

**EVANGELIZZAZIONE
E CARMELO OGGI**

Editoriale

L'anno centenario di S. Giovanni è partito e - come sembra - bene. Poche forme celebrative, ma molto "incontro" personale e comunitario con la biografia e la vita del Santo. Un ritornare al caro, piccolo Padre, alla "petra unde excisi estis".

*Impregnarsi, in tutte le fibre del proprio essere, dello spirito e della figura d'un Santo è evidentemente un lasciarsi evangelizzare da uno degli Apostoli di Cristo che, secondo gli **Atti**, trasfondevano ai primi cristiani la verità e soprattutto la vita di Gesù: "Con grande forza gli Apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti essi godevano di grande simpatia" (ivi, 5,34).*

Simpatia per gli Apostoli uguale a innamoramento per Cristo Risorto e uguale a Vita Nuova. Era evangelizzazione quella? E quanta! È evangelizzazione questa, attorno a S. Giovanni della Croce, in occasione d'un centenario? Certamente.

Il Carmelo si ri-evangelizza con la "forza" (così vera, così dolce!) del suo magnifico "Maestro nella fede" (Giovanni Paolo II); e si impegna a essere più autentico proprio in tale fede, per riuscire poi luce e sale nel mondo.

Tutto questo numero di "Q.C." è impostato su tale impellente bisogno di ri-evangelizzarci e di ri-evangelizzare. Si ispira alla spinta profetica del Papa che da anni ormai, con accentuazioni accresciute in quest'ultimo scorcio di tempo, esorta tutti i credenti in Cristo a una rifondazione del tessuto ecclesiale autentico e a rilanciare la sapienza-pazzia di Cristo.

Il Carmelo è tra gli Istituti più ricchi di profondi e geniali Santi, che hanno ai loro tempi tradotto e possono ancora oggi "tradurre" in termini adeguati il Vangelo di sempre, con sottolineature, riprese, accentuazioni e "commozioni" continuamente vive.

Evangelizzazione e Carmelo, dunque: l'impegno di tutta la Chiesa che passa nel più ridotto perimetro dell'Ordine di Maria e dei Santi Dottori Giovanni della Croce e Teresa d'Avila.

Nella Prima Sezione di questo numero si mette in evidenza il drammatico bisogno di evangelizzazione d'un mondo che è sempre più profanato dalla secolarizzazione, figlia ultima e più pericolosa dell'ateismo.

La Seconda Sezione mostra un poco come il Carmelo stesso possa e voglia rievangelizzarsi usando non solo la Bibbia ("in lege Domini meditates"), ma anche seguendo i propri autori più qualificati. Quindi sarà un auto-evangelizzarsi non solo pio o intellettualistico (due possibili e facili estremi),

ma radicale, "intellettualmente" degno e soprattutto "conversionale": dove, cioè, la "resa" e il "cedersi" pieno a Cristo devono sapere di umiltà, ma soprattutto di "amore sponsale", come insistono a dire i Padri della Riforma Carmelitana.

La Terza Sezione offre alcuni spunti di antropologia cristiana ricavati in particolare da Giovanni della Croce, Teresa del B.G. ed Elisabetta della Trinità. Tali spunti possono anche risultare, in vari elementi, abbastanza scontati, ma non così come magari si rischierebbe di credere.

La Quarta Sezione è infine quella delle recensioni e delle ricerche; ma questa volta è anche quella d'un tentativo di "volgarizzazione" d'un opera classica di S. Giovanni, la **Salita del Monte**, che rappresenta uno dei testi più ardui e insieme più importanti della spiritualità cattolica. È un tentativo e lo si accetti per quello che è.

Il Carmelo si sente fiero di possedere tesori immensi di dottrina e di santità. Si sente per questo in obbligo verso la Chiesa, in particolare verso quella degli umili (in terra di Missione o nei quartieri bassi delle metropoli).

Da Cristo e dalla Chiesa il Carmelo si sente oggi più che mai abilitato, provocato e mandato "per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi, e predicare un anno di grazia del Signore" (Lc. 4, 18-19).

DIO: TI AMA TANTO DA DARTI TUTTO

Quanto Dio è dalla tua parte?

Chi ama e fa del bene ad un altro, lo ama e gli fa del bene a seconda della propria natura e delle qualità che possiede. Così il tuo Sposo, stando in te, ti fa le grazie degne di sé; poiché, in quanto onnipotente ti fa del bene e ti ama con onnipotenza; in quanto sapiente, senti che ti beneficia e ti ama con sapienza; perché è buono, senti che ti ama con bontà; perché santo ti ama e ti elargisce grazie con santità; perché è giusto ti ama con giustizia; perché misericordioso, pietoso e clemente, tu sperimenti la sua misericordia, la sua pietà e la sua clemenza; perché è un essere forte, sublime e delicato, senti che ti ama con forza, con sublimità e con delicatezza. Poiché Egli è limpido e puro, capisci che ti ama con limpidezza e con purità; poiché è vero, senti che ti ama davvero; poiché è liberale, senti che ti ama con liberalità e ti beneficia senza interesse alcuno, solo per farti del bene; poiché infine è la virtù della somma umiltà, ti ama con grande umiltà e con grande stima, rendendo te uguale a Lui, e per questa via si mostra a te con volto ilare e pieno di grazia dicendoti con grande tua gioia: «Io sono tuo e per te, ho piacere di essere quale sono per darti a te e per essere tuo».

(F 3,6)

Dio non può che volere tutto ...

Dio ama tutto per sé. Per tale ragione quando ama un'anima, in un certo modo la mette dentro di sé e l'uguaglia a sé; Egli dunque l'ama in sé e con sé, con lo stesso amore che porta a se stesso.

(C 32,6)

È il tuo maestro

Dio ammaestra e istruisce l'anima in perfezione di amore, senza che ella faccia niente e capisca come ciò avvenga.

Questa contemplazione infusa, in quanto è sapienza amorosa di Dio, produce nell'anima due effetti principali: la purifica e la illumina disponendola all'unione di amore con Dio.

(2 N 5,1)

Ha dato esistenza e bellezza a ogni cosa

Dio con la sola immagine di suo Figlio guardò tutte le cose dando loro l'essere naturale, comunicando molte grazie e doni naturali, facendole infinite e perfette secondo le parole del Genesi (1,31): *Dio guardò tutte le cose che aveva fatto ed erano molto buone. Vederle molto buone equivale a farle molto buone nel Verbo, suo Figlio.*

Guardandole, non soltanto comunicò loro l'essere e le grazie, ma con questa immagine di suo Figlio le lasciò rivestite di bellezza, comunicando loro l'essere soprannaturale. Ciò accadde quando Egli si fece uomo, innalzando questo alla bellezza di Dio. (C 5,4)

Lui ci insegna ad amare

Egli donerà all'anima il suo amore e nello stesso tempo le insegnerà ad amarlo come è amata da Lui. Oltre che, infatti, Iddio insegnare all'anima ad amare puramente e liberamente, senza interesse, alla maniera stessa che Egli ci ama, la fa amare con la forza con cui Egli l'ama, trasformandola nel suo amore, e conferendole con questo la sua stessa forza onde possa amarlo. Le pone in mano, per così dire, lo strumento e le suggerisce il modo di adoperarlo, adoperandolo insieme con lei; che è insegnarle ad amare, e renderla abile a tale effetto.

(C 28,3)

SEZIONE PRIMA

URGENZA DI RIEVANGELIZZARE

- **Secolarizzazione ed evangelizzazione**
- **Scristianizzazione e nuova evangelizzazione
nella voce di Pietro**
- **L'Europa delle religioni**
- **L'ateismo proletario**

Intendiamo affrontare il problema del “vuoto di Dio” oggi e dell’urgenza di riportare “il Dio di Gesù Cristo” nel cuore dell’uomo moderno. Parleremo dunque di ateismo e anti-cristianesimo; e in particolare accenneremo al diretto opposto della evangelizzazione nuova, opposto che ha nome “secolarizzazione”. Il tutto in forma necessariamente molto stringata.

I. NOTE INTRODUTTIVE

1. Vittoria o scacco?

“Dio è morto?” domandava in copertina nel 1966 il *Time*. Il necrologio della nota rivista americana risaliva già a F. Nietzsche (1844-1900) e quindi arrivava piuttosto in ritardo. Ma entusiasmo gli appassionati atei di allora, abbastanza urtati dalla recente celebrazione del Vaticano II: infatti con il piglio di profeti e di anticipatori del resto del secolo, avevano annunciato che la religione (anzitutto quella cristiana) era ormai un fatto da liquidarsi in breve.

I comuni lettori di quella e di altre riviste si scomposero quel poco che capita agli animi sentimentali ma non profondi, che si affidano volentieri ai futurologi e aspettano ere nuove, passando intanto dalla seduta con lo psicologo a quella con il sociologo.

Ma Dio era proprio morto per la ormai opulenta società occidentale? All'esterno si notava ancora una pratica religiosa agra e stentata, secondo un codice tradizionale delle chiese cristiane, la cattolica soprattutto, presso la

quale a volte l'apparenza era che le cose funzionassero davvero e che, con il colpo d'ala del recente Concilio, sarebbero migliorate. Dall'Oriente però avanzava, veramente più rumorosa e appariscente che vasta, la mistica di quel mondo religioso assunta dai nostri giovani, soprattutto inglesi, olandesi, tedeschi, francesi, americani (i più pronti - guarda caso - a cominciare a far elogi e usi di droga): e, rompendo schemi antichi, essi si dichiaravano per la semplicità e la libertà fuse insieme, affrettandosi però a esibire abiti e innoli esotici, su cui magari campeggiava anche un "Jesus Christ Super-Star".

Chiasmata a suo modo e appassionata come sempre, ma tuttavia disattesa dall'opinione pubblica occidentale, cresceva la vampata religiosa dell'Islam, ricco di folle multicolori e spumeggianti, forte di un'incrollabile fedeltà ai precetti esteriori del Corano. Era un Islam che stava penetrando lentamente nel tessuto dell'Europa; ma gli specialisti di fenomeni di tal genere erano ancora distratti da altri temi estetizzanti e teorici, per esempio mettendo in rilievo il valore storico-culturale delle oasi di silenzio e preghiera del mondo cattolico (i monasteri), o di quello ortodosso o dell'ambito buddista e shintoista.

In sostanza, di fronte al fenomeno religioso, la saggezza razionalista del nostro mondo occidentale era certa dell'abolizione prossima dell'onore a Dio e ancor più a Gesù Cristo; e varava le nuove leggi ferree sostitutive: dell'economia di mercato, della politica imperniata sui partiti sempre più organizzati come chiese, del costume ispirato su ciò che "piace fare" e non su ciò che "si deve fare", del benessere come ideale supremo della vita, della crescita di produttività annualmente sempre maggiore (pena paurose recessioni), dell'assicurazione su tutto quanto è assicurabile, sul gioco in borsa e su quanto può creare ricchezza e quindi permettere un godimento del vivere ora orazianamente moderato, ora dannunzianamente vorticoso.

E Dio, allora? Su di lui si fissava il più indiscutibile dogma: dio (scritto alla minuscola) non c'era mai stato e non si sarebbe più nominato. La credenza in Dio (e in particolare in Gesù Cristo) era stata una stravaganza mentale, una debolezza sentimentale, un prodotto psicologico estroso, un riflesso condizionato di antiche paure ammantate di ragionamenti e sillogismi. Credere oggi in Dio era ormai un comportamento non classificabile nelle enciclopedie né della scienza e della tecnica, né in altre dove la razionalità godesse credito. Occorreva comunque sgombrare Dio dalla storia culturale e sfrattarlo rapidamente dalle manifestazioni almeno pubbliche, dai palazzi dei potenti, ma possibilmente anche dagli angusti appartamenti dei proletari urbani o rurali, dalle scuole, dai libri di testo, dalle feste.

In verità dalle zone dell'Est euro-asiatico, sottoposte al regime comunista e quindi - per allora - ufficialmente ateo, arrivavano delle voci commoventi e autorevoli di uomini grandi e piccoli che non mostravano affatto di

inchinarsi davanti al “dio-non-dio” fissato dai filosofi e politici: e, non potendo praticare apertamente il cristianesimo e fare un’opera di evangelizzazione, essi accettavano di viverlo nella speranza senza misura e di testimoniare nella sofferenza coraggiosa davanti ai persecutori.

A questo punto parrebbe legittima una domanda: il mondo occidentale, in particolare la vecchia Europa, respingeva tassativamente la religione oppure la sostituiva? Quella classica e storica, evidentemente la respingeva: non più un Dio in cielo e meno ancora un Dio-Uomo tra uomini. Ma il nucleo profondo e segreto d’ogni bisogno religioso non rientrava da qualche altra parte? Per esempio, dal voler ristabilire un paradiso terrestre contro il paradiso celeste; dal cercare ancora molti idoli rassicuranti e onorati (e a volte con le caratteristiche dell’antico Moloch) per non sentirsi soli e senza protezione?

2. Voci autorevoli: “ciò che più manca è Dio”. Osservazioni.

Non coinvolto da una storia sacra come i Profeti d’Israele, ma certamente posto storicamente al centro d’un movimento di pensiero che tanto ha contribuito alla crescita del nostro mondo occidentale, Platone (427-347 a.C.) si rammaricava: “Io non ho mai scritto nulla su ciò che è l’oggetto della mia ricerca: la divinità” (*Lett. VII*, superata poi dal libro X° della *Repubblica*, dove una teologia platonica si configura abbastanza decisamente).

Arrivato Cristo, ecco Ilario di Poitiers (315-367) che evidenzia come l’argomento Dio non sia un tema da soli dotti e non sia rimandabile all’infinito per uno scrupolo di perfezionismo o altro, ma è una realtà vissuta e urgente: “Quanto a me, son convinto che il dovere verso Dio, di gran lunga il più importante della mia vita, è di parlare di Lui in tutti i miei ragionamenti e in tutti i miei discorsi” (citato da S. Tommaso d’Aquino in *Contra Gentiles*, 1,2).

In pieno Medio Evo troviamo un Bernardo di Chiaravalle (1090-1153) che si rivolge al suo ex-allievo Papa Eugenio III e insiste proprio su questo problema: e usa un accento che lascia pensare come anche a quel tempo, così impregnato di sentimento di Dio, un conto fosse affermare con la mente e le labbra una tale verità e un altro aderirvi con profondità di vita: “Forse ti stomacherai fino al vomito se di nuovo torniamo a chiedere: che cosa è Dio? Infatti spesso è stato ormai chiesto e forse anche tu diffidi che si possa arrivare a scoprirlo. Padre Eugenio, ti dico: Dio è quel solo che mai inutilmente si può cercare, né mai si può non trovare”.

Sono parole con assonanze agostiniane che tutta una immensa tradizione riprende in varie forme. All’inizio del XVIII secolo, quando già molto è stato apertamente o segretamente minato del tessuto della cultura cristiana europea, F. Fénelon (1651-1715) - in un certo modo continuatore

dell'afflato spirituale e religioso di B. Pascal (1623-1662) - emette un breve ma grande lamento: "Ciò che più manca agli uomini è la conoscenza di Dio". Egli è già alle soglie dell'epoca caustica e rampante che sta per sferrare l'attacco a Dio, a Cristo e alla Chiesa, cioè l'epoca dell'Illuminismo, che genererà la Rivoluzione Francese.

Galleggiando genialmente e anche un po' ambigualmente sopra le onde e gli avvenimenti di questo tremendo periodo, quasi un secolo dopo W. Goethe ricorda che "il tema vero e proprio, unico e profondissimo della storia del mondo e dell'umanità, tema a cui tutti gli altri sono subordinati, resta il conflitto tra l'incredulità e la fede".

