essere raccolto dalla nascente Chiesa, avente il compito di farlo fruttificare in se stessa, nonostante l'unico in grado di rispondere all'urlo del «non poterne più»²² sia solo Dio.

Ed ecco che la missione del Figlio diventa missione della Chiesa, «il perché del Figlio diventa il perché di ciascuna missione cristiana»²³ e il missionario della Chiesa è innanzitutto il sacerdote, che si appropria del «perché?» di Gesù.

[Ciò avviene] quando nella sua opera non riunisce più le due estremità del cielo e della terra, quando non scopre più la sua via, quando la sua debolezza diventa troppo grande e il peccato del mondo troppo potente, cosicché nessun mezzo vale più per fronteggiarlo e null'altro resta che il suo dovere, divenuto privo di senso e impotente. Vana è tutta la sua attività, invano egli si è fatto consacrare,

²⁰ Cf. A. VON SPEYR, *Parole della croce e sacramenti. Meditazioni teologiche*, Morcelliana, Brescia 1976, 40.

²¹ Cf. *ivi*, 41.

²² *Ivi*.

²³ *Ivi*.

invano ha dedicato ogni sua forza alla Chiesa, invano ha messo in gioco e consumato la sua vita. Non ne è venuto alcun frutto e la rinuncia è troppo grande per poterla più a lungo sopportare. La gioia e la certezza dei primi anni sono passate.

Ma non occorre più che il sacerdote nella sua notte e san Giovanni della Croce annunzino pubblicamente di essere stati abbandonati, perché in vece loro lo fa il Figlio sulla croce. Egli porta non soltanto ogni peccato, porta anche la mercede del peccato, l'abbandono subito da coloro che lo seguono. Il grido del Figlio è una predizione, una anticipazione, una sopportazione in anticipo di tutto ciò che capiterà a loro: ai suoi, a coloro che veramente gli appartengono, che hanno seriamente affrontato il rischio della sequela, che ebbero volontà di dedizione ed ora, d'un tratto, stanno di fronte al *nulla* perché il nulla hanno scelto per amore verso gli uomini, perché per sé non vollero sicurezza e seguito umano, ma la pura spoglia volontà di Dio.²⁴

Sono dunque i sacerdoti i primi destinatari del silenzio divino, coloro che di fronte al nulla ereditano il grido del Figlio e, figli anch'essi, realizzano la predizione. Adrienne von Speyr sottolinea che la mediazione tra i due soggetti di questa comunicazione interrotta non può essere affidata alla sola preghiera del singolo, ma diventa essa stessa missione della Chiesa.

Cielo e terra nella loro profonda diversità, nel loro opporsi in potenza e impotenza assistono alla domanda del Cristo come punto in cui si dispiega la più alta fecondità della parola, la quale trova senso nella risurrezione del Figlio e affida alla Chiesa il compito di effondere ancora la grazia del Figlio morente.²⁵

È infatti la grazia sacramentale il mezzo attraverso il quale la Chiesa potrà accogliere fruttuosamente le parole di Gesù in croce; «il Figlio infatti nella parola proferita dalla croce tanto scomparire, che solo il Padre può disporne»,²⁶ solo il Padre può affidare alla Chiesa il compito di esserne dimora feconda.

Sembra di scorgere, nella riflessione della Speyr, un'occasione di riferimento alla dimensione trinitaria di Dio, il facente spazio all'altro, per cui il Figlio scompare nel Padre, il quale, a sua volta, riconosce la sua sposa, la Chiesa, come colei che per mezzo dei sacramenti ha il compito di dare una risposta ai «perché?», cosicché ogni sacramento amministrato dal Figlio, per mezzo dello Spirito, sia opera del Padre.

²⁴ *Ivi*, 42.

²⁵ Cf. *ivi*, 43-44.

²⁶ *Ivi*, 44.

2.3. L'abbandono come apice della *kenosi* trinitaria e la teologia dell'imitazione di Balthasar

Uno studio di Strukelj riporta alcune parole di Balthasar a proposito del legame tra la sua opera e quella di Adrienne von Speyr: «La sua e la mia opera non possono essere separate, né dal punto di vista psicologico, né da quello filologico; sono due metà di un tutto che al suo centro ha un unico fondamento».²⁷

L'abbandono, tema caratterizzante l'esperienza dolorosa e mistica di Adrienne, ripreso dal teologo e amico, può essere interpretato secondo due direzioni, di cui una è l'abbandono di Dio da parte degli uomini, come per esempio gli atei o coloro che dopo una grande sofferenza si chiedono «si Deus est, unde malum?», alla maniera di Boezio. Di fronte all'abbandono considerato secondo tale accezione, l'esperienza della croce rivela la solidarietà di Gesù con coloro che vivono tale lontananza volontaria, inserendo la possibilità di un rapporto Dio-uomo laddove sembrerebbe impossibile, ovvero nel silenzio di Dio. Infatti, a proposito della discesa agli inferi, il luogo per eccellenza di silenzio e desolazione, Balthasar afferma che la sofferenza di Cristo sulla croce non va incontro tanto a un ricongiungimento col Padre, quanto incontro a una nuova creazione che in quel momento si origina come dal nulla, per cui il centro focale della croce non è più la sofferenza, ma l'offerta: la piaga del Cristo è una porta dalla quale sgorga la nuova creazione, un nuovo mondo che seppur compreso nel primo sgorgare creatore, non potrà più ignorare la sua rinnovata origine da quella piaga, cosicché «ogni forma, nel futuro, si leverà da questo vuoto spalancato, ogni sanità trarrà forza dalla piaga creatrice».²⁸

²⁷ A. STRUKELJ, «Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr. L'unità di due opere», in *Communio* 34(2005)203-204, 27-43, qui 30. Un'altra testimonianza di Balthasar in tal senso si trova nel testo *Il nostro compito*: «Questo libro ha soprattutto uno scopo: impedire che dopo la mia morte si tenti di separare la mia opera da quella di Adrienne von Speyr» (H.U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito. Resoconto e progetto*, Jaca Book, Milano 1991, 15).

²⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Il cuore del mondo*, Morcelliana, Brescia 1964, citato in G. RUGGIERI, «Per un discorso su Dio. Note in margine alla *Teologia dei tre giorni* di Hans Urs von Balthasar», in H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 2003, 8. Ruggieri precisa che qui egli utilizza una propria traduzione del testo balthasariano, seguendo da vicino la traduzione di R. Givort (ed. fr. del 1956). Molto importante, in merito, è la posizione di J. Moltmann, il quale afferma che Gesù arriva a sperimentare, sulla croce, i tormenti dell'inferno, ovvero una estrema vicinanza a Dio padre, ma in una situazione di abbandono. È possibile affermare ciò, per il teologo protestante, partendo dal fatto che la citazione del Sal 22 dev'essere letta con le dovute differenze rispetto al contesto veterotestamentario; infatti, se l'angoscia espressa nel salmo è quella del popolo di Israele, che vede vacillare la sua alleanza con Dio, quella di Gesù è giustificata

Ecco che la presenza di Dio raggiunge tutte le situazioni di opacità, di effettiva separazione del mondo da Dio. Balthasar va oltre e arriva ad affermare che è proprio nell'inferno vissuto da Cristo in croce che Gesù realizza la più estrema e semplice realtà dell'amore dal quale scaturisce una gioia altrettanto pura e immensa, ma che non possiamo saggiare come psicologica e sperimentale, contingente o accidentale, in quanto è ontologica, essenziale, fondante l'essere. In questo senso, anche l'uomo è chiamato a vivere il proprio dolore nell'amore, anche se il sentimento della gioia resta nascosto.²⁹

L'esperienza di Balthasar si ricongiunge proprio su questo nodo alla mistica di Adrienne e in tale mescolanza di pensieri e riflessioni emerge fortemente quanto la mistica diventi il luogo dal quale scaturisce il pensiero teologico, potendo affermare che è Cristo a dare forma a ciò che è senza forma e che è perso nell'abisso dell'abbandono e della desolazione. Il Padre, dunque, arriva a rinunciare a essere Dio solo per se stesso, afferma Balthasar, lasciando andare il suo essere divino, nell'amore, fondando addirittura un a-teismo divino, da non confondere con quello intramondano.³⁰ O, afferma in altro modo Balthasar, si può riconoscere in questo il percorso che la seconda persona della trinità compie passando dalla condizione di Logos-Parola, a quella di non-Parola, annientata sulla croce e nel silenzio della morte, per giungere a super-Parola di Dio all'uomo, rendendo evidente sulla croce l'amore di Dio per l'umanità per mezzo della morte del Figlio e della donazione dello Spirito Santo.³¹

A questo primo motivo, si connette perfettamente l'altra direzione dell'abbandono di Gesù in croce, che è quella considerata da Baltha-

dal rapporto tra Padre e Figlio, molto più intimo e immediato. Moltmann prosegue la sua analisi asserendo che, alla luce di ciò, si può affermare che la ragione teologica della morte di Gesù sia l'abbandono da parte del Padre e che se si vuol prendere seriamente l'abbandono, questo pone in discussione la divinità di Dio stesso. Infatti, l'urlo potrebbe essere letto non solo come un «perché *mi* hai abbandonato?», ma anche come un «perché *ti* hai abbandonato?», ponendo Dio contro Dio, nella sua *stasis*. La risposta, chiaramente, sta nella risurrezione e nella fede escatologica, che va tutta letta alla luce dell'abbandono (cf. J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973, 172-182).

²⁹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Jaca Book, 1991, 110, citato in P. DE LUCIA, «La gioia della croce in von Balthasar», in *Asprenas* 56(2009), 243-264, qui 246-249. Anche qui, facile è il collegamento con il versetto del Cantico che ci ricorda che forte come la morte è l'amore (Ct 8,6).

³⁰ Cf. RUGGIERI, «Per un discorso su Dio», 15.

³¹ Cf. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Queriniana, Brescia 1997, 477-478.

sar e Speyr come espressione di quell'ulteriore *kenosi*³² che permette la totale dedizione del Figlio al Padre e di ogni persona divina all'altra.³³ La *kenosi*, infatti, ci mostra un Dio

che non è in primo luogo «potenza assoluta», ma «amore» assoluto e la cui sovranità non si manifesta nel tener per sé ciò che gli appartiene, ma nell'abbandonarlo. La potenza divina è così costituita che può gestire in se stessa la possibilità di un autoannichilimento, qual è quello dell'incarnazione e della croce, e sostenere questo annichilimento fino alla fine.³⁴

Questo Dio è totalmente capace di donarsi ai figli nel Figlio, in un abbraccio d'amore e di misericordioso perdono che avvolge, aderendo alla natura umana nella maniera più totale e assoluta.

Posto che la *kenosi* è un evento trinitario, si può arrivare a introdurre nella trinità il grande dolore causato dal peccato, nella persona di Cristo che, nelle sue due nature, si unisce sia con tutti gli uomini, sia con il Padre e lo Spirito,³⁵ per cui anche l'abbandono in croce può essere interpretato come evento trinitario.

In realtà, avvalorando il pensiero di Bulgakov, Balthasar afferma che la *kenosi* è espressione delle relazioni di altruismo intratrinitarie, per cui nella creazione era già messa in conto la *kenosi*, poiché Dio da sempre ha assunto la responsabilità della sua riuscita nonostante la libertà e il peccato dell'uomo, per cui non si può scindere la volontà di una *kenosi* redentrice, nella croce.

L'evento trinitario, dunque, è evidente nella dinamica kenotica: Balthasar concorda con Bulgakov nel sostenere che il Padre è colui che invia e abbandona, e lo Spirito è colui che unisce, ma per mezzo della separazione e dell'assenza.³⁶ Un interessante contributo in merito giunge dal teologo metodista D. Lyle Dabney, secondo cui, sulla croce, lo Spirito penetra le profondità della sofferenza mortale in Dio, poiché il ruolo dello Spirito non può essere soltanto di

³² Per von Balthasar, il movimento di Dio verso l'uomo si articola in tre momenti di *kenosi*, una prima *kenosi*, detta appunto primordiale (*Ur-kenose*) che si sostanzia nella dinamica intratrinitaria, per cui il Padre genera il Figlio a lui consustanziale, per mezzo dello Spirito Santo; una seconda *kenosi*, evidente nella creazione di creature libere con le quali Dio stipula l'alleanza; la terza *kenosi*, quella di Cristo incarnato, crocifisso, morto e risorto (cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, 4: *L'Azione*, Jaca Book, Milano 1986, 303 e *Teodrammatica*, 5: *L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986, 73-78).

³³ Cf. PARADISO, *Il blu e il giallo*, 113.

³⁴ VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, 40.

³⁵ Cf. PARADISO, *Il blu e il giallo*, 121.

³⁶ Cf. S. BULGAKOV, *Du verbe incarné. Agnus Dei*, Montaigne, Paris 1943, 306, citato in VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, 46.

portare in alto il fumo di un'offerta, restando estraneo alla sofferenza, bensì in un autoannientamento profondamente dolente nel caos della morte del Figlio. E questo perché, *nell'avvenimento di Dio sulla croce, lo Spirito Santo si configura proprio come la presenza di Dio presso il Figlio nell'assenza del Padre, come la presenza del Dio vivente nella morte del Figlio del Padre*.³⁷

Tornando al pensiero di Balthasar, si deve affermare, inoltre, che l'obbedienza di Cristo al Padre non è da intendere solo in virtù di ciò che il Padre ha voluto che egli divenisse, ma in virtù di ciò che il Figlio ha desiderato divenire, abbassandosi e annientandosi e, quindi, abbandonando la sua forma divina e obbedendo alla persona del Padre, e non a un destino anonimo.³⁸ E questo è vero al punto che

se il Figlio nell'abbandono grida verso il Padre, si deve allora avverare qualcosa anche nel Padre. L'amore è un mistero molto più profondo di questo presunto perenne rimanere uguali a sé [...]. L'assoluta inalterabilità di Dio è a un tempo vera e assurda [...]. Nel cuore dell'inalterabilità ha incomprendibilmente posto l'alterabilità [...] Bisognerebbe dire: di fronte ad ogni alterabilità della creazione c'è in Dio da sempre una super-alterabilità.³⁹

Pertanto, si può affermare che la relazione che Dio ha col mondo, a partire dalla creazione, si rende evidente nel mistero dell'incarnazione, in quanto se da una parte Dio non ha un bisogno necessario della creazione e degli uomini, dall'altra

Dio riceve dal mondo «un dono aggiuntivo che il Padre fa al Figlio, ma alla pari il Figlio al Padre, e lo Spirito ad entrambi, un dono perché il mondo, in forza dell'azione distinta di ognuna delle tre Persone, acquista intima parte allo scambio della vita intradivina e perciò restituisce a Dio quanto di divino ha avuto da Dio, unitamente al dono della propria creazione pure come dono divino». È il grande mistero dell'inclusione del mondo creato nell'amore trinitario, un mistero da sempre presente nel dialogo tra le Persone divine. «Il

³⁷ D.L. DABNEY, *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, diss., Neukirchen-Vluyn 1997, 155-156. Si può leggere una puntuale presentazione del pensiero di Dabney in P. BUA, *La kenosi dello Spirito Santo. Un percorso nella teologia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2015, 530-571 (il testo di Dabney citato è ripreso da Bua a p. 563).

³⁸ Cf. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, 84-85.

³⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Teologica II. Verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1990, 309. A tal proposito, un approfondimento del pensiero di Balthasar si può leggere nelle pagine di *Teologia dei tre giorni*, in particolare a p. 38, in cui egli analizza attentamente la questione della immutabilità di Dio nel pensiero di Ilario di Poitiers.

mondo è avvolto nella relazione di amore tra il Figlio e lo Spirito ed ha parte all'amore trinitario».⁴⁰

Ecco che ci si ricollega facilmente alla prima delle due direzioni dell'abbandono esaminate, quella dell'abbandono di Dio da parte degli uomini, evidenziando che attraverso la riflessione balthasariana sul senso della sofferenza nella storia della salvezza, salvezza che affonda le sue origini nella creazione, è possibile aprire lo sguardo al senso della sofferenza dell'uomo.