Questi assaggi di testimonianze disparate vogliono farci capire semplicemente innanzitutto che il dilemma fede-ateismo non è un ozioso argomento di alcuni, ma è espressione di un dramma di tutti. Più che dividere gli uomini in credenti o atei, li accomuna in un tremendo dubbio: "Se Dio non c'è, tutto è permesso". Dubbio di origine non molto pia né sospetta, perché appartiene a J.P. Sartre. E tale dubbio apre subito la strada a un altro pensiero, che pende sul capo di tutti: "Se Dio non c'è, niente ha senso e tutto è orribilmente banale".

Come seconda osservazione viene da notare che la questione di Dio è in sé distinta da quella della divinità in Cristo. Ma in realtà, quando molto spesso si nega questa divinità di Cristo con vigore e quasi rancore, non molto dopo s'arriva a una negazione totale sia di Cristo che di Dio: dove potrebbe sembrare anche che siano le "esagerazioni" e le "pretese" del Cristianesimo a indisporre verso il Dio Infinito e Ineffabile; ma in realtà Cristo è il banco di prova di quanto seriamente si prenda o si respinga il Dio Personale e Amoros.

Terza osservazione: uno oggi può facilmente pronunciare la frase terribile: "Ho perso la fede". Può proferirla con sgomento e rimpianto, oppure con indifferenza e pessimismo o addirittura con esibizionismo e maligna volontà di far colpo. Infatti essa produce sempre un notevole effetto, quando soprattutto viene espressa in certe condizioni e da certe cattedre pubbliche (radio, giornali, tv). Produce più effetto dell'opposta frase: "Io sono credente". Perché questo? Il problema di Dio non è chiuso neanche per molti uomini di oggi, per i quali, volenti o nolenti, risulta difficile ammettere l'esistenza d'un Dio, ma in fondo riesce più arduo provarne la non esistenza.

Quarta osservazione: secondo gli atei, i credenti si ritaglierebbero con la fede un angolino di speranza consolatoria, specialmente se per età, per cultura e per condizioni sociali sono meno protetti ed evoluti. La fede sarebbe dunque un caollaudato placebo, che anche le classi potenti somministrano perfino a se stesse, a titolo rassicurante. Ora questo è tutto da provare, fermo però restando il principio che anche le verità più solide e sicure possono venire trattate nel modo più povero e perfino erroneo:

quindi non è da escludere, secondo il Vaticano II, che gli stessi credenti abbiano data una brutta immagine di sè e non siano stati in definitiva autentici, ma solo meschini adoratori di chissà cosa, schiacciati da quale mai idea di divinità.

Ultima osservazione, legata alla precedente: i credenti a loro volta (manifestando una fede per lo meno rozza e imperfetta) rilasciano giudizi taglienti sulle motivazioni, definite interessate, e sulle cecità, qualificate viziose, degli atei. In pratica ricambiano di disonestà intellettuale e morale e di superficialità la maggioranza dei miscredenti. Ma questo modo di accostarsi ai fratelli per portarli a Dio non è degno di Dio. Anche Cristo ha parlato del Maligno che domina la coscienze e fa scattare ore di tenebre. Ma il Maligno, pur arrivando a volte a dominare le persone, è ben distinto da esse. Chi aggredisce un ateo in nome di Dio non può sperare di trovare un amico e meno ancora un convertito (a Dio), ma solo un irritato. E questo sarebbe il peggior modo per avviare un discorso di risantificazione in Dio dell'esistenza umana e per rilanciare la evangelizzazione in tutta la sua generosa ampiezza. Paolo VI nella bellissima *Ecclesiam suam* diceva con rispetto degli atei: "Gli atei li vediamo anche talvolta mossi da sentimenti nobili, sdegnosi della mediocrità e dell'egoismo di tanti ambienti sociali contemporanei, e abili a usurpare al nostro Vangelo forme e linguaggio di solidarietà e di compassione umana: non saremo un giorno capaci di ricondurre alle sorgenti, che pur sono cristiane, tali espressioni di valori morali?"

II. LE RADICI DEL NOSTRO ATEISMO

1. L'origine: l'Illuminismo

Fra gli studiosi è ormai pacifico che per comprendere la cultura contemporanea bisogna risalire all'Illuminismo. Per sè non basterebbe ancora, ma non si può retrocedere all'infinito.

È appunto la corrente culturale dell'Illuminismo con la sua esaltazione spinta di una razionalità critica e autonoma ad aprire la strada a un processo vasto e spesso non positivo. Dà il via al liberalismo politico (Stato garante dei diritti individuali), economico (libera iniziativa privata dentro il "laissez faire" dello Stato), sociale (libertà dei singoli: a ciascuno le proprie scelte, naturalmente secondo le proprie forze). Sul piano spirituale-religioso dà un preciso inizio al movimento di ateizzazione e secolarizzazione, nella sistematica messa in crisi d'ogni valore: e questo atteggiamento starà alla base di gran parte delle correnti di pensiero successive.

È dunque assai importante l'influsso che la cultura illuministica esercita sulla religione e in particolare sul Cristianesimo non solo occiden-

tale, ma anche orientale (della Russia ortodossa, per esempio, sebbene con caratteristiche frastagliate e diverse). Da lì deriva il movimento che dal "deismo" porta ora al "panteismo" e ora all'"ateismo". E in tutto questo l'opera della Chiesa con la sua normale evangelizzazione (detta nel passato "predicazione" per i tempi ordinari, e "missioni" nelle occasioni straordinarie dei battezzati) e con l'azione totalmente nuova e umanamente avventurosa per le terre dei cosiddetti pagani (Asia, Africa, America) procede ora con lo spirito della tranquilla gestione e ora con sussulti di particolare zelo, specialmente per opera di Santi fortemente sensibili e intuitivi. Il Magistero vigila in genere piuttosto preoccupato davanti a "dottrine" avventate o addirittura eretiche, tenendo d'occhio quei laboratori ancora artigianali del consenso e della diffusione del pensiero laico (i "caffè", i "salotti", le logge massoniche) che spuntano qua e là. Ma non percepisce abbastanza quanto il pensiero dotto arriverà presto al popolino minuto, trasformandone le convinzioni, deviandone le attese e le fiducie. Il "male oscuro" dell'Illuminismo, cioè, entra abbastanza rumorosamente nella grande cultura e preoccupa la Chiesa; ma forse esso stesso non capisce e, se non altro, non lascia capire che non tarderà a trasformare il cuore degli stessi cristiani, sia di parte protestantica (spesso in modo più rapido), sia di parte cattolica (in tal caso a passo più lento, ma inesorabile e pesante): diciamo i semplici cristiani del popolino.

2. Interpretazioni riduttive del fatto religioso

In primo luogo vanno esaminate alcune interpretazioni riduzionistiche dell'esperienza religiosa. Esse, se talvolta apportano elementi critici validi per la purificazione del fenomeno religioso, tendenzialmente si volgono a respingere l'originalità e autenticità essenziale di esso, poiché lo spiegano con categorie preconcepite ed estrinseche. Esaminiamo le principali di queste interpretazioni riduttive.

A) Riduzione razionalistica.

Già avviata dal Neoplatonismo (in Italia nel Quattro-Cinquecento con Pomponio Leto, per esempio), ripresa dal Rinascimento in quasi tutti i suoi ambiti, diventa evidente con Spinoza (1632-1677) e ha la sua pienezza con Hegel (1770-1831). La religione è ridotta a fatto razionale, a filosofia. Il Dio dei saggi pensatori e degli scienziati è, sempre più, Principio generale-impersonale e, sempre meno, Persona. Il filone e la contropinta di un B. Pascal (1623-1662) che riscopre il Dio di Abramo-Isacco-Giacobbe rimane da questo punto di vista molto marginale nella riflessione dei contemporanei del grande genio francese: la filosofia sembra andare in caduta libera verso il suo punto drammatico. Vengono rifiutati tutti gli "accessori" della religione: dogma, culto, chiesa (popolo dei credenti e ministri); essi perdono ogni significato proposto dal Cristianesimo.

È accettata solo la religione “naturale e razionale”, che consiste nella semplice ammissione di un Principio primo razionale e morale. Dopo una trafilatura lunga e non sempre coerente del pensiero, ecco Hegel giungere alla più completa riduzione della religione a filosofia. Per lui il Cristianesimo è la religione assoluta, rivelata e compiuta; ma perché in esso tutto è razionale, coerente e comprensibile, non perché rivelato.

Questa impostazione religiosa, per il momento soltanto di dotti, ha la pretesa di far coincidere la rivelazione con la razionalità, la evangelizzazione con la scuola di pensatori. Si oppone nettamente alla spregiata religione popolare, che - si afferma - è basata sui sentimenti (squalificati) e sulle manifestazioni esteriori. E pensare che sta per nascere e imporsi, in letteratura, storia e anche filosofia, il romanticismo, che vuole dare tanto spazio al sentimento e a quanto vive e prova la gente comune! Peraltro è chiaro che la impostazione hegeliana arriva quando molta dubbia religiosità popolare si è diffusa proprio nel '600-'700, come anche prima e come toccherà pure dopo. Ma in seno al Cattolicesimo, pur con tante scorie, quasi per inconscia (o forse conscia?) reazione, si riprende con forza e si diffonde con devozioni precise il principio portante dell'Incarnazione. Così s'accresce il culto del S. Cuore e del Preziosissimo Sangue, il senso acuto della “riparazione” e della “redenzione” ad opera di Cristo. Il tutto non senza influssi e risvolti anche sgradevoli di sapore giansenistico, tanto nei teologi, come nel clero alto e basso e naturalmente nella gente stessa. Solo alcuni Santi molto profondi e pieni di Spirito Santo (cf. S. Teresina) si terranno provvidenzialmente esenti.

B) Riduzione moralistica.

Secondo questa linea di pensiero, la religione non ha alcun contenuto proprio, ma lo ricava dall'etica. La religione viene ad essere semplicemente la continuazione e la sublimazione della morale quale essa risulta dalla riflessione e dall'esperienza umana. E. Kant (1724-1804) è il maggiore esponente di questa corrente, che toglie alla religione (in concreto al Cristianesimo) ogni carattere autonomo e originale, toglie Dio per porre la coscienza personale dell'uomo o, secondo alcuni, la convenzione e l'accordo (su basi di razionalità o di convenienza e funzionalità) della società umana. Stando comunque ai rappresentanti più autorevoli di questo orientamento, la religione è la presa di coscienza dell'esistenza del dovere morale (“dentro di me”) caricato di un significato religioso. Non è più un Dio che dà le tavole della morale, ma al contrario è la morale che si fa coronamento di se stessa e fonda la speranza laica dell'esistenza di Dio. La religione è “la considerazione dei doveri morali come comandi divini”: l'uomo agisce “come se” Dio comandasse. Ma c'è questo Dio? Non si precisa. Il messaggio di Cristo è un messaggio morale, di un uomo per uomini che hanno la terra come loro spazio (unico?).

C) Riduzione antropologica.

Avviata da D. Hume, empirista inglese (1711-1776) che esclude principi assoluti di conoscenza e accetta quelli di una verifica pratica, è espressa da formule matematiche che danno una previsione di probabilità. Per quanto attiene alla religione, Hume fa risalire la religione alla sfera dei sentimenti: Dio è la proiezione della paura e del terrore dell'uomo di fronte ai fenomeni forti e negativi dell'esistenza ed è la conversione della paura in una speranza consolatoria. Questa linea di pensiero trova la formulazione più completa e fertile in Feuerbach (1804-1872) che nell'*Essenza del Cristianesimo* arriva alla conclusione che l'oggetto della religione - Dio - coincide con lo stesso soggetto di essa - l'Uomo -. La religione non è altro che l'autocoscienza che l'uomo ha della propria essenza in quanto infinita. Ogni volta che l'uomo parla di Dio, in realtà parla sempre e unicamente di se stesso. Nell'antichità s'erano avute due posizioni, una biblica e una filosofica rappresentate rispettivamente da Mosè e da Senofane: secondo Mosè, Dio aveva fatto l'uomo a sua immagine, secondo Senofane l'uomo aveva creato Dio a proprio somiglianza. Ma l'intenzione di Senofane non era di negare la divinità, ma al contrario far sì che l'uomo non si smarrisse tra gli dèi ridicoli da lui creati; il che corrisponde in un certo modo all'impegno di Mosè di abolire tutti gli idoli. Per Feuerbach è tutt'altra posizione: la religione è sempre un crearsi qualcosa che non esiste perché è un attribuire a un altro i propri valori e la propria grandezza umana: a un "alieno", così che si ha una alienazione. Spetta alla filosofia smascherare questa operazione deformante e scoprire l'identità-corrispondenza tra teologia e antropologia: svelare che l'uomo è Dio a se stesso e che l'unica dimensione è quella naturalistica e sociale.

D) Riduzione sociologica.

Il concetto fondamentale di quanti sostengono questa corrente di pensiero è che la scienza analizza non solo i fatti della natura esterna all'uomo, ma anche e soprattutto i fatti propri dell'uomo e derivanti dalla sua indole, che poi è essenzialmente sociale e insieme soggetta alle situazioni esterne e alle variazioni indotte da fattori di utilità, di intuizioni parziali di mète morali - a volte indicate come principi e altre come valori - e altro ancora. La scienza, comunque, offre non solo dati, ma anche giudizi riservati un tempo alla filosofia. In fatto di religione, questa scienza che può dirsi anche riflessione di carattere estremamente pratico ("empirismo filosofico") e si configura come ricerca più precisa su quanto riguarda l'esperienza sociale dell'uomo ("sociologismo filosofico") ha vari rappresentanti che seguono le diverse tradizioni culturali: in Inghilterra, per esempio, J. S. Mill (1806-1873), H. Spencer (1820-1903), in Francia A. Comte (1798-1857) e E. Durkheim (1858-1917), in Germania W. Wundt (1832-1920). A parte le differenze da autore ad autore, a volte con spunti

sorprendenti di spiritualismo “umano”, l’esito logico di tale scuola è che la religione è un epifenomeno (valore sovraggiunto ed elaborato) del “corpus sociale”: insomma ha origine dalla società. Questa riduzione della religione conduce paradossalmente a una più o meno chiara sacralizzazione della società intesa come valore primo. Con il contemporaneo evolversi dell’esperienza politica che vede nascere partiti e schieramenti e coinvolge quindi le grandi masse (per il primo momento, solo quelle urbane), nasce un atteggiamento di rapido distacco di tali masse dalle loro convinzioni religiose tradizionali e inizia un vero ateismo proletario.

III. L’ATEISMO MODERNO E CONTEMPORANEO

Con le riduzioni appena esaminate e disposte liberamente (cioè non secondo stretti criteri cronologici) siamo arrivati alla perdita di terreno del “mondo cristiano” - per usare un’espressione più o meno accettabile - proprio là dove prima il Cristianesimo era insieme fede e cultura; e, più radicalmente, vediamo avanzare l’ateismo contemporaneo, nelle sue varie forme, dotte o volgarizzate.

Questo ateismo, dove la evangelizzazione suona fuori luogo e viene semmai interpretata come una forma culturale tra le molte, ha caratteri nuovi rispetto all’ateismo tradizionale.

L’ateismo precedente brandiva alcuni argomenti classici portati come cause giustificative: l’oscurità dell’argomento; l’esistenza del male; l’inconciliabilità di Dio con la libertà dell’uomo.