Cristo non poteva esigere nessuna sofferenza che superasse la propria, per cui le prove dell'abbandono da parte di Dio nell'antica e nuova alleanza hanno senso solo se interpretate cristologicamente, e non certo in riferimento al servo sofferente del Sal 22.⁴¹ L'abbandono va letto nell'ottica del Figlio che conosce intimamente il Padre, tanto da essere perfettamente consapevole del suo amore, della sua vicinanza e del significato della vita nel Padre, per cui nessuna esperienza umana sarà mai avvicinabile a quella del Cristo che muore in croce, per cui nemmeno l'esperienza della notte mistica può avvicinarsi a tanto.⁴²

La rilettura di tutta l'esperienza umana in chiave cristologica diventa a questo punto fondamentale per affrontare ogni tipo di dolore e abbandono, poiché

diventare cristiani significa pervenire alla croce. Se questa legge (come *forma Christi*: Gal 4,19) comincia a produrre i suoi effetti nei cristiani, allora si ha come conseguenza necessaria che «non sono io che soffro, ma Cristo soffre in me», Cristo che ha fatto di me un organo della *sua* redenzione. [...] L'apriorità e l'oggettività di questo essere concrocifissi nella fede viene confermata dalla legge, presupposta a sua volta da ogni esperienza di sofferenza soggettiva e implicita nei sacramenti del battesimo (Rm 6,3-11) e dell'eucarestia (1Cor 11,26), secondo la quale il cristiano deve orientare tutta la sua soggettività. Che per lui sia stato lasciato libero e riservato uno spazio sulla croce, Paolo lo esprime paradossalmente così: «Completo nella mia carne, ciò che manca alle sofferenze di Cristo per il suo corpo, che è la chiesa».⁴³

⁴⁰ PARADISO, *Il blu e il giallo*, 115. Le citazioni nel testo sono tratte da VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V, 441 e 432.

⁴¹ Cf. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, 114-115. Dello stesso parere è anche Moltmann che sostiene che, benché il grido di Gesù e il Sal 22 abbiano la stessa formulazione, non sia identico il contenuto, per cui è il salmo a dover essere interpretato in chiave cristologica, non l'urlo in chiave salmica (cf. MOLTMAN, *Il Dio crocifisso*, 177).

⁴² Cf. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, 79.

⁴³ *Ivi*, 125.

Balthasar sottolinea che la Chiesa, la comunità, gli uomini sono stati salvati da Cristo in un modo che non permette di pensare alternative, poiché la morte di croce, la sofferenza della notte oscura del Cristo sono eventi assolutamente irripetibili, dato che solo il Figlio di Dio, incarnato, poteva assolvere a questo compito.⁴⁴

Per mezzo di questa asserzione, è possibile far riferimento a uno dei nodi centrali della teologia di Balthasar, ovvero il concetto di analogia, poiché egli, di fronte al postulato del Lateranense IV, secondo cui tra creatore e creatura esiste una somiglianza che però non può prescindere da una dissomiglianza ancora maggiore, afferma che è proprio nell'enorme e incolmabile distanza tra Dio e l'uomo che bisogna situare la presenza divina ai fini redentivi.

Infatti, se con l'incarnazione e la morte in croce, Dio si fa uomo e vicino agli uomini nella loro umanità, prendendola su di sé, è nella discesa agli inferi, il Sabato santo, che Dio si fa presente nei luoghi dove l'uomo ha abbandonato Dio, il quale dona a ciò che non ha forma la sua «sovra-forma» (*Über-Gestalt*). Afferma al riguardo Ruggieri:

nessun luogo, condizione, esperienza dell'uomo è quindi irrimediabilmente estraneo a Dio, ma può trovare una sua analogia, nella misura in cui è investito della «forma» cristiana. Da qui il grande rilievo dato da Balthasar alla teologia dell'«imitazione», giacché la vita cristiana consiste nel partecipare alla forma di Cristo.⁴⁵

3. Chiara Lubich e Piero Coda

3.1. Un incontro fecondo

La vicenda umana di Chiara Lubich⁴⁶ è caratterizzata da una costante ricerca della verità, che la portò a studiare filosofia e a dedicarsi alla cura dei poveri e dei più bisognosi della sua città. La sua vita fu scossa il 13 maggio 1944, quando Trento fu devastata da un violento bombardamento, che costrinse i suoi familiari a trasferirsi in montagna, mentre lei decise di rimanere in città per continuare a dedicarsi al suo progetto, alla sua «divina avventura». Nella condivisione totale con i poveri, il piccolo gruppo che si unì a Chiara sperimentò le promesse

⁴⁴ Cf. *ivi*, 127-128.

⁴⁵ RUGGIERI, *Per un discorso su Dio*, 18.

⁴⁶ Per i riferimenti biografici di Chiara Lubich sono stati utilizzati i contributi anonimi tratti da: http://www.nonsolobiografie.it/biografia_chiara_lubich.html e http://www.nonsolobiografie.it/biografia_chiara_lubich-numero2.html (accesso: 29 aprile 2018).

evangeliche «date e vi sarà dato», «chiedete e otterrete», nella prospettiva di Gv 17,21 («che tutti siano uno»), che Chiara considerava il testamento di Gesù in cui trovare un motivo di vita, al fine di realizzare l'unità nel mondo. L'abbraccio di Chiara con una donna impazzita dal dolore, per la morte dei suoi quattro figli, a causa dei bombardamenti, le permise di sentirsi chiamata ad abbracciare tutto il dolore dell'umanità.

Il disegno ambizioso che il Signore ha voluto per Chiara fu subito condiviso da Igino Giordani, deputato, scrittore ed ecumenista, che a partire dal 1948 collaborò con Chiara per la fondazione del Movimento e che desiderò particolarmente lo sviluppo anche dei movimenti Famiglie nuove e Umanità nuova, e da Pasquale Foresi, un giovane cattolico, il cui tormento per una profonda ricerca interiore lo spingeva al costante tentativo di coniugare vangelo e vita nella Chiesa, tanto da diventare il primo focolarino sacerdote, ordinato nel 1954. Alla sua collaborazione è dovuta la nascita degli studi teologici nel Movimento, l'avvio della casa editrice Città Nuova e la realizzazione della cittadella di Loppiano, nel 1965, valorizzando al meglio le espressioni ecclesiastiche e laiche all'interno dei Focolarini.

Il 7 dicembre 1943 è la data che segna convenzionalmente gli inizi del Movimento, il quale trovò capillare diffusione dapprima in Italia e, successivamente, a partire dal 1952, anche in Europa, e dal 1959 in tutti i continenti, essendo stato fondato sul principio dell'internazionalità. Merita di essere sottolineato come fu avviato anche lo sviluppo del dialogo interreligioso all'interno del Movimento. Da quel piccolo gruppo, quindi, nacque e si diffuse un movimento di rinnovamento spirituale e sociale chiamato appunto Movimento dei Focolari, organizzazione variegata e caleidoscopica, che coinvolse famiglie, giovani, sacerdoti, religiosi, religiose e vescovi, organizzata in diciotto diramazioni.

Chiara ricevette numerose lauree *honoris causa*, per il suo impegno, in varie discipline (teologia, filosofia, economia, scienze umanitarie e religiose, scienze sociali, comunicazioni sociali) da parte di università sia cattoliche sia promotrici di un pensiero laico, in numerosi Paesi. Accanto a questi riconoscimenti, bisogna annoverare altri importantissimi premi come il Premio Unesco nel 1996 per l'Educazione alla Pace e il Premio Diritti Umani nel 1998, oltre alle cittadinanze onorarie ottenute presso Buenos Aires, Roma e Firenze.

Chiara Lubich è riuscita a dare un grande contributo anche alla teologia grazie al sostegno di molti teologi come K. Hemmerle, G.M. Zanghì, M. Cerini; tra questi merita di essere menzionato soprattutto Piero Coda, che si lega a lei in modo particolare proprio perché dal loro incontro nacque una stretta collaborazione, finalizzata alla fondazione di un progetto educativo dai risvolti molteplici e particolarmente significativi.

Il carisma dell'unità ha generato in Chiara, e negli amici che con lei hanno condiviso questo percorso, il desiderio di fondare un centro di studio, «un inedito e stupendo cenacolo intellettuale»,⁴⁷ che coniugasse l'apporto di diverse discipline e competenze che vanno dalla teologia alla filosofia, dalla politica all'economia. Questo progetto diventò realtà nell'anno accademico 1989-1990 e prese il nome di Scuola Abbà.⁴⁸

Successivamente, la metodologia della Scuola Abbà fu applicata alla formazione di livello universitario, nel progetto della Summer School «Per una cultura dell'unità», tenutasi in Svizzera e poi anche in Italia e in Germania, dal 2001 al 2007, il cui programma di studi era rivolto a giovani universitari delle più svariate Facoltà, Paesi e culture.

Da queste esperienze ha preso vita l'Istituto Universitario Sophia,⁴⁹ alla cui fondazione ha partecipato anche Piero Coda, oltre ad altri numerosi docenti universitari ed esperti in varie discipline (teologia, filosofia, etica, diritto, politologia, economia, sociologia, medicina, psicologia, scienze naturali, matematica, scienze della comunicazione, arte, linguistica e letteratura, ecumenismo e dialogo tra le religioni) perfettamente integrate tra loro, pur conservando ognuna la propria specificità.

Piero Coda ha creduto moltissimo in questo progetto, tanto da abbandonare l'insegnamento nella Pontificia Università Lateranense, dove fino al 2008 è stato anche Vice-Decano, per dedicarsi alla fondazione dell'Istituto Sophia e all'insegnamento in esso, dove dal 2008 è Preside, oltre che docente di Ontologia trinitaria.⁵⁰

La sua testimonianza si potrebbe racchiudere in queste parole, tratte dalla premessa al testo *Evento pasquale*, che esprimono vividamente la forza con cui Chiara Lubich ha segnato profondamente la sua vita e il suo cammino di studio:

Personalmente, la luce che ha destato nella mia vita e poi nella mia riflessione teologica questo sguardo nuovo sul mondo e sulla cultura di oggi, e sul volto del Dio cristiano che siamo chiamati a scoprire e a ridisegnare nella nostra esistenza, sono stati l'esperienza spirituale e il pensiero di Chiara Lubich, cui desidero dedicare questo libro. Senza quest'incontro, il presente lavoro non sarebbe mai nato né potrebbe esser compreso. La fede e l'amore per Gesù crocifisso e abbandonato, in cui «è tutto il paradiso con la Trinità e

⁴⁷ P. CODA, «Prefazione», in V. ARAÚJO ET ALII, *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich. Percorsi interdisciplinari*, Città Nuova, Roma 2012, 7.

⁴⁸ Cf. *ivi*, 5-6.

⁴⁹ Tutte le informazioni relative alla fondazione dell'Istituto Universitario Sophia sono tratte dal sito istituzionale dello stesso, al link <http://www.sophiauniversity.org/it/storia/> (accesso: 12 marzo 2019).

⁵⁰ Cf. P. CODA, *Curriculum vitae*, in <http://www.sophiauniversity.org/it/portfolio/piero-coda/> (accesso: 12 marzo 2019).

tutta la terra con l'Umanità» – come ha scritto Chiara Lubich – sono il movente e la luce nascosta che hanno animato la mia ricerca. Nel corso dei miei studi filosofici e teologici, infatti, mi sono sempre più reso conto che la spiritualità del Movimento dei Focolari risponde in modo limpido e profondo, mi pare, alle esigenze dell'umanità di oggi, così come le coglie e le esprime la teologia contemporanea più attenta ai «segni dei tempi».⁵¹

3.2. La spiritualità dell'unità di Chiara Lubich e le sue implicazioni teologiche

Dai pur essenziali cenni biografici sinora riportati, si può facilmente comprendere che se si dovesse riassumere tutta l'esperienza di Chiara Lubich in due parole, le più appropriate sicuramente sarebbero unità e abbandono, le quali esprimono concetti non separati tra loro, ma fortemente intrecciati e in grado di arricchirsi l'un l'altro.

Quello dell'unità è un concetto che si esprime bene nella spiritualità collettiva o comunitaria che la Lubich da sempre ha sentito come vocazione per realizzare la volontà di Gesù. Unità tra fratelli, unità tra persone che cercano Dio, illuminata dalla stessa volontà di Dio di donare a questi uomini un modo del tutto nuovo di conoscerlo, di amarlo e di stare con lui. Infatti, una delle grandi novità che si ritrova nell'esperienza spirituale di Chiara Lubich sta nel fatto che non è lei da sola e per prima a vivere un'esperienza particolarmente forte che poi, solo in un secondo momento, sentirà il desiderio di estendere ad altri, ma che tale esperienza è vissuta comunitariamente sin dal principio.

Il messaggio nel quale Chiara e le sue compagne vengono coinvolte è che per essere alla sequela di Gesù bisogna vivere in virtù dell'unità con i fratelli, nonostante la difficoltà di riconoscere Gesù nei fratelli. Infatti, scrive:

Solo nell'unità, dove Gesù è in mezzo, avevamo trovato la pienezza di vita. Fuori di essa il vuoto. Ed ecco allora l'antidoto: Lui. Chi stava nel Focolare, ferito per l'abbandono del fratello, comprendeva di essere in uno stato d'animo simile al suo e si sforzava di godere di questo dolore. Non solo, ma vedeva nel fratello un altro Gesù abbandonato da amare.⁵²

⁵¹ P. CODA, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984, 19-20. Il testo a cui fa riferimento l'autore è C. LUBICH, «Non conosco che Cristo e Cristo crocifisso», in *Scritti Spirituali/1*, Roma 1978, 45.

⁵² 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, 49.

Se si pensa alle esperienze mistiche classiche, questo può sembrare un messaggio davvero rivoluzionario, poiché esso costituisce un vero e proprio «cambio di paradigma: dal *castello interiore* al *castello esteriore*».⁵³

Certamente Chiara non rinnega il cammino che la mistica aveva percorso fino a quel momento, ma riesce a leggerlo diversamente. La Lubich, a riguardo dell'esperienza della notte dei sensi e della notte spirituale, scrive:

La nostra spiritualità chiarisce come il vero Gesù abbandonato che amiamo è legatissimo al «*in manus tuas, Domine*». Sono un tutt'uno con l'ascetica e la mistica Gesù crocifisso e Gesù risorto. E qui occorre pensare che Gesù nell'abbandono fa una domanda che esige una risposta: la risurrezione. Nel dolore, infatti, noi vediamo lo sforzo ascetico, nella luce che porta l'abbracciarlo la parte mistica. [...] Vivendo il nostro Ideale, in qualunque notte, si è sempre in questo doppio stato e ciò che lo rende possibile è il nostro rapporto con Gesù abbandonato. Egli è il maestro sia nell'aspetto ascetico che nell'aspetto mistico.⁵⁴

Dopo aver spiegato cosa si intende per notte dei sensi, che tocca l'umanità con malattie e tribolazioni, e notte dello spirito, che provoca sensazione di aridità, oscurità e vuoto, in cui si arriva a pensare quanto Dio sia adirato e distante, Chiara spiega che tale abbandono da parte del Signore non è un castigo, bensì un gesto di amore e del potere divino che ammaestra nella perfezione dell'amore, fino ad arrivare a illuminare con grandissima chiarezza di luce divina il fedele.⁵⁵ È a questo punto che Chiara sottolinea che per notte dei sensi e notte dello spirito, all'interno del carisma dei Focolari, si intende un processo che nasce comunemente, nella volontà di camminare insieme ai fratelli e con Gesù.⁵⁶

La spiritualità della Lubich appare ricalcare dunque quella dei maestri della mistica, ma se ne discosta anche. È possibile individuare l'elemento di novità nella capacità della Lubich di leggere «i segni dei tempi», secondo la necessità rilevata dal concilio Vaticano II, poiché in

⁵³ S. MAZZER, *Li amò sino alla fine. Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014, 382. Su questo si veda anche P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2003, 493.

⁵⁴ C. LUBICH, *Gesù abbandonato*, a cura di H. BLAUMEISER, Città Nuova, Roma 2016, 146. Scrive ancora Chiara Lubich a proposito dell'unità: «Gesù abbandonato è il modello di chi deve fare l'unità con i fratelli. Infatti io non posso entrare in un altro spirito se il mio è ricco. Per amare un altro fratello devo farmi costantemente tanto povero di spirito da non possedere se non amore. E l'amore è vuoto di sé. Gesù abbandonato è il modello perfetto di un povero di spirito: è così povero che non ha nemmeno Dio, per così dire. Non lo sente» (EAD., *Il grido*, 52).