Invece l’ateismo contemporaneo assume come ragione e fondamento del suo porsi e diffondersi (con una “missionarietà” a volte strabiliante e preoccupante insieme) la “fede laica nell’uomo”, di cui un profeta significativo è Feuerbach. Essa suppone la maturazione ed emancipazione dell’uomo, finalmente libero da condizionamenti storici umilianti. Sostiene poi l’inevitabilità d’un aut-aut, d’un conflitto tra Dio e l’uomo: se Dio esiste, l’uomo è annullato; se l’Uomo esiste, dio è idolo inutile.

Questa esaltazione dell’uomo deriva in parte dallo sviluppo della scienza, che in verità di solito viene indicata solo come occasione ma non come causa di una così grande inversione di rotta nel campo della religiosità, mentre, a guardar bene, essa, in mano a scienziati precisi, diventa ragione e motivo del non credere e riempie dei propri giudizi il mondo contemporaneo.

La scienza crea potenza, la scienza interpone l’uomo tra la natura e il possibile Creatore e tende a far dimenticare il punto di origine ontologica. Sta un fatto: certo sarebbe scorretto far la conta dei grandi scienziati che stanno pro o contro l’esistenza di Dio (perché infatti sarebbe un far

dipendere una questione tanto importante da una situazione mentale e psicologica soggetta a tante variabili); ma si può ben affermare che la nostra società "scientifica" non per caso si trova ateizzata, magari in modo inesplicito e non definitivo. In alcune sue branche, la scienza attacca direttamente i fondamenti della religione: come appena visto, la sociologia, diventata la scienza più laica, non solo prende nota ma promuove essa stessa lo sviluppo dell'ateismo; e anche la psicologia, nata con S. Freud (1856-1939), riduce la religione a proiezione psicologica dell'uomo.

L'ateismo contemporaneo, così netto e aggressivo in tante espressioni, ha carattere non già decisivo ma eminentemente postulatorio, cioè espressione di un'esigenza: è un'opzione, fatta sulla base di uno spirito prometeico, che ripete il dilemma: "o Dio o l'uomo"; e, seguendo la filosofia di Feuerbach, sceglie l'uomo e si sbarazza di Dio.

Seguendo una linea non cronologica, ma di libera esposizione personale, diamo un cenno veloce ad alcune forme di questo ateismo, che si contrappone all'opera della Evangelizzazione della Chiesa.

1. *Ateismo neo-positivistico*. "Dio esiste" è un'affermazione totalmente insignificante perché non può essere dimostrata né come vera né come falsa, dato che non è né verificabile né falsificabile. L'atteggiamento di fondo è quello di un pieno agnosticismo e indifferentismo. Ogni discorso o tema religioso è perciò inintelligibile, non sottoposto alla grande conoscenza razionale, che sarebbe l'unico metro di garanzia. Al più, si tratta di intuizioni mistiche, valide unicamente per chi le sperimenta entro la propria emozione soggettiva e incomunicabile, come sono le esperienze artistiche.

2. *Ateismo pragmatista*. Ha il suo profeta in J. Dewey (1859-1952). Proclama: Dio non esiste, ma esiste solo il soggetto che ha un'esperienza religiosa. La religione è "un determinato corpo di credenze e di pratiche, legate da una certa specie di organizzazione istituzionale", finalizzate a ispirare determinati comportamenti più o meno utili al soggetto (utilitarismo: "se non è vero, è ben inventato"). L'esperienza religiosa è un fatto totalmente naturale, privo di ogni rapporto con il trascendente.

3. *Ateismo psicanalitico*. S. Freud sviluppa tra l'altro delle ricerche sull'origine della morale e insieme della religione (che considera identiche). L'esito di queste ricerche sperimentali è, semplificando molto, il seguente: l'oggetto della religione - Dio - è la proiezione fuori della psiche della nozione di "padre" (con tutti i meccanismi affettivi che comporta); l'idea di Essere Supremo riflette, drammatizzata sul piano cosmico, la bipolarità affettiva amore-terrore che i figli sentono nei confronti di questa figura parentale. In ogni caso non esiste un Dio-Padre, ma esiste attrazione-paura verso l'adulto che ti ha dato la vita fisica e che quindi ha su di te un potere, che tu puoi amplificare in modo abnorme e irreali.

4. *Ateismo esistenzialistico*. È il più emblematico e ha trovato la genialità letteraria e filosofica di un A. Camus (1913-1960) e di un J.P. Sartre (1905-1980). È la forma esemplare dell'ateismo "postulatorio": cioè, Dio non esiste; ma, se per caso esistesse, si dovrebbe ucciderlo in quanto solo la morte di Dio consente all'uomo di essere libero. Per cui la negazione di Dio è come il preliminare necessario per poter affermare la libertà dell'uomo. Solo se Dio non esiste, l'uomo può porsi quale libero creatore di valori: e si parla di uomo come un'"esistenza" che si fa contro la posizione antica di "essenza" in quanto natura già data. L'esistenzialismo si pone come un umanesimo integrale e assoluto, dove solo l'uomo conta: quindi è un ateismo totale e totalizzante.

5. *Ateismo marxista*. Parte dall'economista e filosofo, oltre che politico teorico-pratico, K. Marx (1818-1883), il quale a sua volta è fortemente legato al pensiero di Feuerbach. Questo ateismo è stato per lunghi anni il più diffuso sia tra i cultori di scienza e di filosofia che tra i più modesti divulgatori. Secondo Marx la religione è alienazione, è oppio dei popoli. Nata come proiezione dell'uomo fuori di sé, è semplice prodotto sociale che rientra nella mistificazione tipica di ogni struttura sociale fondata sullo sfruttamento di una classe su un'altra. Per gli oppressi la religione è strumento, valvola di sfogo e di evasione da sfruttati; al contrario per gli sfruttatori è sistema di giustificazione, di acquietamento e di dominio. Si è sempre al punto critico: Dio non esiste; non già Dio crea l'uomo, ma l'uomo oppresso-oppressore crea Dio.

IV. LA SECOLARIZZAZIONE, ESPRESSIONE DI ATEISMO "BLANDO"

1) Il Vaticano II e l'ateismo

Già vari anni prima del Vaticano II, sia il Magistero che i teologi più pensosi e vigili avevano compreso che, nonostante una scorza di buona tenuta della religiosità in generale e del Cristianesimo in particolare, la situazione s'era fortemente deteriorata prima nell'ambito dei centri culturali dove si preparava la riflessione e si studiava la tattica per ottenere il consenso (università, scuole superiori, circoli culturali e politici d'un certo livello) e sia presso la gente comune, facilmente sottomessa ai vari mezzi di comunicazione e alle seduzioni facili di "panem et circenses".

Il Vaticano II nella *Gaudium et spes* (GS), sospinto da un troppo dimenticato, oggi, documento di Pio XII sull'ateismo, annotava in maniera sintetica ed efficace che "con il termine 'ateismo' vengono designati fenomeni assai diversi tra loro: alcuni negano esplicitamente Dio; altri ritengono che l'uomo non possa dir niente di Lui; altri poi prendono in

esame i problemi relativi a Dio con un metodo tale che questi problemi non sembrano aver senso. Molti, oltrepassando indebitamente i confini delle scienze positive, a volte pretendono di spiegare tutto da questo solo punto di vista scientifico, altri al contrario non ammettono ormai più alcuna verità assoluta. Alcuni esaltano tanto l'uomo che la fede in Dio ne risulta come svuotata, inclini come sono, così sembra, ad affermare l'uomo più che a negare Dio. Altri si creano una tale rappresentazione di Dio, che ciò che essi rifiutano non è affatto il Dio del Vangelo. Altri nemmeno si pongono il problema di Dio, in quanto non sembrano sentire alcuna inquietudine religiosa né riescono a capire perché dovrebbero interessarsi di religione" (n. 19).

In questo testo si può riconoscere una sintesi di quanto presentato sopra e vedere che l'esposizione assai stringata del pensiero ateo non costituisce un "excursus" dotto, ma la presentazione d'un gravissimo problema pastorale. "Problema di Dio", afferma la GS; anzi problema del "Dio del Vangelo", precisa il documento nel testo citato. Ma più avanti, parlando onestamente della responsabilità dei credenti cristiani, la GS dice nettamente: "Nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti, in quanto, per aver trascurato di educare la propria Fede, o per una presentazione sbagliata della dottrina o anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire che piuttosto nascondono e non già manifestano il genuino volto di Dio e della religione" (n. 19).

Si ha dunque il seguente panorama: un mondo culturale moderno molto tormentato con persone "laiche" (spesso oneste nelle intenzioni) che mancano di fondamenti metafisici e non sanno distinguere i confini delle scienze positive circa il problema di Dio; e una "religione" (che corrisponde a ciò che in questi anni Ottanta-Novanta è chiamato preferibilmente "senso religioso") che per alcuni resta vivo e da sviscerare, per altri è uno di quei sentimenti del passato che pare assolutamente fuori tempo.

La scienza moderna, dato che s'interessa di tutto quanto l'uomo sperimenta o ha a lungo sperimentato, dovrebbe prendere in considerazione tale sentimento come studia tanti altri "fenomeni" documentati ieri o diffusi oggi; commette veramente una specie di ingiustizia e forse disonestà culturale nel trascurare questo pezzo di realtà umana, fosse pure inautentico, dal momento che è vissuto in tutte le epoche storiche e con grande intensità. Invece presso molti studiosi dello spirito dell'uomo e della sua storia c'è la tendenza a liquidare con poche battute saccenti la questione o addirittura a usare l'ironia o la congiura del silenzio.

E così si arriva a quanto annota il Vaticano: molti contemporanei "non sembrano sentire alcuna inquietudine religiosa": cioè, tranquilli atei pratici, non promuovono in se stessi né nei loro parenti o amici nessuna passione religiosa, come un tranquillo borghese egoista non suscita alcun sentimento di vera solidarietà umana in sé e negli altri. Ma il problema, tanto della solidarietà come del senso religioso, resta.

Il Vaticano in vari passaggi della GS parla quasi più di Dio in genere che del Dio di Gesù Cristo; e con questa impostazione non insiste molto sull'evangelizzazione, ma piuttosto usa le tradizionali formule di predicazione ed educazione alla Fede. Però la sostanza vera non cambia. Il Concilio è preoccupato più che mai di questo sconvolgente fenomeno e non manca di portare chiari richiami e anche denunce: "Senza dubbio coloro che volontariamente cercano di tenere lontano Dio dal proprio cuore e di evitare i problemi religiosi, non seguendo l'imperativo morale della loro coscienza, non sono esenti da colpa; tuttavia in questo campo anche i credenti spesso hanno una notevole responsabilità" (n. 19).

Che si ha, come effetto dell'ateismo, o più precisamente dell'esclusione di Cristo e della sua Grazia dalla vita di oggi? Il Concilio sottolinea due grandi conseguenze: "Se mancano la base religiosa e la speranza della vita eterna, la dignità umana viene lesa in maniera assai grave, come si constata spesso al giorno d'oggi; e gli enigmi della vita e della morte, della colpa e del dolore rimangono senza soluzione, tanto che non di rado gli uomini sprofondano nella disperazione... Ciascun uomo rimane a se stesso un problema insoluto, confusamente percepito... Soltanto Dio dà una risposta piena e certa al problema dell'uomo di fronte a se stesso; Lui che chiama l'uomo a pensieri più alti e a ricerche più umili" (n. 21).

2. Autonomia delle realtà terrene nel Vaticano II

Strettamente legato al problema di Dio e della sua presenza nel mondo - presenza che si realizza e incentra tutta su Cristo, mandato e manifestazione del Padre e pastore che raduna il Popolo disperso di Dio - sorge il problema, molto dibattuto e non del tutto risolto nel Vaticano II, della sana autonomia delle realtà terrene (GS 36 e ss). Non risolto al punto che, dopo poco tempo da quelle chiarifiche, "autonomia" è diventata "secolarizzazione" e non certo in senso positivo ma negativo.

Nel Concilio si dice: "Se per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo deve gradatamente scoprire, usare, ordinare, allora si tratta di un bisogno legittimo, che non solo è postulato dalle esigenze del nostro tempo, ma anche è conforme al volere del Creatore. Infatti è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine" (GS 36).

Il Concilio vuole cioè stroncare una posizione, purtroppo non estranea alla storia della Chiesa, secondo cui società e cultura e scienza debbano discendere strettamente e direttamente da vincolanti testi sacri ispirati. Ma i testi rivelati non hanno direttamente il compito di prestabilire mezzi e metodi del nostro studiare e sfruttare la natura: questi testi di Dio ci debbono illuminare non sui "mezzi" del vivere terreno (la scienza), ma sui "motivi" del

vivere in assoluto (la "sapienza") e quindi sul senso dell'esistenza e sulla vita eterna. Certo che questa vita eterna (con Dio che tutta la riempie) resta in tutta la sua estrema primarietà e importanza e non va scavalcata in nome della scienza, ma pure la scienza non va elusa in nome della fede.

Saggiamente dunque il Concilio ricorda che può ripetersi l'errore antico di negare la legittima autonomia della scienza di fronte alla fede (ivi, 36). Ma è pure cosciente di un possibile moto di ribellione atea da parte dell'uomo moderno, il quale è già arrivato a invocare un'autonomia piena delle realtà terrene, che è un sottrarre l'uomo all'obbedienza a Dio, anzi un negare nettamente Dio per affermare solo l'uomo e solo il mondo terreno. E l'autonomia spinta all'estremo diventa secolarizzazione.

3. Secolarizzazione

Le molte interpretazioni riduzionistiche della religione, l'affermarsi dell'ateismo nelle sue varie forme hanno prodotto appunto il fenomeno ultimo - che ha già dei chiari prodromi lontani ma si accentua maggiormente negli Anni Settanta e seguenti - detto "secolarizzazione". Essa nella sua accezione negativa esprime la completa laicizzazione dell'uomo e il suo distacco da Dio.

In verità anche i migliori pensatori trovano difficoltà a dare una definizione precisa della secolarizzazione, data la complessità del fenomeno. Il Vaticano, mantenendo ancora la terminologia di autonomia delle realtà temporali, avverte: "Se con l'espressione 'autonomia delle realtà temporali' si intende che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può adoperarle così da non riferirle al Creatore, allora nessuno che creda in Dio può ignorare quanto falsa sia questa posizione. Infatti la creatura senza il Creatore svanisce" (n. 36).

Ampliando, se possibile, i concetti espressi dalla GS si può affermare che la secolarizzazione, sviluppo naturale di una falsa autonomia delle realtà terrene, porta all'ultima conseguenza il processo per il quale i valori dell'uomo vengono resi sempre più autonomi da ogni riferimento alla sfera del "sacro"; e così gli interessi umani si indirizzano sempre più verso la sfera del mondano e del "profano". Essa è dunque la progressiva riduzione e, al limite, la eliminazione della sfera divina, del concetto di Dio, dal mondo diventato laico, terreno, e sempre più invadente e omnicomprensivo. È noto come l'antinomia sacro-profano è costitutiva dell'esperienza religiosa: col processo di secolarizzazione l'antinomia cessa in quanto, in definitiva, tutto risulta profano.

A ben guardare, il movimento del mondo moderno coincide proprio con simile processo di secolarizzazione: cioè arriva all'affermazione dell'autonomia integrale e assoluta dei valori umani e delle scienze, diventate più avanzate e più ardite (ardite nelle loro conseguenze etiche), con una enfaticizzazione pericolosa della libertà umana di fronte a chiunque.