⁵⁵ Cf. EAD., *Gesù abbandonato*, 147-148.

⁵⁶ *Ivi*, 148.

quella che lei stessa individua come «notte culturale», che caratterizza il XX secolo, non è possibile ricercare solo nel proprio intimo il volto di Dio, ma è nell'esperienza collettiva che ciò può accadere.

Il carisma del Movimento dei Focolari fa sì che il Movimento stesso non sia una cellula isolata nel cammino della Chiesa, ma che sia sempre al servizio di questa, in particolare riconoscendo la Chiesa tutta riunita nel papa e, in modo diverso, nel vescovo e nel sacerdote, ma anche riconoscendo che Gesù abbandonato ci ha fatto dono non solo delle strutture ministeriali, ma anche dei sacramenti. Infatti, egli ci riconosce figli nel battesimo, ci invita alla lotta nella cresima, ci purifica nella riconciliazione, ci dona il suo corpo e la sua divinità nell'eucaristia, riecheggia l'abbandono trinitario delle persone divine nell'abbandono di sé nell'unione coniugale, nel matrimonio, ci arricchisce con il dono di uomini capaci di continuare il suo stesso sacerdozio e ci accompagna oltre la morte e la malattia, per mezzo del viatico e dell'unzione degli infermi.⁵⁷

È interessante notare come sia la von Speyr che la Lubich abbiano intessuto la riflessione sulla Chiesa con quella sulle parole di Gesù in croce, trovando come *trait d'union* proprio i sacramenti.

Tale unità viene realizzata dal Movimento anche nel dialogo ecumenico, in quello interreligioso e con il mondo ateo:⁵⁸ l'umanità voluta da Dio non può restare disunita, ma deve guardare nella direzione dell'Abbandonato per ritrovare la sua armonia e la pace, poiché proprio il Cristo è il segreto di tale unione.⁵⁹ Non si può, infatti, non essere concordi con Mazzer, quando afferma che l'unione di tutti gli uomini, al di là di ogni differenza, conduca a comprendere che Dio ci ha pensati per primo e ci ha pensati nel grido di Gesù abbandonato e nel suo silenzio ha pensato se stesso in noi.⁶⁰

Il percorso della riflessione di Chiara Lubich è segnato da alcune parole chiave che, come pietre miliari, delineano il suo itinerario teologico: *kenosi*, trinità e comunione.

Come per von Balthasar e von Speyr, anche per Chiara Lubich l'abbandono di Gesù in croce rimanda con immediatezza al rapporto kenotico tra Padre e Figlio, essendo la croce espressione dell'amore oblativo trinitario.

Infatti, se da un lato la *kenosi* del Figlio implica che Gesù doni la sua vita agli uomini per guarirli dalla divisione di Dio che loro stessi hanno voluto, dall'altro la *kenosi* implica che Gesù abbia assunto tutto il dolore, la sofferenza e la negatività della vita dell'uomo. Questa doppia

⁵⁷ Cf. EAD., *Il grido*, 100-102.

⁵⁸ Cf. *ivi*, 100-106 e EAD., *Gesù abbandonato*, 104-105.

⁵⁹ *Ivi*, 105.

⁶⁰ Cf. MAZZER, *Li amò sino alla fine*, 408.

dinamica implica un'inabitazione completa di ogni realtà, cosicché tutto diventi il luogo della presenza divina.⁶¹ Però, la Lubich non esaurisce la comprensione della *kenosi* come svuotamento del Figlio, ma anche come lo svuotamento che vive anche il Padre, il quale fa posto all'alterità, che è il Figlio.

C'è una stretta interconnessione di incarnazione e risurrezione, momenti in cui il Padre concede vita al Figlio, con l'abbandono, per cui, nell'infinito dolore dell'umanità del Cristo, espresso nel grido in croce, si scorge il momento di distinzione del Padre dal Figlio, poiché se il Figlio era stato in grado di un tale sacrificio per generare a vita nuova gli uomini (2 Cor 5,17), era così simile al Padre, da divenire quasi un altro Padre.⁶² Scrive Chiara:

Gesù essendo *uomo* sentì l'abbandono come dolore, ma mai fu più Dio. Il Padre Lo vide uguale a sé: Padre, e lo distinse da sé. Gesù nell'abbandono è tanto Gesù da diventare Padre ed allora il Padre Lo abbandona per riunirLo a Sé in modo ancora più alto. Gesù mai amò tanto il Padre come quando si sentì abbandonato.⁶³

In questi scritti meravigliosi si comprende come la Lubich si sia sforzata di leggere la dinamica dell'abbandono da dentro la trinità,⁶⁴ cercando un nuovo punto di vista e una nuova spiegazione a quel grido. La trinità viene spiegata alla luce di Gesù abbandonato, poiché il mistero di Dio sta nella duplice realtà dell'essere uno e dell'essere trino.⁶⁵

Chiara Lubich parla di un «Dio che è abbandonato da Dio», una *communicatio idiomatum* tra le due nature di Cristo e in esse tra Dio e l'uomo, come un paradosso ineludibile, che esprime bene quel «dramma di Dio», che mostra anche von Balthasar nella sua *Teodrammatica*. Quindi, proprio nel solco delle due persone divine, entrambe sofferenti per l'abbandono, è possibile comprendere come, nella dinamica dell'amore trinitario, il nulla e il tutto arrivino a coincidere permettendo a Gesù di annullarsi, pur rimanendo Dio. Ed è proprio il Dio che riesce a permanere, nella dinamica kenotica, nel nulla e addirittura al di sotto di esso, che permette all'uomo che è avviluppato nel nulla del mondo, di essere ricondotto a Dio.⁶⁶

⁶¹ Cf. S. TOBLER, *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2009, 147-150.

⁶² Cf. LUBICH, *Gesù crocifisso e abbandonato*, 6 dicembre 1971, citato in CODA, *Dalla Trinità*, 505.

⁶³ LUBICH, *Gesù abbandonato*, 59-60.

⁶⁴ Cf. MAZZER, *Li amò sino alla fine*, 389.

⁶⁵ Cf. *ivi*, 392-393.

⁶⁶ Cf. TOBLER, *Tutto il Vangelo in quel grido*, 152-160.

È di fondamentale importanza sottolineare che tale presenza divina tra gli uomini è indicativa della presenza del Figlio e del Padre, nel cui seno si vuole abitare insieme ai fratelli e al Figlio, sospinti da una nuova effusione dello Spirito Santo, che permette di conoscere la verità.⁶⁷ Così le relazioni tra fratelli potranno essere «realmente la traduzione nel tempo dell'eterna *pericorese trinitaria*»:⁶⁸ è Dio stesso che si fa amore e permette di scambiare questo amore-Dio tra i fratelli.

L'accesso a questa dimensione è necessariamente il Cristo abbandonato, che non solo è la forma nella quale scoprire l'unità della trinità, ma anche quella attraverso la quale essa si rende partecipe alla vita degli uomini. L'obiettivo di questo doppio movimento attraverso cui la trinità si fa viva nella vita degli uomini e attira gli uomini a sé è quello della perfetta coincidenza tra *kenosi* e riconduzione degli uomini a Dio (divinizzazione).⁶⁹

Di conseguenza, la trinità diventa, per Chiara Lubich, l'archetipo di ogni relazione, poiché come le ipostasi divine si annullano, facendo spazio alle altre, anche l'uomo deve riuscire a rivestirsi di nulla, per rivestire i fratelli di Dio: ogni persona, annullandosi, riconosce l'altro come parte fondamentale della propria identità.⁷⁰ Ecco che il pilastro dell'unità si intreccia con quello dell'abbandono.⁷¹ L'abbandono e l'annullamento di sé conducono a dare la vita, ossia a un atteggiamento di costante servizio, facendosi prossimi agli altri, sull'esempio così energico dato da Paolo: «Mi sono fatto debole con i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno» (1Cor 9,22).⁷²

Coda conia l'espressione «reciprocità reciprocante» per indicare come questa unione possa essere feconda e si apra al terzo, portandogli nuova vita, in tale relazione di amore trinitario.⁷³ Ecco che si concretizza la missione per gli uomini: cercare le situazioni di divisione che non permettono l'attuarsi di tale unità, nelle quali riecheggia il grido dell'abbandono; e lì accogliere l'Abbandonato e, con la grazia dello Spirito Santo, realizzare l'unità.⁷⁴ Il vero peccato si concretizza nella negazione di tale missione, incoraggiando le divisioni e scoraggiando la relazio-

⁶⁷ Cf. MAZZER, *Li amò sino alla fine*, 383.

⁶⁸ *Ivi*, 397.

⁶⁹ Cf. TOBLER, *Tutto il Vangelo in quel grido*, 152-153.

⁷⁰ Cf. MAZZER, *Li amò sino alla fine*, 399.

⁷¹ Cf. TOBLER, *Tutto il Vangelo in quel grido*, 153.

⁷² Cf. G.M. PORRINO, *Il grido d'abbandono di Gesù. Un mistero d'amore. Una rassegna del tema nel pensiero di alcuni autori del XX secolo*, <https://bit.ly/2KdyDTp>, 76 (accesso: 12 marzo 2019).

⁷³ Cf. CODA, *Dalla Trinità*, 566-567. Questo lemma verrà approfondito nel paragrafo successivo.

⁷⁴ Cf. PORRINO, *Il grido d'abbandono di Gesù*, 72.

nalità propria dell'uomo stesso,⁷⁵ per cui la sofferenza non è certo una punizione, ma un'occasione, insita nella natura umana per trasformare tale negatività in amore, è una richiesta di redenzione rivolta a Gesù crocifisso.⁷⁶

3.3. La riflessione teologica di Piero Coda e la trinitizzazione dei legami

In tutti gli studi firmati da Piero Coda emerge l'attenzione e la passione per il tema della trinità letto sullo sfondo dell'unità, declinato anche in una prospettiva di ricomprensione dell'umanità in Dio, in piena adesione al pensiero di Chiara Lubich.

In particolare, in quattro articoli apparsi all'inizio degli anni ottanta sulla rivista *Nuova Umanità*, Coda sottolinea che il farsi peccato di Gesù, il suo annullamento in croce ha il fine di donare Dio a noi e ha come scopo ultimo il coinvolgimento dell'uomo che, conscio di tale grande dono, deve farlo proprio per poterlo donare agli altri uomini, in una spirale di crescita d'amore.⁷⁷

Ciò si basa sul presupposto di una rottura della relazione tra uomo e Dio, a causa del peccato originale, e la necessità di una ripresa di tale relazione, che avviene per mezzo dell'obbedienza di Gesù al Padre, un'obbedienza d'amore verso Dio e verso l'uomo, e per mezzo della risurrezione, che Coda legge come il «re-inserimento dell'uomo nella relazione con Dio»⁷⁸ e il disvelamento del rapporto d'amore trinitario per mezzo dello Spirito Santo.

Infatti, Coda spiega come Cristo stesso apprenda l'obbedienza, non come cieca asserzione al Padre, ma conseguenza del credere in lui, facendosi determinare dall'avvento del suo Regno, che in Gesù crocifisso si rende evidente nella dinamica dell'abbandono, non da leggere come una dimenticanza del Padre nei suoi confronti, quanto come l'abbandonarsi del Figlio tra le braccia del Padre e come compimento del Figlio nel Padre reso possibile per ogni uomo, attraverso lo Spirito Santo.⁷⁹ Il paradosso della fede cristiana di un Padre che non interviene per salvare il Figlio va letto in una prossima partecipazione di Dio alle sofferenze di Gesù, e l'abbandono e il silenzio di Dio sono l'espressione

⁷⁵ Cf. TOBLER, *Tutto il Vangelo in quel grido*, 260-263.

⁷⁶ Cf. *ivi*, 121-125.

⁷⁷ Cf. P. CODA, «Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità. I. Un nuovo capitolo nella storia della teologia?», in *Nuova Umanità* 4(1982)21, 6-30, qui 12.

⁷⁸ *Ivi*, 18.

⁷⁹ Cf. P. CODA, *Il Logos e il Nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003, 166-168 e *Id.*, *Dalla Trinità*, 242.

massima di tale presenza,⁸⁰ per lasciare che Cristo sia compimento di ogni dolore, di ogni sofferenza e della totale fedeltà sono i segni della sua stessa glorificazione; le riflessioni di Chiara Lubich sulla *communicatio idiomatum* del Padre e del Figlio, nel dolore della croce, sembrano precedere tali asserzioni di Coda.

È interessante notare, in relazione a questo, ciò che riporta Coda a proposito di quanto afferma Jean Galot nel testo *Il mistero della sofferenza di Dio*, secondo cui anziché limitare la sofferenza ai rapporti dell'uomo con Dio, l'abbandono mostra come la sofferenza umana entri fino al cuore di Dio, nell'intima relazione del Figlio col Padre.⁸¹ La sofferenza di Gesù, dal Getsemani alla croce, trova senso nella risurrezione, nella quale il Cristo viene glorificato e nella quale inizia una nuova creazione, in cui ci è donato un nuovo senso del vivere, soffrire e morire, poiché, a partire dall'assunzione del dolore dell'uomo in Cristo, esso viene a far parte della trinità, e nel suo «perché?» risuona il grido di tutta l'umanità che si affida al Padre. L'amore del Padre è ciò che «addolora il dolore», sgretolandolo e trasformandolo nell'energia vivificante dello Spirito.⁸²

Questo, per l'uomo, si traduce appunto nel dono della vita e di sé, morendo alla vita per risorgere in unità con i fratelli, insieme al Padre. Il senso ultimo di tutta la vita di Gesù in croce è dunque quello di divinizzare, per mezzo dell'abbandono in croce, ogni atto e situazione umana. Quello di Cristo in croce non è un grido di disperazione ma, come afferma Chiara Lubich, ripresa da Coda,⁸³ esprime una passività (abbandonato dal Padre) insieme a un'attività (abbandonato al Padre). Tale dinamica, riconosciuta ancor prima da san Giovanni della Croce,⁸⁴ permette a Cristo di svuotarsi di se stesso per riempirsi di Dio, a vantaggio dell'uomo al quale l'abisso di infinito amore viene comunicato: Cristo vive il non-senso della croce dandogli il senso di chi lo vive con fede nell'amore.⁸⁵

Queste riflessioni inducono a ripensare il senso della croce e del dono dell'uomo all'altro uomo, in un'accezione diversa da quella che comunemente è attribuita alla croce: l'uomo abbraccia la croce di Cristo nel momento in cui si dona nella vita che diviene servizio e, in quanto tale, opportunità d'amore.

⁸⁰ Cf. ID., *Dalla Trinità*, 271.

⁸¹ Cf. ID., «Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità. III. Analogia del Cristo e dello Spirito» in *Nuova Umanità* 5(1983)28-29, 31-80, qui 51.

⁸² Cf. ID., *Il Logos e il Nulla*, 276-278.

⁸³ Cf. ID., *Dalla Trinità*, 275.

⁸⁴ Si vedano, in particolare, *Cantico Spirituale* e *Salita al monte Carmelo*. Si rimanda per queste opere a CODA, *Dalla Trinità*, 442.

⁸⁵ Cf. ID., *Il Logos e il Nulla*, 219.

Infatti Coda sostiene che la vocazione del creato è espressa analogicamente poiché esso è chiamato a realizzare in Dio, per Cristo, nello Spirito la somiglianza col Creatore;⁸⁶ per cui, se la creazione è frutto di un atto libero d'amore, per analogia, anche la persona creata è libera. Tale libertà, tuttavia, per realizzarsi, deve porre in essere un atto di negazione; infatti, san Giovanni della Croce sosteneva che, solo perdendosi, ci si può ritrovare pienamente in Dio. L'atto di perdersi non deve essere interpretato negativamente, poiché in esso si innesta un dinamismo di autotrascendenza positiva verso gli altri che è proprio della natura umana. Esso replica l'amore trinitario espresso dal «non-essere perché l'altro sia» che, in termini di relazione umana, Coda esprime con la locuzione di reciprocità reciprocante,⁸⁷ sulla quale si tornerà tra poco.