Quali sono le cause? Difficile individuarle tutte. Sinteticamente, le principali risultano:

- *la conoscenza scientifica* che, nelle sua espressione operativa, fa coincidere sapere con potere (e quindi è affermazione di potenza);
- *l'invasione enorme* delle applicazioni tecniche che crea un sentimento prometeico, cioè di onnipotenza e di antireligione;
- *l'industrializzazione e l'urbanesimo*, che hanno messo e mettono in crisi i valori del passato, propri di una società più circoscritta ("chiusa") e creano una società in movimento ("aperta), fondata purtroppo però sull'anomia (mancanza di norme e di identità personale) e sul disinteresse reciproco di quasi tutti per quasi tutto.

Quindi gli aspetti della secolarizzazione, che è un atteggiamento di basso profilo umano dove il grande principio dell'esistenza di Dio è cancellato, sono:

- un *anonimato*: l'uomo perde il legame comunitario e si crede più libero, ma spesso è fortemente etero-diretto;
- una *mobilità*: tutto è soggetto ad accelerazione, a superamento, però spesso senza meta: c'è un muoversi inquieto ed errabondo;
- un *pragmatismo*: ogni realtà è valutata in funzione della sua sola utilità immediata ("a che serve?" che diviene "a che serve a me?");
- una *profanità*: ogni cosa è collocata in un orizzonte secolare, mondano e terreno: non si arriva neanche a un uomo propriamente non-religioso o anti-religioso, ma piuttosto ad un uomo a-religioso: sui valori scettico e indifferente, disponibile invece a credere a tutto quanto non sappia di religione (come provano i moltissimi fanatismi e le adesioni viscerali ad ideologie cicliche da parte delle masse e, impensabile ma vero, degli intellettuali).

L'uomo secolarizzato è davvero un uomo pro-fano, che sta fuori ("pro") del tempio ("fanum") e non vi entra, nonostante che le porte siano spalancate e non minaccino di serrarsi furbescamente su di lui quando varchi la soglia per capire se quella sia o no una casa accogliente. "Aprite le porte a Cristo!" grida frattanto l'apostolo di Cristo.

Pietro e Paolo, nella loro prima predicazione cristiana, hanno incontrato grandissimi ostacoli nella tendenza dei popoli pagani a tutto sacralizzare; oggi invece si ha la tendenza inversa, non meno tragica. Il Medio Evo, partendo dall'equilibrio della rivelazione, ha creato un sistema unitario di pensiero volto alla dimensione del "sacro" in ogni ambito del pensare e del vivere, ma quasi sempre salvando la distinzione necessaria tra natura e grazia; oggi invece, eliminato il fattore grazia e ignorata la rivelazione, si fa leva solo sulla natura e sulla ragione e si proclama il culto esclusivo al dio noto del tangibile, del terreno, misurabile e fruibile immediatamente.

La secolarizzazione ha ottenuto un deciso successo (non casuale, anzi meditato e orchestrato) in mezzo alle masse attraverso i molti canali di diffusione. È diventata la forma praticamente dominante nel mondo occidentale. Se questo è deprimente per il credente, lo è ancora più per il fatto che è promossa con forme di volgarizzazione assai povere, che fanno torto ai grossi pensatori da cui è partita; e ormai è piuttosto demagogia e populismo.

Quando poi la secolarizzazione s'atteggia a qualcosa di meno a-religioso, veste volentieri i panni della religione naturale. Si noti: non del "senso religioso naturale", dono preziosissimo di Dio, ma della religione naturale intesa come libera e personale forma con la quale uno presume di rispondere da solo ai grandi interrogativi sulla sua origine, sul suo futuro e su quanto sta dietro a tali interrogativi. Ora questa religione naturale è solo un astuto alibi per non impegnarsi con niente di oggettivo e forte. In fondo è il più grande ostacolo alla vera e unica religione possibile, cioè alla religione rivelata. Nel nostro mondo occidentale, religione naturale e rivelata non tanto si richiamano quanto si escludono.

Non per niente la secolarizzazione, mentre è molto concessiva verso quasi tutte le forme di credenza e addirittura di superstizione, è così nettamente dura e contraria con il Cristianesimo, specialmente cattolico. Consciamente o meno, sente che la fede vissuta in Dio, anzi in Cristo, è un baluardo severo contro una profanazione dell'uomo e del creato che oggi tale secolarizzazione tenta di far passare per maturità e libertà finalmente raggiunte. L'utopia della secolarizzazione, adornandosi di tante parole seducenti, non ha potuto evitare che il "saeculum" si chiudesse in sè ed escludesse l'"aeternum".

P. Rodolfo Girardello

SCRISTIANIZZAZIONE E NUOVA EVANGELIZZAZIONE NELLA VOCE DI PIETRO

I. Una tappa importante: il Sinodo del 1974

Giovanni Paolo II è il Papa della “nuova evangelizzazione”: nelle sue parole e nei suoi gesti vibra forte la testimonianza che è insieme certezza: Cristo e solo Cristo è la salvezza dell'uomo e del mondo. Paolo VI lo volle relatore al Sinodo dei Vescovi del 1974: *De evangelizatione mundi huius temporis*.

Un Sinodo, quello del 1974, che rappresenta una svolta rispetto al clima dominante negli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II. In quel periodo c'è in atto, infatti, una crisi di identità che imperversa nelle nazioni cristiane di più antica data (in particolare in quelle dell'Europa occidentale) e che presto porta il suo influsso nelle regioni stesse dove l'annuncio cristiano ha una storia più recente. Si registra un fenomeno di vera recessione non solo dell'azione evangelizzatrice, ma più ancora delle sue motivazioni teologiche e pastorali. L'ideologia terzomondista, in particolare, diffusa soprattutto tra gli Ordini religiosi, mentre censura il problema dell'identità cristiana, insinua persino l'improponibilità dell'annuncio cristiano stesso. L'idea stessa di “missione” viene in qualche misura accantonata e sostituita con programmi e strategie sociologiche, dove il significato dell'evangelizzazione e della “plantatio ecclesiae” è quasi sconosciuto.

Ovviamente l'ideologia terzomondista non riesce a distruggere l'opera missionaria, ma provoca delle crepe pericolose nell'organismo ecclesiale.

Nel Sinodo del 1974 confluiscono i motivi di crisi sinteticamente accennati, ma contemporaneamente si registra un movimento crescente che tenta di risalire la corrente e pone nuovamente il tema dell'evangelizzazione nel suo punto originale.

Il Cardinale Vescovo di Cracovia di allora è un protagonista di quella Terza Assemblea Generale dei Vescovi. La sua *Relazione* sui principi teologici dell'evangelizzazione diventa punto di riferimento di tutta la seconda parte del Sinodo ¹.

Ricordiamo brevemente alcuni passaggi che ci sembrano significativi:

“Secondo il mandato di Cristo, l'evangelizzazione consiste nell'annunciare il Vangelo ad ogni creatura, nell'insegnare a tutte le genti ad impiantare la Chiesa, cominciando con il Battesimo e perfezionando l'opera con gli altri Sacramenti, in particolare con l'Eucaristia”.

L'origine dell'evangelizzazione è collocata nel mistero trinitario: “L'evangelizzazione... è un processo dinamico, in cui dapprima gli uomini accolgono la missione salvifica che procede dal Padre, mediante il Figlio, nello Spirito Santo, e, in secondo luogo, da questa testimonianza di fede, mediante la predicazione e la multiforme azione di coloro che sono stati inviati, la fede si propaga, con l'aiuto della Grazia divina, e cresce”.

Condizione *sine qua non* dell'evangelizzazione è la “certezza della fede”:

“Mediante la fede, la persona umana dà a Dio la propria risposta. Ora la certezza della fede è richiesta come condizione primaria da parte del soggetto che evangelizza”.

Confondere l'apertura e la capacità di dialogo del credente con una sua insicurezza di fede è semplicemente fuorviante:

“Anche oggi - come al tempo degli Apostoli (cfr. 2 Tm 4, 1-5) - la Chiesa, per il bene della fede stessa, è sollecita che venga predicato e insegnato il Vangelo e non le opinioni umane. Solo a questa condizione, infatti, si può parlare di evangelizzazione. Nel nostro tempo, in cui la Chiesa sotto la spinta dello Spirito Santo ha imboccata quella particolare via di evangelizzazione legata al concetto di dialogo, questa certezza della fede, o certezza dottrinale, riveste una sua particolare importanza. Il dialogo, infatti, la suppone e la esige, trattandosi non di indulgere a un certo conformismo o indifferentismo dottrinale, ma trattandosi di una diponibilità e di un'apertura piena di carità nell'ascoltare e comprendere gli altri, per far progredire il dialogo di Salvezza, che sarebbe impossibile senza la piena certezza della fede”.

E contro ogni spiritualismo astratto il Cardinale di Cracovia sottolinea la convenienza umana che scaturisce dalla fede:

“Soprattutto nel nostro tempo è più che mai necessario unire strettamente, nella teoria e nella prassi, alla certezza divina della fede, proveniente dalla Parola rivelata, anche quella persuasione e certezza umana. La

¹ G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi del 1974*, Ed. La Civiltà Cattolica.

fedele, infatti, gode di un suo proprio significato antropologico, possiede una sua profonda ragione nella vita e nella auto-formazione della persona umana, come pure nella vita e nella cultura di ogni società. Lo spirito dell'uomo non soffre di alienazione a causa delle fedi, ma ritrova intimamente se stesso, secondo la parola dello stesso Maestro Divino: Chiunque avrà perso la sua vita per me e per il Vangelo, la ritroverà (Mt 10,39). In realtà nella fede l'uomo ritrova se stesso grazie a quella comunione con Dio che dalla fede stessa gli viene offerta. E neppure si può dare un'autentica cultura umana, come molti riconoscono, prescindendo dalla relazione con Dio".

Lo spazio non ci permette un'analisi più dettagliata. Ci basti quanto detto. Il tema del Sinodo, secondo le parole introduttive di Paolo VI, costringe "a studiare quali siano, in questi anni turbinosi, le reali condizioni socio-culturali dell'umanità, nella quale e per la quale vive la Chiesa ... perché (il tema dell'evangelizzazione) ci pone in forma bruciante e, diremmo, provocatoria, una precisa domanda circa la nostra stessa ragion d'essere ..." (Paolo VI, 29 settembre 1974).

Il materiale elaborato dal Sinodo costituisce una reale preparazione di uno dei documenti più preziosi e importanti di Paolo VI: *Evangelii Nuntian-di*, grandissimo testo di quel Papa del Concilio.

Riprendendo gli avvenimenti che lo hanno spinto ad offrire alla Chiesa questa Enciclica, Paolo VI scrive esplicitamente che dal Papa i Padri sinodali aspettano "un nuovo slancio capace di creare ... nuovi tempi di evangelizzazione" (ivi, 2).

Tornando al Sinodo del 1974 il Cardinal Wojtyla, divenuto quattro anni più tardi Giovanni Paolo II, è stato una voce autorevole, dunque. E, in continuità con quel Sinodo, in un discorso al Clero romano un giorno lo definirà una "chiave di lettura di primordine ... chiave centrale per la lettura del Concilio" (9/2/1989).

II. La secolarizzazione: un fenomeno negativo

È difficile non riconoscere l'importanza decisiva del carisma di Pietro nella Chiesa, mentre si avvicina la fine del secondo millennio e l'inizio del terzo.

Tra Paolo VI e Giovanni Paolo II vi sono chiare differenze di stile e di sensibilità pastorale; ma li unisce profondamente il giudizio circa la luce e le ombre della presenza della Chiesa in questo tornante della storia.

"Dov'è il Popolo di Dio, del quale tanto si è parlato, e tuttora si parla, dov'è? Questa entità etnica *sui generis* ... che tutto converge verso Cristo, come suo centro focale, e che tutto da Cristo deriva? Com'è compaginato? com'è caratterizzato? com'è organizzato? come esercita la sua missione

ideale e tonificante nella società, nella quale è immerso? La nostra Chiesa, una, santa, cattolica ed apostolica, ebbene, chi davvero la conosce, la vive? Chi possiede quel *sensus ecclesiae*?" (Paolo VI, 23 luglio 1975). Per chi è familiare con il linguaggio di Paolo VI, queste domande evidenziano una preoccupazione drammatica e una sofferenza acuta. Sentimenti che esploderanno nell'ultimo incontro con l'amico Jean Guitton: "C'è un grande turbamento nel mondo e nella Chiesa, e ciò che è in questione è la fede" (8 settembre 1977). Ciò che è in questione è la fede! Non alcuni aspetti morali: in questione è il *Fondamento*.

Giovanni Paolo II parlerà a sua volta di cristianesimo "esausto". "Noi oggi, soprattutto nei paesi di vecchia cristianità, soprattutto nei paesi dell'Europa, avvertiamo l'esaurimento del nostro cristianesimo interno, di quello che dovrebbe essere il frutto del nostro Battesimo" (31 gennaio 1988).

L'esito più doloroso di questa scristianizzazione avanzante è il fenomeno della secolarizzazione. "Il mondo alienato dal divino, indifferente o ostile, quello che tante volte viene definito con la parola secolarizzazione. La secolarizzazione è soprattutto qualcosa che s'avvicina all'indifferenza: non negare l'esistenza di Dio, non negare il valore della religione, della Chiesa, ma vivere, piuttosto, come se Dio non esistesse, non vivere nella Chiesa pur essendo Battezzati, appartenere al popolo di Dio in senso sacramentale, in senso formale - possiamo dire - vivendo però praticamente come se Dio non esistesse, come se non esistesse tutta quella realtà rivelata, tutto quell'altro mondo, che è maggiore di questo mondo, in cui si trovano i nostri destini" (18 febbraio 1988).

Sono concetti espressi a braccio, ma estremamente precisi, di Giovanni Paolo II. La secolarizzazione, nell'insegnamento dei due Pontefici, non è certamente trattata come fenomeno di poca rilevanza o, peggio, come fenomeno positivo.

Vale la pena elencare alcuni degli effetti del processo di scristianizzazione così come vengono descritti in alcuni discorsi del Papa attuale.

"Laddove vien meno la fede nel Dio fatto uomo entra in crisi il più profondo motivo di riconoscimento della dignità originaria di ogni essere umano. Quando la persona viene tendenzialmente ridotta ad una particella della natura o ad un elemento anonimo della società (cfr. *Gaudium et Spes*, 14) non è da stupirsi che cambino i parametri fondamentali su cui poggia la convivenza umana" (Discorso a Loreto, 11 aprile 1985).

L'antropologia cristiana è sostituita da un umanesimo astratto e così il singolo è più facilmente in balia del potere e l'insieme degli uomini ha sempre meno la fisionomia dei popoli e delle nazioni; il tutto a favore della massa anonima.

Ai Vescovi Tedeschi il Papa raccomanda con insistenza: “Non fatevi influenzare dalla forte tendenza alla secolarizzazione presente nella vostra società. Talvolta si ha l'impressione che da parte dei fedeli non sia possibile penetrare nella sfera dell'autosufficienza di un mondo secolarizzato. Sembra che Religione e Chiesa non servano più. Ma l'apparenza di una felice autonomia della realtà creata con le proprie mani è ingannevole. Le crepe dimostrano che la casa secolare è fragile: gli elementari interrogativi sulla vita vengono accantonati; la verità piena su di sé e sugli altri viene evitata; le molte possibilità di essere gli artefici esclusivi della propria fortuna conducono alla noia e alla disperazione” (28 gennaio 1988).

Queste parole del Papa sembrano la traduzione in prosa dei versi profetici di Eliot nei *Cori della Rocca*.

I surrogati di una fede capaci di far vivere l'uomo finiscono per disincantarlo, “spingendolo verso lo scetticismo, il relativismo, se non ancora facendolo piombare nel nichilismo, nell'insignificatezza e nell'angoscia esistenziale” (5 ottobre 1982).

In un magistrale discorso tenuto ai membri delle Conferenze Episcopali Scandinave il Papa ha offerto con chiarezza le idee-forza per un nuovo metodo di presenza.

Innanzitutto “in un mondo secolarizzato che basta a se stesso, la religione e la Chiesa sembrano non avere più alcuna utilità. E anche fra i cristiani la fede, nella vita concreta di tutti i giorni, ha perso la sua forza” (1 giugno 1989). E allora?

1) “È giunto il momento di *recuperare le fondamenta* perdute della fede attraverso comuni sforzi, rinnovati e rafforzati. Questo è un dovere totalizzante. Io ... l'ho definito con la parola 'nuova evangelizzazione' di cui necessitano non solo la società moderna ma anche vasti ambiti della Chiesa stessa” (ivi).

2) Il recupero dei fondamenti della fede non avviene né per una operazione intellettualistica, né attraverso la ripresa di un culturalismo spiritualista: si attua nella assunzione, rinnovata e piena, della missione: “È lo stesso comandamento di Cristo che ci obbliga a *rifondare su base missionaria* la nostra pastorale” (ivi).

3) Occorre una evangelizzazione che *percorra tutto l'arco della vita* umana e l'intero tessuto delle relazioni sociali, così da recuperare “la visione e il valore della vita e del mondo nella sua totalità e nel suo pieno significato soltanto da Gesù Cristo” (ivi).

III. Una metodologia per oggi: nuova evangelizzazione

Come andare incontro a questo mondo secolarizzato, scristianizzato?

Occorre una *nuova evangelizzazione*. Una nuova evangelizzazione senza restrizioni geografiche perché il fenomeno della secolarizzazione ha già contagiato anche il villaggio della foresta malgascia. Forse è per questa sfida così ampia che l'idea di una nuova evangelizzazione più che essere un concetto ben definito rappresenta un atteggiamento, un impeto, una testimonianza: è un'idea che va costruita a partire da esperienze in atto (cfr. *Redemptoris Missio* n. 34). È un compito che va assunto "in prospettiva universale" (18 gennaio '86).

Ai Vescovi Italiani nel famoso discorso di Loreto (11 aprile '85) il Papa richiama la necessità di por mano ad una "*nova implantatio*" evangelica (cfr. nn. 3-4). Alle Conferenze Episcopali Europee ricorda che tutte le analisi e le valutazioni spingono a "prendere coscienza dell'urgenza con cui si impone oggi il compito di evangelizzare o, meglio, ri-evangelizzare il vecchio continente" (2 gennaio '86). Si tratta di una "evangelizzazione continua" (18 maggio '86). È più che mai urgente una "seconda evangelizzazione" per vincere la perversa frattura fra Vangelo e cultura (26 novembre '86).

Alle profonde e complesse trasformazioni culturali, politiche, etico-spirituali che hanno modificato il tessuto delle società cristiane, deve corrispondere "una nuova qualità di evangelizzazione che sappia riproporre in termini convincenti all'uomo d'oggi il perenne messaggio della salvezza" (2 gennaio '86). Anche nel "continente della speranza" (l'America Latina) non c'è nulla di scontato per la Chiesa: lo prova il fenomeno dirompente delle sette. Il cristianesimo, per sua natura, vive come Avvenimento che chiede di "riaccadere" continuamente. Inaugurando la novena in preparazione del Quinto Centenario di preparazione dell'America Latina, il Papa esorta la Chiesa cattolica ad aprire le frontiere di una nuova evangelizzazione che sia "*come quella delle origini*"; e un mese dopo questo discorso (fatto a Puebla) ricorda, nella *Redemptor Hominis*, che la via delle origini, cioè "la via sperimentata da secoli è, insieme, la via del futuro". Dal momento che "con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo, la Chiesa ravvisa il suo comportamento fondamentale nel far sì che tale unione possa continuamente attuarsi e rinnovarsi". Infatti, proprio "quel profondo stupore che si chiama cristianesimo giustifica la missione della Chiesa nel mondo, anche, e forse di più ancora, nel mondo contemporaneo".

Soprattutto attraverso la testimonianza dei suoi pellegrinaggi in tutto il mondo, Giovanni Paolo II ha mostrato alle folle i termini essenziali della nuova evangelizzazione: "nuova nell'azione, nei metodi e nel modo di esprimersi" (9 maggio '88).

I bisogni drammatici di molta parte dell'umanità, come la sazietà consumistica dell'Occidente progredito, esigono una nuova evangelizzazione attraverso cui l'uomo sia nuovamente introdotto al mistero di Cristo e contemporaneamente alla verità di sè.

“Le preoccupazioni che ci assillano ora, alla vigilia del nuovo millennio, furono proprie della prima Chiesa. Ad un nuovo paganesimo si risponde con una nuova evangelizzazione, nel senso di una rinnovata e approfondita fedeltà sia al messaggio rivelato che alle attese dell'uomo contemporaneo.

Ad un mondo in via di laicizzazione atea occorre dare la testimonianza autentica di uomini credenti in Dio e nel Signore morto e risorto. *Il compito primario* dell'evangelizzazione è di indicare in Cristo Gesù il Salvatore di ogni uomo e di tutto l'uomo, del suo mondo personale e di quello familiare, dell'ambiente di lavoro e di quello della scuola, della dimensione culturale come di anche della dimensione civile” (12 aprile '86).

La risposta che i cristiani sono chiamati ad offrire al dilagante neopaganesimo non può essere un cristianesimo di sopravvivenza, un cristianesimo che si esaurisce in calde “oasi” fuori del deserto sociale. Ancora meno, e questa è la tentazione più sottile, può identificarsi con un richiamo a generici valori etici o a sforzi di buona volontà.

Nella sua prima visita alla città di Torino, nell'aprile 1980, Giovanni Paolo II diceva: “Non c'è più la Torino dei santi, ma la Torino della grande industria e della grande secolarizzazione... I santi appartengono al passato, non bastano per i tempi moderni - dirà qualcuno. Ma Cristo c'è. Ed Egli basta per ogni tempo: ‘Gesù Cristo è lo stesso, ieri, oggi e sempre’ “ (ottobre '80).

Per questo, “nonostante tutto l'umanità può sperare, deve sperare: il Vangelo vivente e personale, Gesù Cristo stesso, è la notizia nuova ed apportatrice di gioia che la Chiesa ogni giorno annunzia e testimonia a tutti gli uomini” (*Christifideles laici* n. 8).

Parlando ai Vescovi brasiliani della Regione ovest, Giovanni Paolo II ripropone con queste parole il cuore della nuova evangelizzazione: “Pertanto la risposta cristiana - che è l'unica che può soddisfare il cuore dell'uomo - non è un raziocinio, un insieme di norme, un'ideologia politica. È invece la testimonianza di Gesù Cristo, qui e ora, nella stessa realtà e novità di quasi duemila anni fa” (23 giugno '90).

A questo punto l'evangelizzazione chiede la piena valorizzazione dei nuovi movimenti. “Oggi dei nuovi gruppi e movimenti vogliono comunicare agli altri il lieto annunzio di salvezza in modo vivo e penetrante, bisogna donare loro ogni spazio disponibile e molta fiducia... se si guarda a livello mondiale, queste nuove vie dell'evangelizzazione hanno dato buona prova di sè e hanno prodotto frutti sorprendenti” (23 gennaio '88).

Quindi di fronte a una Chiesa attraversata da incertezze e debolezze (soprattutto nell'atteggiamento di molti intellettuali) Giovanni Paolo II offre un cristianesimo integrale, presentato nella sua struttura di evento irriducibile, capace di influire sulla concezione dell'uomo e perciò sorgente di una nuova cultura. Non per caso il punto più contestato del suo magistero è appunto il rapporto fra la fede e la cultura.

Nella bellissima lettera apostolica ai religiosi e alle religiose dell'America Latina in occasione del V centenario dell'evangelizzazione del nuovo mondo il Papa ricorda "la Chiesa attende da religiosi e religiose un impulso costante e decisivo nell'opera della nuova evangelizzazione, poiché sono chiamati, ciascuno secondo il suo proprio carisma, a diffondere in tutto il mondo la buona novella di Cristo" (27 luglio '90).

Conclusioni

1) Per l'uomo moderno, scettico e "post-cristiano", nuova evangelizzazione non significa evangelizzazione ridotta: "La tentazione oggi è di ridurre il cristianesimo a una sapienza meramente umana, quasi scienza del buon vivere. In un mondo fortemente secolarizzato è avvenuta una "graduale secolarizzazione della salvezza" per cui ci si batte, sì, per l'uomo, ma per un uomo dimezzato, ridotto alla sola dimensione orizzontale. Noi invece, sappiamo che Gesù è venuto a portare la salvezza integrale, che investe tutto l'uomo e tutti gli uomini, aprendoli ai mirabili orizzonti della filiazione divina" (*Redemptoris Missio* n. 11).

2) Nella *Christifideles Laici* il Papa sottolinea la condizione per una nuova evangelizzazione. Per "assicurare la crescita di una fede limpida e profonda" è necessario "che si rifaccia il tessuto cristiano delle stesse comunità ecclesiali" (*ivi*, n. 34). È pensabile che questa condizione non riguardi il tessuto cristiano delle stesse comunità religiose?

3) "Bisogna studiare a fondo *in che cosa consiste* questa nuova evangelizzazione, considerare i suoi punti di arrivo, il suo contenuto dottrinale e le sue implicazioni pastorali; determinare i "metodi" più appropriati per i tempi in cui viviamo, cercare una "forma" che avvicini di più alla vita e ai bisogni dell'uomo di oggi, senza che per questo perda nulla della sua autenticità e fedeltà alla dottrina di Gesù e della tradizione della Chiesa" (7 dicembre '89).

4) Chi è *il soggetto* di questa nuova evangelizzazione? "Occorre preparare convenientemente gli artefici di questa rinnovata azione evangelizzatrice: abbiamo bisogno di sacerdoti santi e saggi; di religiosi e religiose pienamente dedicati a Cristo; di laici decisi a impegnarsi davvero nella Chiesa" (7 dicembre '89).

5) Per usare un pensiero di Paolo VI, di fronte alle *nuove sfide* occorre ripensare psicologicamente e pastoralmente l'avvenimento cristiano, rimettendoci nello stesso *atteggiamento missionario degli inizi*. Con ciò non si vuole fare "tabula rasa", alla maniera protestante, della tradizione della Chiesa. Più semplicemente si accoglie l'urgenza, affermata da Giovanni Paolo II, di una nuova "implantatio Ecclesiae". Una nuova "implantatio" del Vangelo vivo, destinata a correre fino agli estremi confini della terra e, insieme, a rivisitare anche la "vita consacrata" in modo che la vita di ogni Ordine e Istituto e dei singoli religiosi diventi più vita.

A testimonianza della necessità che la nuova evangelizzazione attraversi tutti gli ambiti della vita ecclesiale, stanno le parole di Giovanni Paolo II rivolte di recente all'Ordine nostro: "Portare avanti una nuova evangelizzazione a partire dalla rievangelizzazione dei credenti" (*Maestro en la fe*, Lettera Apostolica del Santo Padre nel IV Centenario della morte di San Giovanni della Croce).

P. Gino Toppan

IN CRISTO HAI TUTTO DA DIO

Tesori profondi, saporosi, utili: in Cristo

Dio dandoci il Figlio suo, che è la sua parola, l'unica che Egli pronunzi, in essa ci ha detto tutto in una sola volta e non ha più niente da manifestare.

E ti dice: guarda bene il Cristo e in Lui troverai già fatto e detto molto più di quanto tu vorresti.

Se vuoi che io ti dica qualche parola di conforto, guarda mio Figlio, obbediente a me e per amor mio sottomesso ed afflitto, e sentirai quante cose ti risponderà. Se desideri che io ti sveli alcune cose ti risponderà. Se desideri che io ti sveli alcune cose o avvenimenti occulti, fissa in Lui i tuoi occhi e vi troverai dei misteri molto profondi, la sapienza e le meraviglie di Dio ...

In Lui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza di Dio, tesori di sapienza che saranno per te profondi, saporosi e utili più di tutte le cose che vorresti sapere. Per questo lo stesso Apostolo si gloriava dicendo *di aver fatto intendere che egli non conosceva se non Gesù Cristo e questo crocifisso*.

In Cristo fatto uomo troverai più di quanto pensi, poiché S. Paolo afferma a tale proposito: *In Cristo dimora corporalmente tutta la pienezza della divinità*. (Col 2,9) Dunque fissa gli occhi su Lui solo, nel quale io ti ho detto e rivelato tutto, e vi troverai anche più di quanto chiedi e desideri. Tu infatti domandi locuzioni e rivelazioni che sono soltanto una parte, ma se guarderai Lui, vi troverai il tutto, poiché Egli è ogni mia locuzione e risposta, ogni mia visione e rivelazione in quanto che io vi ho già parlato, risposto, manifestato e rivelato ogni cosa dandovelo per fratello, compagno, maestro, prezzo e premio. (2 S 22,5-6)

In Cristo massima umiliazione e massimo bene

Al momento della morte Egli compì l'opera più meravigliosa di quante ne avesse compiute in cielo e in terra durante la sua esistenza terrena ricca di miracoli e di prodigi, opera che consiste nell'aver riconciliato e unito a Dio, per grazia, il genere umano. Ciò dunque avvenne nel momento in cui Nostro Signore raggiunse il massimo del suo annichilimento in ogni campo. (2 S 7,11)

Cristo ha "sposato" la tua umanità

Sotto la protezione dell'albero della Croce, il Figlio di Dio ha redento la natura umana, sposandosi quindi con essa e in conseguenza con ogni anima alla quale nella Croce Egli dà grazia e pegni per tale scopo. (C 23,3)

La sua strada luminosa

In nessun modo si progredisce se non con l'imitare Cristo il quale è *la via, la verità, la vita e nessuno giunge al Padre se non per Lui*, secondo quanto Egli afferma in S. Giovanni (14,6); in altra parte (10,9) poi soggiunge: *Io sono la porta; chi entra per me si salverà*. Perciò io non riterrei per buono quello spirito che desiderasse procedere per dolcezze e comodità e rifuggisse dall'imitare Cristo. (2 S 7,8)

Cristo è la via e questa consiste nel morire alla natura in ciò che appartiene al senso e allo spirito, voglio ora far capire come questo possa accadere imitando gli esempi di Gesù, nostro modello e nostra luce. (2 S 7,9)

L'EUROPA DELLE RELIGIONI

Sarebbe bello, ma è impossibile, stabilire un panorama completo sulla religiosità nel mondo e, di conseguenza, sulla evangelizzazione da portare. Atteniamoci alla cara vecchia Europa. Ci aiutiamo a un rapido sguardo con vari studi specifici che citiamo opportunamente.

Alla vigilia dell'unificazione il panorama religioso europeo è uno dei più articolati e tendenzialmente conflittuali che ne caratterizzano la realtà sociale e politica. Processi di rinnovamento all'interno delle grandi confessioni religiose, insorgenza di movimenti di varia matrice, conflitti e adattamenti con i governi nazionali, ingresso di confessioni e culti a seguito dei fenomeni immigratori, costituiscono altrettanti elementi di mutamento e di maggiore articolazione sociale. Le conseguenze sono destinate ad incidere in profondità sulla futura Europa. Nell'ambito di questa riflessione si possono illustrare alcuni tra gli elementi essenziali di questo scenario, già concretamente operanti nel contesto europeo.