L'analogia aiuta a comprendere il senso del dono nella dimensione umana proprio perché, partendo dalla donazione di Cristo sulla croce (donazione di vita), l'uomo comprende che il suo donarsi non si configura come perdita della vita, ma come una consacrazione della propria vita agli altri, poiché, secondo il dettato del concilio Lateranense IV, «tra il Creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza».⁸⁸

Nel dono della propria vita all'altro si evidenzia quanto la somiglianza con Dio abbia il carattere di un'*analogia caritatis*, possibile solo grazie all'azione dello Spirito Santo.⁸⁹ In questo senso, l'idea di morte come radicale perdersi per il definitivo ritrovarsi⁹⁰ può essere intesa come una morte all'egoismo, per rinascere nel dono, nel sacrificio, nel servizio, nel sacerdozio, come si è avuto modo di mostrare precedentemente a proposito del pensiero di mistici come von Speyr e la stessa Chiara Lubich. In tal senso, il peccato potrebbe essere riletto con sfaccettature ulteriori rispetto all'atto di ribellione, al desiderio di essere come Dio da parte dei progenitori: il peccato è qui postulato nel limite della creaturalità umana, ma in Cristo ogni negatività umana – anche quella del peccato e del dolore – viene «divinizzata e può diventare strumento di comunione con Dio e con i fratelli, nel Cristo risorto e nello Spirito».⁹¹

⁸⁶ Cf. ID., «Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità. II. Creazione croce Trinità: una premessa sull'analogia», in *Nuova Umanità* 4(1982)24-25, 25-68, qui 35.

⁸⁷ Cf. *ivi*, 35.42-45. Il lemma «reciprocità reciprocante» si trova in CODA, *Dalla Trinità*, 566-567.

⁸⁸ Denz 806.

⁸⁹ Cf. CODA, «Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità. II», 57.

⁹⁰ Cf. *ivi*, 64.

⁹¹ ID., «Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità. IV. *Analogia trinitatis*», in *Nuova Umanità* 32(1984), 53-80, qui 72-73.

Degno di nota è che un ricchissimo capitolo del testo *Dalla Trinità* è dedicato da Piero Coda a Chiara Lubich, in modo particolare offrendo uno spunto circa la trinitizzazione dei legami, definita come la «rivelazione della verità della persona umana quale destinataria del dono della partecipazione alla vita divina avvenuta in Gesù abbandonato».⁹² È sorprendente scorgere le dinamiche storiche di tale dono, poiché la partecipazione alla vita divina non è certo una condizione che appartiene all'uomo di per sé, ma è solo e soltanto nell'evento Cristo che si può verificare.

La riflessione su ciò che comporta tale consapevolezza per la vita di ogni uomo certamente può rimandare al concetto di divinizzazione, ma per quanto interessante e meravigliosa possa essere la prospettiva escatologica di unione con la trinità, non è necessario pensare la divinizzazione solamente in termini escatologici, poiché ogni relazione può essere illuminata, qui e ora, dall'amore trinitario.

Infatti, nel momento in cui un legame tra alcune persone, liberamente, viene costruito in base alla forma dell'*agape* trinitaria, certamente tale esperienza è «cristologicamente mediata e pneumatologicamente donata»⁹³ e perciò diventa partecipazione alla vita stessa di Dio. E a tal proposito sarebbero tantissimi i testi della Lubich ai quali si potrebbe far riferimento.

Per spiegare meglio il senso della trinitizzazione dei legami è utile riferirsi a un lemma utilizzato da Piero Coda e già menzionato nel presente lavoro: la reciprocità reciprocante.

Infatti, nelle dinamiche interpersonali la dedizione incondizionata, la perdita di sé con le quali un individuo sceglie di farsi amore per il prossimo non sono sufficienti, così come non è sufficiente lo svuotamento kenotico del Figlio e il suo riconoscimento da parte del Padre per la salvezza dell'uomo, e nemmeno la risurrezione come affermazione della verità di Dio. Occorre che, sia a livello immanente che a livello economico, le relazioni trinitarie siano concepite come realizzanti una reciprocità effusiva, in una dinamica di apertura a ciò che attesta la fecondità di tali legami: ogni relazione deve quindi essere alimentata dall'azione dello Spirito Santo. Infatti,

Parlare di *trinitizzazione* dei legami significa affermare che la verità dell'accadere di Dio Trinità nell'amore *al fratello* è in sé un evento che manifesta la sua origine divina non solo istituendo e redimendo la relazione orizzontale tra uomo e uomo, ma aprendo tale relazione alla dimensione *reciprocante* della stessa. In questo sta la qualità

⁹² MAZZER, *Li amò sino alla fine*, 799.

⁹³ *Ivi*, 800.

eccedente della comprensione trinitaria dei legami rispetto alla pur apprezzabilissima disamina dell'imprescindibilità del rapporto sociale, o dell'alterità interpersonale.⁹⁴

È proprio nel momento di abbandono di Gesù in croce che il Cristo, da uomo e da Dio, attraversa completamente tale dimensione:

Una simile reciprocità è stata *pagata a caro prezzo* da Gesù in modo eminente nell'ora del suo abbandono. Ciò significa che l'agàpe di Dio viene *all'uomo in Gesù abbandonato*, che davvero è la *pupilla attraverso la quale l'Abbà guarda e salva il mondo*; e significa pure, e insieme, che l'esperienza dell'agàpe di Dio tra gli uomini, viene a noi sempre e solo in Gesù abbandonato, l'unico nel quale mi è possibile riconoscere nel volto del fratello l'immagine del Dio invisibile. È Gesù abbandonato che rende possibile l'unione di Dio (*polo positivo*) con l'uomo (*polo negativo*); ma è sempre Gesù che nell'abbandono rende possibile ciò che mai la creatura avrebbe potuto immaginare: fare cioè esperienza che i due *poli* – per rimanere sulla celebre immagine della Lubich – sono rappresentati dai credenti in Cristo, che, accogliendo in sé la logica del non amore, facendosi perciò *una cosa sola con Gesù*, sono da lui condotti, nella potenza dello Spirito, nel *seno del Padre*. La reciproca *inoggettivazione* del fratello nel fratello ha la sua forma ontologica e la sua condizione di possibilità nell'accoglienza del non dell'amore non quale lo ha vissuto Gesù, ma quale lui è: perdere la vita per trovarla cessa dunque di essere un'ingiunzione morale o un cammino di discepolato che presuppone un'esteriorità rispetto al maestro e inaugura un'inaudita reciproca immanenza tra Cristo e i suoi – vissuta nelle relazioni intersoggettive – che, come Gesù ha promesso, non solo lo renderà presente in mezzo ai suoi, ma sarà il venire della Trinità nel cuore dei credenti, l'essere *una cosa sola* come lo sono Gesù e il Padre nel *vinculum amoris* che è lo Spirito (è la logica di Gv 17).⁹⁵

A simili conclusioni arrivò anche Edith Stein, nel suo lavoro sull'empatia,⁹⁶ che ella definiva come la capacità di penetrare nel vissuto dell'altro, arrivando a uscire fuori da sé, pur non lasciando mai se stessi, ma autocomunicandosi. Non essendo anonimi spettatori, ma protagonisti attivi della vita e dei sentimenti altrui, si arriva a sublimare e arricchire il vissuto personale di una dimensione comunitaria, generata dal sentire.

Paradossalmente, però, per far sì che si crei una comunità, è necessario partire da una singolarità, dall'unicità di ogni essere umano, il che permette di poter agire senza smarrirsi nell'alterità. L'empatia si

⁹⁴ *Ivi*, 802.

⁹⁵ *Ivi*, 803-804.

⁹⁶ Cf. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1985.

configura, quindi, come composta da un doppio movimento, uno verso l'interno, a riconoscimento della propria unicità, e uno verso l'esterno, mosso dal desiderio di partecipazione alla vita dell'altro, atto in cui si sostanzia la creazione della comunità.

Cogliendo l'altro, si sarà capaci di cogliere anche il proprio io, e questi «io» e «tu» insieme diventano un «noi». Da qui si genera quella disponibilità reciproca a non voler mai ridurre se stessi agli altri, perché la propria personalità è inalienabile e questo richiede la responsabilità nei confronti della propria persona.