1. Fenomeno ancora limitato, ma premonitore

Il primo elemento di riflessione è dato dall'aumentata articolazione del panorama religioso. All'Europa, caratterizzata dalle confessioni di matrice cristiana ed ebraica, si va progressivamente aggiungendo una rilevante presenza di altre realtà religiose. Tra queste, la religione islamica occupa una posizione di primo piano.

In Belgio i musulmani sono il secondo gruppo religioso del Paese, lo stesso può essere detto per la Francia. Nella Repubblica Federale l'Islam conta un milione e mezzo di fedeli; quanto al Regno Unito, con la presenza

di 900.000 musulmani, 175.000 shiks e 140.000 indù¹ è, probabilmente, la nazione europea che per prima deve affrontare il problema della convivenza tra gruppi religiosi la cui radice fondamentalista è, in alcune branche, particolarmente intransigente². La recente affluenza di emigrati provenienti dai Caraibi ha ancora di più complessificato il panorama britannico, facendone un vero e proprio crocevia religioso oltre che etnico³.

Tradotto in cifre, il fenomeno non ha dimensioni particolarmente estese: essere la seconda religione in Paesi dove il cattolicesimo è fatto proprio dal 90-95% della popolazione non permette di uscire dall'alveo delle minoranze. Sarebbe tuttavia un errore affidarsi ai semplici valori numerici. In realtà, come è noto, la relazione credenti-praticanti è inversamente proporzionale alla grandezza assoluta: quanto più una determinata confessione religiosa è maggioritaria, tanto più è bassa la percentuale dei praticanti sul totale dei credenti. In verità ciò non ha nulla di automatico e il rapporto di "disimpegno religioso" subisce variazioni notevoli passando dalla Chiesa cattolica alle Chiese protestanti. Resta comunque rilevante l'alta coesione interna di religioni come quella musulmana, dove i tratti fondamentalisti diventano, in un contesto di minoranza culturale, altrettanti segni di identità sociale e, tramite l'appartenenza religiosa, sono le appartenenze etniche e politiche a farsi luce ed a trovare, in questa, il sostegno essenziale.

Senza voler enfatizzare il problema, si può senz'altro affermare come gran parte degli equilibri dell'Europa di domani saranno decisi dalla capacità di rispondere positivamente alla complessità religiosa dell'Europa di oggi. Per tale strada, ad esempio, le oltre mille moschee e altri luoghi di preghiera edificati in Francia negli ultimi decenni, non sono senza risultati sul piano culturale e politico. Il peso acquisito dai sunniti nel contesto francese e la scarsa presa del fondamentalismo sciita sono, probabilmente, tra le prime conseguenze di una libertà di culto giuridicamente garantita e concretamente operante.

Il problema, peraltro, non riguarda solo la religione islamica. Già prima dell'unificazione, la Repubblica Federale Tedesca contava sul proprio territorio una massiccia presenza della Chiesa ortodossa, a seguito dell'immigrazione greca e slava, mentre è nota l'importanza delle confessioni religiose indiane nel Regno Unito. La "diaspora" economica e politica nelle diverse "periferie" dell'Occidente, dopo avere già interessato gli Stati Uniti,

¹ WALLIS (R.), BRUCE (S.) "Les religions dans le monde: Iles Britanniques" in M. CLÉVENOT (a cura di) *L'Etat des religions dans le monde*, Paris, La découverte - Le Cerf, 1987, pp. 341-344.

² Cfr. E. PACE, *Il regime della verità*, Bologna, Il Mulino, 1990.

³ Cfr. a tal proposito L. TOMASI "L'interpretazione del fenomeno religioso in una società post-moderna", in *Studi Sociali*, nn. 7/8 luglio-agosto 1990, pp. 23-54.

tende a localizzarsi sempre di più sul continente europeo. E l'inserimento non è senza conflitti là dove usi e attitudini religiose si scontrano con i principi giuridici dello Stato laico. Questo problema - già noto all'interno delle diverse storie nazionali delle relazioni tra Stato e Chiesa - riceve nuove tensioni derivanti dall'ingresso di altre tradizioni religiose a valenza prevalentemente fondamentalista. I recenti avvenimenti sopravvenuti in Francia ne costituiscono una esemplificazione recente. Qui la possibilità, per gli aderenti alla religione islamica, di assistere alle lezioni scolastiche con il volto coperto dallo chador ha immediatamente sollevato il ben più grave problema della stessa validità dei titoli di studio assegnati ad alunni la cui confessione religiosa impediva di assistere ai corsi e di praticare lo studio di alcuni insegnamenti previsti nel panorama scolastico ufficiale.

L'Europa del '92 certo sarà un'Europa delle religioni o non sarà nulla. Sotto quest'aspetto l'ampiezza del problema e la sua sottovalutazione da parte delle istituzioni è inquietante. Molto spesso il problema immigratorio è letto ed interpretato unicamente in termini di servizi e di occasioni di lavoro, mentre - senza nulla togliere all'evidenza delle urgenze abitative e professionali - va riconsiderato anche per l'accoglienza religiosa e culturale. Essa svolge, un ruolo decisivo nel creare il clima di intesa ed il retroterra sociale indispensabili per permettere la stessa integrazione economico-professionale.

2. Crisi e rinnovamento delle istituzioni religiose

Molto si è parlato dei processi di secolarizzazione. Qui si aggiunge qualche cenno, in funzione di precisazioni da un lato e di considerazioni critiche dall'altro.

In primo luogo può essere opportuno ricordare come il processo di progressivo disimpegno e distacco dei fedeli dalle istituzioni religiose riguarda la maggioranza dalle confessioni e dei culti. Il declino delle credenze e delle pratiche religiose avviene in conseguenza di mutamenti che raggiungono la struttura stessa delle singole collettività, il loro quadro di valori, la loro rappresentazione del mondo ⁴. Che questo processo non abbia in sé nulla di automatico, né di irreversibile non toglie nulla al fatto che abbia comunque costituito uno dei "fatti maggiori" della modernità ⁵. Nei Paesi del Nord Europa, dove la Chiesa luterana detiene il 90% delle appartenenze nominali e gode di finanziamenti pubblici, la percentuale dei praticanti più o meno assidui oscilla tra il 10 ed il 15%, mentre i praticanti

⁴ B. WILSON, *Religion in Secular Society. A Sociological Comment*, Penguin Books, Baltimore, 1969.

⁵ Cfr. E. TROELTSCH, *Das Wesen des modernen Geistes*, trad. it. *L'essenza dello spirito moderno*, Napoli, Bibliopolis, 1977.

regolari non costituiscono che il 3% della popolazione. Nel Regno Unito la Chiesa anglicana non riunisce che il 4,6% degli adulti. In Scozia solo il 23% dichiara di appartenere ad una delle Chiese presbiteriane. La Chiesa episcopaliana del Galles - la più importante per incidenza sociale - non riunisce che il 5% della popolazione.

Uscendo dall'alveo protestante non si registrano grandi mutamenti. In Francia la popolazione ebraica - la terza collettività mondiale della diaspora -, nonostante la forte coesione interna e la netta coincidenza tra appartenenza religiosa ed appartenenza etnica, assiste ad un disimpegno progressivo di circa due terzi dei suoi componenti ⁶.

In secondo luogo la caduta della pratica non prelude, automaticamente, al "silenzio"; non sempre essa è l'accesso ad una dimensione di agnosticismo laico. L'allontanamento dalle istituzioni religiose tradizionali implica talvolta l'entrata in movimenti settari o l'adesione a gruppi mistico-esoterici di vario tipo. È in tal senso che va compreso l'attuale sviluppo tanto di movimenti settari tradizionali (come i testimoni di Geova) quanto di organizzazione miranti all'espansione del potenziale umano (Scientology, Meditazione trascendentale) e formenti, il più delle volte, servizi a pagamento per la loro sempre più numerosa clientela. Al loro opposto, gruppi come quello dei Testimoni di Geova offrono l'appartenenza ad una comunità di intensa coesione interna, unita alla restituzione di una salvezza radicale e totale, preceduta da un'apocalisse imminente. Tanto la prima, quanto la seconda forma costituiscono altrettanti succedanei di una serie di credenze religiose preesistenti e successivamente abbandonate in quanto precepite come asfittiche o comunque inefficaci ⁷.

Alla ricerca di un sacro di semplice rassicurazione e di protezione da un lato, e di riequilibrio interiore dall'altro, si contrappongono i nuovi movimenti religiosi all'interno delle Chiese tradizionali e, nel contempo, una rinnovata affermazione delle opere sociali di matrice religiosa ⁸. I nuovi movimenti religiosi si caratterizzano per la qualità dell'esperienza interiore e l'impegno appassionato e totale del soggetto. Per lo più radicati all'interno delle grandi religioni storiche, la maggior parte di questi coniuga la massima attenzione alla vita interna del gruppo ed alle relazioni che vi si affermano, con una forte presenza nel mondo sociale, caratterizzata da una netta visibilità dell'appartenenza religiosa e da una forte dinamica nell'evangelizzazione. Questa può essere completamente veicolata all'annuncio puro e semplice del messaggio religioso, oppure può essere ancorata ad una

⁶ E. POULAT, "Les religions dans le monde: Europe latine" in M. Clévenot (a cura di) *L'Etat des religions dans le monde*, op. cit. pp. 345-349.

⁷ P. BERGER, *La sacra volta*, Milano, Sugarco, 1984.

⁸ D. HERVIEU-LÉGER, *Verso un nuovo cristianesimo?*, Brescia, Queriniana, 1989. Cfr. anche A. FAVALE (a cura di) *Movimenti ecclesiali contemporanei*, Roma, Las, 1982 (2a).

costruzione di opere e di attività sociali, all'interno delle quali il fermento religioso è reso visibile ed esplicito. Dal Rinnovamento Carismatico (sviluppatosi, in Europa, soprattutto in Francia) ai Neocatecumenali (Spagna e Italia), ai Focolarini (Italia, Svizzera), al movimento di Comunione e Liberazione (Italia), tutti fanno registrare un aumento costante delle adesioni. Nati e sviluppatosi in periodi diversi, ma tutti passati attraverso l'esperienza di rinnovamento conciliare e la crisi della fine degli anni Sessanta, questi movimenti si affermano all'interno ed al centro della società secolarizzata. In altri termini non sono un fenomeno numericamente e socialmente residuale.

Forti accenti comunitari e presenza visibile nel sociale hanno permesso a questi movimenti uno sviluppo che ha indubbiamente trasformato e rianimato la vita religiosa nella parrocchie ed al di fuori di esse. Nel quadro europeo questi movimenti tenderanno ad esercitare un ruolo sempre crescente per almeno due ragioni. La prima è data dalla loro capacità di rispondere alle ansie ed al desiderio di appartenenza crescenti nel contesto fortemente anomico della società post-industriale, collegandosi alla tradizione ed al patrimonio culturale cristiano. La seconda è data dalla loro altrettanto elevata capacità di essere *nel moderno*, cioè di porsi in relazione con le specificità comunicative ed espressive proprie dell'epoca contemporanea e, in tal senso, perfettamente coesi e competitivi rispetto a questa epoca stessa.

3. L'Europa delle religioni

Declino della pratica ed espansione dei movimenti religiosi convivono l'uno accanto all'altra. Perde peso ed è in declino un'adesione formale, fondata sulla sola pratica domenicale e non supportata da alcuna tensione interiore. Essa si traduce, sempre di più, in una pratica "stagionale"⁹ legata alle solennità annuali o ai momenti "di passaggio" dell'esistenza. Accanto a questo diradarsi della cornice dei parrocchiani, si contrappone il nucleo forte delle comunità di laici, dotate di una forte capacità di inserimento sociale e portatori di un'appartenenza esigente e scandita, nella maggior parte dei casi, da un vero e proprio percorso di catechesi.

Tutto questo non manca di avere conseguenze in ambito europeo. I processi di consenso politico e la relativa stabilità degli attuali assetti di governo rendono i movimenti religiosi e la loro sensibilità - tanto verso temi etici, quanto verso quelli del loro riconoscimento sociale - quanto mai oggetto di attenta considerazione. Ma è lo stesso divenire dei sistemi di Welfare che apre ai movimenti religiosi ampie aree di intervento. L'Europa del '92 non scopre solo una società secolarizzata, essa porta anche in piena

⁹ G. LE BRAS, *Studi di sociologia religiosa*, Milano, Feltrinelli, 1969.

luce la crisi dello Stato sociale. Dinanzi a sistemi di protezione sociale sempre più costosi e di fronte ad aree di marginalità e di bisogno sempre più estese tanto nel comparto sanitario quanto in quello dall'assistenza sociale, le strutture pubbliche attuali sono sempre meno in grado di fare fronte alla domanda crescente di protezione sociale e, al contempo, di promozione umana e civile. Dinanzi a queste difficoltà le reti di privato-sociale si stanno rivelando sempre più indispensabili per un'uscita dalla crisi ¹⁰.

Non a caso uno dei Paesi dove il processo di secolarizzazione ha registrato l'espansione minore è proprio il Belgio. Qui protestanti e cattolici hanno dato vita a strutture di servizio sociale come espressioni istituzionali dei movimenti religiosi. Si tratta, come è noto, di una tradizione preesistente agli anni Settanta, quindi non direttamente approntata in risposta ai processi di secolarizzazione; ma ciò non toglie nulla alle sue capacità di visibilità e incidenza sociale anche nel contesto attuale ¹¹. Potrebbe, il modello belga, diventare prevalente in un'Europa da tempo pronta ad evacuare sempre di più il settore dei servizi sociali, soprattutto quelli riservati alla fasce più povere e non in grado di versare adeguati contributi sociali? Senza voler eccedere in semplificazioni di questo tipo, è comunque indubbio come diversi "cristianesimi della *presenza* e delle *opere*" sono destinati ad occupare ruoli sempre più rilevanti in un'Europa scossa, ad un tempo, dalle minacce energetiche, dall'apertura ai sistemi dell'Est e dalle ondate migratorie provenienti dalle aree di crisi del Terzo e del Quarto mondo.

L'Europa e le religioni si rivelano comunque molto meno separate di quanto non sia, a prima vista, ipotizzabile. E ciò avviene, se è possibile riassumere in forma schematica, per almeno due fattori: per l'alta articolazione del panorama religioso e per la sua flessibilità e capacità di diventare promotrice di sistemi di protezione e di aiuto sociale. Per quanto questo muti nei vari Paesi e, in qualche caso, si intrecci con una rete di servizi autosufficiente e quindi impermeabile ai movimenti, l'Europa degli anni Novanta trova nel panorama religioso un fattore di instabilità ed insieme una risorsa tra le migliori ed efficaci.

S.A. e R.G.

¹⁰ P. DONATI, *Risposte alla crisi dello Stato sociale*, Milano, Franco Angeli 1984.

¹¹ K. DOBBELAERE, "Religious situation of Catholics in Belgium. The secularization of Flanders", in *Acts of the 15th International Conference on Sociology of Religion*, Venice, 1979, Lille, Cisir, 1979.

Questa importante riflessione è riassunta liberamente da *L'athéisme difficile*, Parigi 1979, nn. 5-9 della prima parte di un denso apuscoletto di ETIENNE GILSON. Lo storico e pensatore francese aiuta a fare luce su una realtà culturale che ci attornia ancora e che ci tocca nell'opera evangelizzatrice.

L'intrusione del marxismo nella storia della filosofia richiede un atto di attenzione particolare, in quanto il marxismo non è una filosofia, benchè appartenga alla sua natura il voler passare per tale. Marx non si è accontentato di negare l'esistenza di Dio, ha voluto sopprimere affettivamente negli spiriti la credenza nella sua esistenza. Era in gioco tutto per lui, e in primo luogo, ebreo egli stesso, si trattava di far sì che non ci fosse più popolo ebraico. La prima condizione perchè l'operazione riesca è, manifestamente, di sopprimere il Dio temibile dei Giudei, creatore di un popolo il quale, si voglia o no, non esiste che in virtù di Lui e per Lui. L'ateismo di Marx è anzitutto l'uccisione di Yahwè, che fa tutt'uno con l'uccisione di Dio. Quando non ci sarà più Dio, non ci saranno più religioni, né Ebrei e non Ebrei. Sbarazzatosi di una vocazione non sollecitata che pesa su di lui come una maledizione, Israele tornerà ad essere finalmente un popolo come tutti gli altri, un popolo libero.

1. Un nuovo statuto sull'esistenza di Dio

Uccidere chicchessia non è un atto filosofico, in quanto la filosofia si situa nella linea del conoscere, ma Marx era anzitutto un rivoluzionario ossessionato dal desiderio di aiutare Israele a soddisfare la sua aspirazione più profonda: cessare di esistere. Ciò che vi è in lui di pensiero speculativo è interamente volto alla prassi e da essa dominato. Il pensiero è legittimo, ai suoi occhi, solo come un mezzo dell'azione. Da ciò le sue parole giustamente celebri: "I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo".¹

¹ K. MARX, *Tesi su Feuerbach*, XI, in F. ENGELS, *Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1950, trad. it. di P. Togliatti, p.80. In vista di ciò che sarà detto, si noterà la tesi x: "Il punto di vista del vecchio materialismo è la società "borghese"; il punto di vista del nuovo materialismo è la società umana, o l'umanità socializzata", ibi, p.80. A prima vista, sembrerebbe conseguire che, come dottrina filosofica, il materialismo non ha nessun legame particolare con nessuna forma di società.

L'idea di Dio riceve in tal modo un nuovo statuto, non più speculativo ma pratico. Non si tratta più di sapere se è vera, ma se facilita o ostacola la rivoluzione che Marx si propone di effettuare. Rivoluzione necessaria perchè ci sarà un Dio fin tanto che non ci sarà stata una rivoluzione proletaria e non ci sarà rivoluzione proletaria fin tanto che rimarrà un Dio. L'operazione da effettuare interessa dunque direttamente la vita sociale, e poichè "la vita sociale è essenzialmente pratica", la decisione rivoluzionaria che Dio non esiste non dipende dalla speculazione ma dall'azione. Si potrebbe dire che il marxismo non interessa alla filosofia, perchè questa decisione si prende al di fuori del filosofico, in un ordine che lo supera o che ne è superato e sul quale, in ogni caso, la filosofia nulla può. Si possono chiudere le chiese, esiliare i fedeli e uccidere i preti, ma non si vede quale senso "filosofico" dare a questi atti. La stessa decisione di fare della filosofia una *prassi* non deriva da una riflessione filosofica. Se la rivoluzione proletaria è necessaria, occorre che Dio si cancelli dalle coscienze e nessuna filosofia potrà farci nulla.

Quella che chiamano filosofia marxista non è altro che ciò che i professionisti del marxismo reputano utile in fatto di teoria per assicurare l'efficacia dell'azione. L'idea di esaminare una tale teoria per confutarla sarebbe assurdo. Una dottrina la cui efficacia pratica ne costituisce tutta la verità è impermeabile all'argomentazione. Il filosofo si chiede se sia *vero* che c'è un Dio: non trova nel marxista un interlocutore per seguirlo su questo terreno. La filosofia marxista è anzitutto una guida per l'azione, uno strumento del proletariato; armato della teoria rivoluzionaria, il proletariato diventa un combattente intrepido per la realizzazione degli ideali marxisti, quindi dell'umanità marxista tutta intera; per cui sin dall'apparizione del marxismo si è imposto un importante compito storico: unire la teoria socialista marxista al movimento proletario; *unire l'arma spirituale teorica alla forza materiale capace di impiegare tale arma, cioè al proletariato, al popolo.*²

Ogni critica filosofica del marxismo, anche nella sua forma leninista, è dunque vana. La nozione stessa di proletariato, concepita come una entità distinta dai proletari, è fondata su una volontà di azione rivoluzionaria. Quella di una storia della filosofia ridotta a una lotta implacabile tra materialismo e idealismo, è un altro mito, tanto più notevole, questo, per il fatto che ci sono state ben poche filosofie materialiste e che il marxismo stesso, che è un materialismo, si presenta come una trasposizione dell'idealismo hegeliano.³ Tuttavia è un mito utile, in quanto permette di

² G. YAKHOT, *Qu'est-ce que le matérialisme dialectique?*, Éditions du Progrès, Moscou s.d., p.46. In corsivo nel testo.

³ "Hegel fondò l'idealismo oggettivo. L'idea assoluta, lo spirito universale, egli pensava, è alla base della natura e della società... L'idea assoluta è il demiurgo (creatore) della realtà, quest'ultima non essendo che una manifestazione esteriore dell'idea. Avete senz'altro

manipolare la storia per i propri fini. Un marxista contemporaneo cita, come parola di Engels, l'affermazione secondo cui si può "porre il problema fondamentale della filosofia in questo modo: il mondo è stato creato da Dio oppure esiste da sempre? I materialisti e gli idealisti danno delle risposte che si escludono"⁴. Ma Tommaso d'Aquino non vedeva nessuna contraddizione nella nozione di un mondo creato da Dio da tutta l'eternità. L'alternativa idealismo/materialismo non entra nei dati del problema. Poco importa al marxismo. Lenin diceva che l'idealismo è stato creato per difendere la religione⁵; il marxismo non fa che compiere una rappresaglia creando il materialismo per rovinarla.

Non sarà inutile seguire alcune argomentazioni marxiste per assicurarsi della loro natura. Data per scontata l'eternità del mondo, il marxismo-leninismo inferisce che, secondo il materialismo, "la materia, la natura, sono sempre esistite". Se nessuno ha creato la materia, "l'evoluzione del mondo non lascia nessun posto a una forza divina suprema. Dio è superfluo, il mondo si evolve eternamente senza il suo intervento. (...)

Ma essendo essenzialmente un piano d'azione, il marxismo ci lascia in presenza di un ateismo semplice: dire che c'è un Dio significa lavorare per la borghesia, dire che non c'è Dio significa lavorare per il proletariato; ora vogliamo lavorare per il proletariato, dunque Dio non esiste. La posizione è coerente, solo che è, come si diceva un tempo, *extranea philosophiae*. Ciò non prova che sia falsa, ma, in primo luogo, non abbiamo nessun mezzo filosofico per sapere se è vera e, poi, essendo la verità nell'ordine pratico collegata al successo dall'azione, sarà impossibile giudicare i dati del problema, fintanto che l'Internazionale proletaria non è ancora divenuta il Genere Umano. Nell'attesa che venga questo giorno, il solo fatto che esista uno Stato potente ufficialmente e attivamente ateo prova che Dio rimane per lui una realtà molto tenace. Il Dio del borghese capitalista Francesco d'Assisi non è ancora morto; se lo è, il museo moscovita dell'ateismo è l'unico museo del mondo consacrato a qualcosa che non esiste.

notato che, così facendo, Hegel espone di fatto sotto forma camuffata l'idea religiosa della creazione del mondo da parte di Dio" (YAKHOT, *Qu'est-ce que le matérialisme...*, pp. 35-36). Si potrà vedere (p. 37), come "il metodo dialettico di Hegel", metodo che "si è tradito da sé a favore del suo sistema metafisico" e ha alla fine generato l'imperialismo germanico, "è nondimeno diventato una delle fonti teoriche del marxismo". Trasformare un idealismo in materialismo per giustificare una rivoluzione sociale non è una operazione filosofica, è un atto di forza. Si osserverà soltanto che è difficile considerare come totalmente inconciliabili due nozioni filosofiche di cui una può "esercitare una influenza enorme" sullo sviluppo dell'altra.

⁴ *Ibi*, p. 14

⁵ *Ibidem*

2. Il cuore del problema

Gli sforzi dello stato marxista per estirpare dagli spiriti la nozione di Dio, ed il loro fallimento, sono doppiamente significativi. Attestano una notevole permanenza dell'idea di Dio e la notevole resistenza che essa oppone alle forze che tentano di distruggerla. Tale capacità di resistenza dell'idea è il cuore del problema, in quanto è un fatto che vuole essere spiegato.

L'ateo denuncia volentieri l'insufficienza delle prove dell'esistenza di Dio, e non ne mancano di insufficienti, ma tutte testimoniano la stessa verità, cioè che se il teismo ha le sue difficoltà, anche l'ateismo ha le proprie, di cui la principale è l'esistenza dell'ateismo stesso. Poichè se ne parla molto, gli si consacrano libri su libri, è stata persino pubblicata una enciclopedia dedicata al problema dell'inesistenza di Dio. Se ci si pensa, è un fenomeno straordinario. Dio è l'unico essere del quale innumerevoli scrittori, filosofi, sociologi e economisti si sforzano di dimostrare l'inesistenza. In linea di principio, se si fosse sicuri che Dio non esiste, non si perderebbe tanto tempo e denaro per dimostrarlo.

Del resto è significativo che quando vengono formulate nella loro naturale sincerità, le professioni di fede nell'ateismo tradiscono spesso la presenza di una oscura credenza che questo morto ancora sopravvive. In un necrologio dedicato allo scrittore Jean Schlumberger, il giornale "Le Monde" (27/28 ottobre 1968) crede di dover sottolineare, come cosa notevole, non solo che egli è morto miscredente, ma, come se ciò non fosse ovvio, senza provarne inquietudini: "Jean Schlumberger aspettava la morte da lungo tempo. Con il rimpianto di lasciare la vita e di rinunciare ai suoi progetti letterari, in particolare a un Anti-Pascal, ma con la piena serenità che gli dava la sua tranquilla miscredenza". Se la sua miscredenza era così tranquilla, perchè Schlumberger si preoccupava di scrivere un Anti-Pascal? Se è permesso opporre una esperienza personale ad un'altra, dirò, a proposito della mia propria fede, che essa è così salda che non mi verrebbe mai l'idea di scrivere un anti-Voltaire per fare da contrappeso alle osservazioni del grande irrisore dei *Pensieri*, né un anti-Valéry per difendere Pascal contro l'acredine di Monsieur Teste ⁶. La vanità di tali imprese è così sicura che ci si chiede come certa gente, per la quale l'inesistenza di Dio è certa, non solo continui a pensarci, ma altresì provi il bisogno di distruggerne la

⁶ E lo stesso VALÉRY: "Mistica. Discorso di Dio - Non sono che il tuo Dio -: Disse questa voce che io non riconobbi. Perchè conosco la mia voce interiore, e quella era interiore ma non era per nulla la mia. Ma che cosa significa "mia"? Non sono che il tuo Dio, dice questa voce e non c'è quasi nulla tra di noi. Parlo al tuo orecchio intimo, in quella parte di te che sta dietro alla tua maschera, al tuo posto solito e inespugnabile. Chi vuoi che possa essersi installato al centro di tutte queste cose, TU, se non *Colui che io Sono?* Siamo TRA NOI e non ci sono sciocchezze, misteri né miracoli *tra noi*. Tutta quella letteratura, quelle storie inverosimili, quelle prove della mia esistenza!! Quella iconografia, quelle logomachie, quelle giaculatorie, quelle illuminazioni, quelle fabbriche di lacrime... tutto quel materiale

credenza nello spirito altrui. Il vero ateo, se esiste, non nega l'esistenza di Dio: non ci pensa più. Né lo infastidisce l'ingenuità delle rappresentazioni che si fanno di Dio coloro che credono in lui: che cosa importa il modo di rappresentarsi qualcosa o qualcuno che non esiste? Curioso è piuttosto che, in assenza di ogni prova della sua esistenza, la certezza intima che egli esiste continui a vivere in tanti cuori.

Del resto, non si è mai certi che sia morto in un cuore dove è vissuto una volta. La credenza sopravvive in spiriti che se ne ritenevano definitivamente liberati. Questi sono i primi ad esserne sorpresi, come si può vedere dalla testimonianza di Benjamin Constant in una lettera nella quale egli si palesa mentre osserva in se stesso una risurrezione di questo tipo: "Come sapete, non son più quel filosofo intrepido, certo che non ci sia nulla dopo questo mondo, e talmente contento di questo mondo da rallegrarsi che non ce ne sia un altro. La mia opera (la storia del politeismo) è una prova singolare di ciò che dice Bacone, che cioè un po' di scienza conduce all'ateismo, e maggior scienza alla religione. È positivo che, nell'approfondire i fatti, nel raccogliarli da ogni parte, nell'urtarmi contro le innumerevoli difficoltà che essi oppongono all'incredulità, mi sono visto costretto a fare ritorno alle idee religiose. L'ho fatto certamente in totale buona fede, perchè ogni passo indietro mi è costato. Tuttora ogni mia abitudine e ogni mio ricordo sono filosofici, e difendo, una posizione dopo l'altra, tutto ciò che la religione riconquista su di me. C'è anche un sacrificio di amor proprio, in quanto è difficile, penso, trovare una logica più serrata di quella di cui mi ero servito per attaccare tutte le opinioni di questo tipo. Il mio libro aveva il solo difetto di andare nel senso opposto a ciò che, oggi, mi sembra vero e buono, e avrei avuto un indubitabile successo di parte. Avrei perfino potuto avere ancora un altro successo. In quanto, con delle sfumature molto sottili, ne avrei fatto ciò che piace di più oggi, un sistema di ateismo per gente per bene, un manifesto contro i preti, il tutto combinato con la confessione che al popolo occorrono certe favole, confessione che soddisfa nel contempo il potere e la vanità".⁷

di parole vuote, di sensazioni bizzarre. Io, il tuo Dio, me ne infischio. Non voglio i loro epiteti - il loro Infinito, il loro Perfetto, il loro Puro Spirito... Perchè non intendono ciò che proferiscono, e se le parole vengono loro a mancare, di colpo anch'io vengo loro a mancare. Non è forse negarmi il ridurmi a delle parole? *Io sono Colui che sono* - ecco l'unica formula che non dica assolutamente nulla e che dice assolutamente tutto. E anche tu te ne puoi servire e utilizzarla, è per questo che è la formula buona, è per questo che non c'è quasi nulla tra di noi". *Edmée de La Rochefoucauld, En lisant Paul Valéry*, tomi da 21 a 29 (dal 1938 al 1945), Éditions universitaires, Paris 1967; t. III, pp. 189-190. Questo frammento è datato 1943. Sarebbe difficile commentare questo testo senza aumentarne la portata religiosa; solo Paul Valéry era qualificato per farlo e non risulta che lo abbia fatto.

⁷ Devo la conoscenza di questa significativa testimonianza all'ottimo libretto di Henri Gouhier, dell'Institut, *Benjamin Constant*, Desclée de Brouwer, Paris 1967, pp. 137-138. Cfr. *Lettres à un ami*, par Benjamin Constant et M.me de Staël, Introduction et notes par J. Mistler, La Baconnière, Neuchâtel 1948, pp. 194-195.

La testimonianza di Constant non è qui invocata per fini apologetici. Come quella di illustri convertiti che nulla, di cui avessero coscienza, preparava alla conversione e che non citiamo perchè l'esperienza di questi privilegiati della grazia non è trasmissibile, l'avventura di Constant è rigorosamente personale, ma ha nello stesso tempo un valore esemplare. Essa illustra la resistenza naturale che l'idea di Dio oppone alle negazioni più ponderate, idea che sembra mantenersi in vita con le sue proprie forze, senza il sostegno di nessuna dimostrazione.