La comunità a cui la Stein fa riferimento nei suoi scritti sull'empatia è proprio la comunità ecclesiale che, insieme all'uomo, trova il suo modello di vita nella trinità. Così la triplice dimensionalità propria della trinità diventa anch'essa archetipo della comunità: ogni persona è in se stessa, ma tutte insieme sono unite nell'uno realizzato. La comunione è la vocazione dell'uomo alla fondazione della comunità e alla libertà, che è amore:

È a partire dal nucleo profondo [dell'individuo] che si possono meglio gestire tutte le relazioni, anzi, queste possono essere vissute con maggiore responsabilità. Intraprendendo questo itinerario dentro se stessi ad un certo punto si sarà sospinti ad incontrare gli altri nella piena gratuità di chi sa che l'altro compie lo stesso cammino di ricerca, e allo stesso tempo si realizza quel Noi al cui interno l'Io e il Tu acquistano una pienezza di senso. Giunto in questa profondità di relazione, l'essere umano scopre che sin dall'inizio il creato era in relazione con lui, dal momento che nella relazione, è Dio stesso che cerca la creatura.⁹⁷

La strada per arrivare a Cristo, dunque, sono i sacramenti che permettono l'azione dello Spirito Santo, mirata a formare la vera comunione ecclesiale teologica.

Infatti, il momento, il luogo dell'inoggettivazione dei credenti in Cristo è l'effettività sacramentale dell'eucaristia, poiché è proprio nell'eucaristia che la vita divina raggiunge l'uomo nella sua condizione di peccatore, in quell'abisso di cui anche von Balthasar ha trattato nei suoi scritti, con particolare riferimento al sub-abbraccio con cui Cristo raggiunge l'umanità nell'abisso del peccato.⁹⁸

L'abbraccio del Cristo redentore comporta necessariamente l'abbandono dell'uomo a tale espressione di avvolgente amore: in tale silen-

⁹⁷ F. ALFIERI, «La "singolarità" dell'essere umano a partire dalla rilettura dell'opera "Zum problem der einföhlung"». Possibili prospettive per una ri-fondazione antropologica dei concetti di "persona" e "gemeinschaft"», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 2(2013), 325-340, qui 333.

⁹⁸ Cf. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V, 263.277.

zioso abbraccio (e qui il silenzio di Dio si declina in espressione agapica) si scioglie ogni dubbio sulla presenza costante di Dio nell'esistenza umana, mai dimenticata, mai abbandonata, ma che, nel grido di Gesù in croce, viene amata e riconquistata alla vita.

Conclusioni

È dunque possibile tracciare un itinerario mistico che possa giovare al progresso nella ricerca della verità? È possibile declinare i risultati conseguiti in tale riflessione teologica e spirituale a servizio dell'uomo, per il bene della Chiesa e dell'umanità?

Questo era l'auspicio di papa Giovanni Paolo II nel 1998, rispetto al quale la teologia ha tentato di rispondere, grazie al contributo di uno studio che parte dall'umiltà di affidarsi alla preghiera e all'esperienza del Padre, prima ancora di delegare il proprio progresso alla mera riflessione intellettuale.

La dimostrazione la si è avuta proprio con gli esempi dei mistici, che hanno mostrato quanto la spiritualità sia un *locus theologicus* che consente di cogliere che l'abbandono in croce non è l'abbandono dell'uomo da parte di Dio. L'abbandono che andrebbe davvero approfondito è piuttosto quello dell'uomo all'uomo, al quale i mistici hanno risposto non, come comunemente si pensa, rifugiandosi in Dio, ma insistendo perché lo Spirito Santo operi negli uomini e li metta in relazione, creando comunità solidali e cattoliche, nell'accezione universalizzante del termine.

Un amore perfetto passa dalla condivisione della vita e della sofferenza dell'altro, uniformandosi all'altro, partecipando al suo destino. Questo vale sia per l'uomo che per Dio, per cui un Dio che non condivida la sofferenza dell'uomo sarebbe un Dio che non ama. E qui si deve precisare che, a differenza della sofferenza umana, quella divina è volontaria.⁹⁹ Greshake, inoltre, aggiunge che la trinità, a partire dal momento dell'incarnazione, non è più sopra la creazione, ma è nella creazione, è coinvolta in essa; per cui Gesù «si è spinto fino all'estremità del mondo», implicandosi nel peccato, laddove l'uomo ha rifiutato Dio stesso. Inoltre, egli ha abbracciato la sofferenza provocata dal peccato, non solo degli atti malvagi, ma anche nel peccato dell'esperienza dell'abbandono da parte di Dio. In questo modo, il Dio trinitario è il Dio che soffre con noi, oltre che a causa nostra.¹⁰⁰

⁹⁹ Cf. G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2008, 397.

¹⁰⁰ Cf. *ivi*, 387.

La croce è, così, un evento trinitario, e certamente dire trinità comporta il dover dire, con Rahner, immanenza ed economia. La sofferenza solidale, l'abbandono fiducioso al Padre potrebbero essere dichiarati, a partire dal principio enunciato dall'assioma fondamentale, come aspetti della divinità in sé, essendo questioni che riguardano il rapporto del Figlio col Padre; ma il dato economico della trinità lo si legge anche nel desiderio di comprendere la creazione nella trinità, allargando appunto il rapporto che intercorre tra Padre e Figlio all'intero creato. L'abbandono è il momento più forte in cui si esprime il desiderio di assunzione dell'uomo in Dio e fa, ancora una volta, di Gesù il mediatore, il quale essendo estremamente vicino all'uomo, lo eleva, prendendolo per mano, compatendolo-lo, fino al Padre, fino alla vita trinitaria. Tale com-passione evidenzia come non abbia alcun senso, per l'uomo, guardare all'evento croce e sentirsi abbandonato dal Padre.

Infatti, pur ammettendo che il Padre abbia abbandonato il Figlio (ma si è visto come esistano opinioni contrarie a questa interpretazione della croce, poiché in modo silenzioso Dio esprime vicinanza e presenza presso il Figlio, altrimenti non si parlerebbe di croce come evento trinitario),¹⁰¹ non è possibile ammettere un abbandono del Padre nei confronti dei figli, noi.

La risposta, dunque, è tutta in una parola: trinità! La trinità è relazione, è *kenosi*, è dono, è dinamicità, è vita, è unità. La sola via di accesso che l'uomo ha ad essa – come ancora ci insegna l'assioma rahneriano – è una via trinitaria essa stessa: è il mediatore, Cristo, che per mezzo dello Spirito ci conduce al Padre, che ama, a donarci questa possibilità.

La teologia ha in essa la possibilità di riscoprirsi, aprendosi nuovamente alla tradizione, ma rinnovando costantemente il suo orizzonte, in una sempre più piena e consapevole comprensione della rivelazione dell'amore.

¹⁰¹ Cf. J. GALOT, «Il "perché?" della croce», in *La Civiltà cattolica* 153(2002)II, 12-25, qui 17. L'autore afferma che un abbandono effettivo avrebbe davvero messo in discussione la stessa trinità.



L'urgenza di considerare la spiritualità come fonte privilegiata per la trattazione teologica ispira la ricerca narrata in queste pagine, nella quale si analizzano alcuni tratti della vicenda umana e spirituale di Adrienne von Speyr e di Chiara Lubich, mostrando la rilevanza che tale vicenda ha assunto nell'elaborazione del pensiero di due teologi, Hans Urs von Balthasar e Piero Coda. In particolare, si focalizza l'attenzione sul ruolo che ha assunto il grido di abbandono di Gesù in croce nell'esperienza mistica delle due donne e, di conseguenza, nella riflessione dei due teologi. Il percorso tracciato in queste pagine consente di cogliere come davvero si possa e si debba guardare al vissuto spirituale come a un vero e proprio locus theologicus.



The need of considering spirituality as a primary source for a theological discourse has inspired the research of the following pages, in which some crucial turns in Adrienne von Speyr and Chiara Lubich's lives are examined, showing how their actions have been relevant in the forming of thoughts of two theologians, Hans Urs von Balthasar and Piero Coda. In particular, the essay focuses on the role of Jesus's cry of abandonment on the cross in the mystical experiences of the two women and, consequently, in the two theologians' reflections. What these pages point out allow to understand how one can and must look at a spiritual experience as an actual locus theologicus.

**SPIRITUALITÀ E TEOLOGIA – GRIDO DI GESÙ IN CROCE – ADRIENNE
VON SPEYR – HANS URS VON BALTHASAR – CHIARA LUBICH –
PIERO CODA**