Constant non è un testimone di alta qualità filosofica, ma nel mondo dei filosofi Kant è un nome universalmente rispettato. Egli rimane un esempio eminente di ciò che egli stesso considerava come la prima virtù in un filosofo, la serietà, riferendosi con ciò all'abitudine di non barare mai con le idee, ma di rispettarne sempre rigorosamente le esigenze e di inchinarsi davanti ad esse senza tergiversare. Il che rende ancora più notevole il suo atteggiamento di fronte al nostro problema. Essendosi chiesto, nella *Critica della ragion pura*, se la ragione speculativa può stabilire l'esistenza di un essere che sfugge doppiamente all'esperienza sensibile, Kant aveva concluso negativamente. Lo aveva fatto con rimpianto, ma senza alcun possibile equivoco. Poichè non è possibile la dimostrazione di nessuna conclusione metafisica, quella dell'esistenza di Dio non lo è. Ciò che vi è di notevole nel caso di Kant è che, dopo aver raggiunto tale conclusione, egli rimase così certo dell'esistenza di Dio come non lo era mai stato. La prova che Dio è indimostrabile non fece di lui un ateo. Al contrario, come se egli avesse vuotato la sua tasca di destra solo per riempire quella di sinistra, Kant scrisse allora la sua *Critica della ragione pratica* per stabilire che tale conclusione indimostrabile non era per questo meno vera. È vera, come si ricorderà a titolo di postulato, perchè altrimenti il carattere necessario del dovere morale, che per Kant è un dato di fatto, non sarebbe possibile.

Non penso che Kant si contraddicesse. Al contrario, vorrei sottolineare con quale ostinazione Kant ricordi che le conclusioni della seconda critica lasciano intatte quelle della prima. Perchè Kant è ancora sicuro che esiste un Dio dopo aver stabilito che la ragione teorica è incapace di provare la sua esistenza? Giacchè non si può dubitare che la prima *Critica* e le sue conclusioni rimangano intatte. Su tale punto, si può rileggere il capitolo centrale della *Critica della ragione pratica*, I, 2, 7: "Come è possibile qui conciliare l'uso pratico della ragione pura col suo uso teoretico, relativamente alla delimitazione del potere della ragione stessa?". Infatti, come riuscire in una tale operazione? Prima della seconda *Critica*, non so ancora che esiste un Dio; so anzi che non posso dimostrare la sua esistenza. Dopo la seconda *Critica*, so con assoluta certezza che esiste un Dio, e posso dire perchè. In qualsiasi modo io l'ottenga, una certezza della ragione pratica è, per definizione, una certezza razionale. La fede razionale, come la chiama Kant, non può estendere il nostro sapere nell'ordine speculativo, salvo in

questo, che lo arricchisce di una certezza. Non si potrebbe far vedere meglio che la certezza dell'esistenza di Dio precede la dimostrazione dell'impossibilità di dimostrare la sua esistenza, e sopravvive, intatta, alla dimostrazione di questa impossibilità. Mai più brillante omaggio fu reso alla indistruttibilità razionale di una nozione la cui certezza intrinseca non è per nulla intaccata dalla dimostrazione della sua indimostrabilità...

Questa indistruttibilità della nozione di Dio nello spirito è l'ostacolo più difficile da superare sulla via di un ateismo ragionato. Ci aiuta a capire che, qui, logica, dialettica e critica non possono avere l'ultima parola, perchè non hanno la prima. È legittimo che l'uomo cerchi una giustificazione razionale della sua credenza spontanea che esiste un Dio, ma poichè questa credenza è già presente, essa è indipendente da queste giustificazioni, di cui sembra essere la causa più che l'effetto.

2. L'idea di Dio

Sant'Agostino distingueva tre fonti della nozione di Dio: i poeti, la Città e i filosofi. Oggi, l'uomo occidentale vive in una società nella quale la nozione di Dio gli viene da ogni parte, famiglia, scuola, letteratura, il linguaggio stesso e, non dimentichiamoci, la propaganda efficacissima che fa in suo favore l'ateismo militante dello Stato marxista, in Russia e indirettamente nel mondo intero. Sapere se un essere umano nato e allevato in un isolamento completo concepirebbe da solo questa idea è una questione priva di senso, giacchè tale uomo non esiste e, se esistesse, come potremmo comunicare con lui? È un dato di fatto che l'uomo, animale sociale, trova la nozione di un essere e di un potere divino già presenti nella società nella quale vive, fin dal momento in cui egli ha coscienza di appartenerele. Questo seme, anche se è in un primo tempo solo un sentimento estremamente confuso, è l'origine e la sostanza di ciò che diverrà la nozione di Dio tanto nello spirito dei filosofi quanto in quello dei semplici credenti. Sia che nasca da una riflessione razionale, da una specie di opinione pubblica religiosa, o da una rilevazione considerata soprannaturale, tutta l'informazione ulteriore sulla divinità si aggregherà a questo sentimento religioso elementare e originario.

Queste osservazioni non implicano nessuna risposta particolare alla domanda: come gli uomini incontrano, di fatto e in ciascun caso particolare, questa nozione elementare? Alcuni assicurano che hanno visto o, se non visto, per lo meno incontrato Dio, sia pure solo in una nube, come Mosè vide Jahwè; altri dicono che Dio ha parlato loro, dicendo delle cose che non possono ripertere; ma la maggioranza lo scopre semplicemente nello spettacolo dell'universo e nella coscienza della loro propria anima, improntate visibili del suo potere creatore. Era un luogo comune presso i Padri della Chiesa affermare, seguendo in ciò san Paolo, che Dio ha lasciato la sua

impronta sulla sua opera e che non è scusabile l'uomo che pretende di ignorarne l'esistenza. La più chiara di queste impronte è l'uomo stesso con la sua intelligenza e la sua volontà.

Ognuna di queste risposte è valida nel suo ordine, ma tutte sollevano alcune difficoltà. Nel caso dei privilegiati che affermano di aver visto Dio, o di avergli parlato, o semplicemente di aver percepito la sua presenza in una maniera qualunque, noi non possiamo che credere loro, ma questa credenza è molto diversa da quella che deriverebbe dallo sperimentare ciò a cui accettiamo di credere. Quanto poi alla risposta, ispirata dall'Apostolo, che gli uomini hanno conosciuto Dio dallo spettacolo della sua creazione, essa può essere vera, ma lascia senza risposta la domanda che si pone al filosofo: come può l'uomo formare la nozione di una causa di natura così diversa da quella dei suoi propri effetti, senza qualche nozione o sentimento preesistenti della divinità? L'Evemerismo dice che i primi dèi sono stati degli uomini divinizzati da altri uomini, ma la difficoltà permane, perchè il problema è di sapere come gli uomini abbiano potuto concepirne altri sotto forma di esseri così diversi dagli umani e che chiamiamo dèi. Se io ho una idea di Dio, posso capire la proposizione di Evemero, posso concepire gli dèi come altrettanti superuomini, ma il vero problema è sapere come e perchè, conoscendo solo uomini, si immaginerebbero alcuni di loro come degli dèi.

C'è in questa operazione qualcosa di misterioso. Essa implica la presenza nello spirito di una nozione il cui modello non è fornito dall'esperienza da nessuna parte. Che tutti gli uomini abbiano una certa idea del sole, della luna, della terra con le sue pianure, montagne e corsi d'acqua, non è misterioso. Si incontra dappertutto una nozione del sole perchè esiste e tutti lo possono vedere. Il primo problema che pone la presenza dell'idea di Dio nel pensiero è di sapere da dove viene, poichè nessuno ha mai visto Dio e neppure un dio. Non sappiamo nemmeno a che cosa un essere dovrebbe assomigliare per avere l'aria di un dio.

Da questo punto di vista l'osservazione di La Bruyère assume tutto il suo significato. Non era né un paradosso né un artificio per sbarazzarsi del problema. È una semplice verità. Ci si chiedeva se esiste realmente oppure no l'essere di cui noi abbiamo una nozione indicata con la parola di Dio. Noi non abbiamo coscienza di fabbricare tale nozione, la troviamo lì, e sebbene la sua presenza non provi l'esistenza del suo oggetto, essa crea un pregiudizio a sua favore. È piuttosto l'inesistenza del suo oggetto, non già la sua esistenza, che occorre dimostrarci. Si torna alla domanda: come la nozione di un essere che non è dato nell'esperienza può trovarsi nello spirito?

È vano rispondere che essa si trova al termine delle prove, perchè le precede. Ciò è evidente per coloro che considerano l'idea di Dio come innata, perchè la prova allora si riduce a dire che l'unica spiegazione possibile della sua presenza nel pensiero è l'esistenza del suo oggetto. Ma il caso è uguale per le prove dette a posteriori, a partire dagli effetti di Dio

causa prima. Ognuna delle celebri “cinque vie” di Tommaso d’Aquino⁸ parte da una definizione nominale di Dio, vale a dire da un concetto provvisorio necessario e sufficiente perchè si sappia ciò che si cerca. Ognuna di queste cinque vie conduce all’esistenza di un essere primo in un certo ordine di realtà: movimento, causalità efficiente, possibilità e necessità, gradi dell’essere, finalità; avendo raggiunto un termine ultimo in ognuno di questi ordini, Tommaso aggiunge semplicemente come qualcosa di ovvio: “E tutti capiscono che è Dio”. In altri termini, ognuno capisce immediatamente che il Primo Motore Immobile è l’essere che egli chiamava già Dio prima di averne provato l’esistenza.

C’è dunque una prenoscenza di Dio anteriore alle prove. La stessa cosa è vera per la seconda via: si deve quindi porre l’esistenza di una causa prima efficiente, che tutti chiamano Dio: *quam omnes Deum nominant*. Quale può essere l’origine di questa prenoscenza? Dalla prima educazione del bambino? Dal consenso universale? Senza dubbio, ma il problema si pone *ex novo* per ognuna di queste possibili origini della nozione; si chiede di nuovo da dove esse è venuta loro. La nozione di Dio è anteriore alle prove e almeno una volta, nel capitolo I del suo trattato *De substantiis separatis*, Tommaso d’Aquino ha scritto che ogni volta che gli uomini hanno raggiunto la nozione di un principio primo, era innato in loro chiamarlo Dio: *omnibus inditum fuit in animo ut illud deum aestimarent quod esset primum principium...*⁹. Questa anticipazione spontanea non è una prova, ma ha un peso nell’interpretazione della prova. Senza questa anticipazione, noi non sapremmo che il Primo Motore, il Primo Necessario, il Fine Ultimo, sono l’essere che chiamiamo Dio.

È del resto naturale che l’autore di una Somma di Teologia abbia sin dall’inizio qualche nozione dell’oggetto del suo libro. Egli prende la nozione di Dio dalla rivelazione giudeo-cristiana, ma non considera l’accettazione per fede di questa rivelazione come una prova filosofica. Né parla, come faceva Tertulliano, di un’anima “naturalmente religiosa”, se ci si riferisce con ciò a un’anima naturalmente capace di formare la nozione di Dio a proposito di ogni nozione di una causa prima.

Nessuna particolare nozione di Dio è qui in causa. Nella sua *Metafisica*, il filosofo musulmano Avicenna non dice mai Dio, ma regolarmente il Primo. Dio è la nozione teologica della causa prima filosofica, ma il Primo del filosofo è immediatamente concepito da Avicenna come il dio del credente musulmano. Se vi sono delle obiezioni filosofiche all’esistenza di Dio, vengono dopo l’affermazione della sua esistenza. Ciò è vero anche per l’obiezione più temibile che si possa rivolgere contro l’esistenza di un Dio, vale a dire l’esistenza del male sia fisico sia morale. Se è assurdo che ci sia

⁸ TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, art.3.

⁹ TOMMASO D’AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, II, 1.

del male in un universo creato da Dio, l'esperienza universale, costante, ineluttabile del dolore, del male e della morte, dovrebbe rendere impossibile la formazione naturale della nozione di Dio. Il mondo è troppo cattivo, sembra, per essere l'opera di un creatore divino. Ora, non solo gli uomini pensano a Dio nonostante l'esistenza del male, ma a causa di essa. Pensano a lui in modo particolare quando soffrono, quando hanno paura e specialmente quando li assale la paura della morte.

Spinoza lo ha detto all'inizio del suo *Trattato teologico-politico*: se gli uomini sapessero sempre con certezza come condurre i loro affari, o se fossero sempre favoriti dalla fortuna, la superstizione non troverebbe posto nei loro cuori. È questa, secondo lui, la vera causa della superstizione, e non, come pretendono alcuni, una certa nozione confusa della divinità che sarebbe presente in tutti gli spiriti. Spinoza non dice perchè le difficoltà, i timori, il sentimento di abbandono che l'uomo prova infatti così sovente, gli suggerirebbero la nozione puramente gratuita che esiste un Soccorritore Supremo al quale rivolgersi come ultima risorsa quando ogni altro aiuto viene a mancare. Se ci si pensa, è un'idea ben straordinaria, tanto più che colui sul quale si fa conto per trarci da una situazione difficile non può essere se non colui che in tale situazione ci ha messo. Dopo Lucrezio, è opinione diffusa che la paura sia la causa prima della credenza negli dèi, ma sembra paradossale il pretendere che la paura del male sia la sorgente principale della credenza in Dio e l'argomento più forte contro la sua esistenza.

Etienne Gilson

SEZIONE SECONDA

IL CARMELO DI RIEVANGELIZZA

- **Identità e rievangelizzazione**
- **Da Cristo-Idea a Cristo-Dio-con-noi**
- **Teresa di Lisieux: un messaggio evangelico a prezzo di sangue**
- **La Beata Elisabetta, il "De Trinitate" e la nostra rievangelizzazione**

MA LO SPIRITO SANTO C'È

Si nasce, si vede, si vive per Lui

Dio ha dato il potere di essere suoi a coloro che, prima morendo a tutto ciò che è proprio dell'uomo vecchio e rinascendo poi per mezzo della grazia, si sollevano al di sopra di se stessi fino al soprannaturale, ricevendo dal Signore una rinascita o filiazione superiore a tutto ciò che si può concepire. Perciò S. Giovanni dice: *'Colui che non rinascerà nello Spirito Santo, non potrà vedere il regno di Dio'*. Rinascere nello Spirito, in questa vita, vuol dire avere un'anima del tutto somigliante a Dio in purezza.

(2 S 5,5)

Lo Spirito del Signore, dimorando in noi, aiuta la nostra fiacchezza, chiede per noi con gemiti ineffabili (Rom 8,26) quanto noi non possiamo intendere e comprendere bene per manifestarlo. (C Prologo 1)

Il maestro ed educatore del cuore

Lo Spirito Santo, fattosi maestro dell'intelligenza, apre la via e comunica la sua luce, in maniera corrispondente al raccoglimento. Poiché questa facoltà non può trovarsi più raccolta di quando è unita alla fede, lo Spirito Santo in nessun'altra cosa la illuminerà più che nella fede. Infatti quanto più l'anima è pura ed è eccellente in tale virtù, tanto più ha carità infusa da Dio; e quanto maggior carità possiede, tanto più Egli la illumina e le comunica i doni dello Spirito Santo, poiché la carità è il mezzo e la causa di tale comunicazione. (2 S 29, 1.9)

Nell'effondersi dello Spirito Santo nell'anima, effondersi che è per lei una visita amorosa, il Figlio di Dio suo Sposo le si comunica in un modo sublime. Perciò prima le manda, come agli Apostoli, il suo Spirito, che, come precursore, gli prepari l'alloggio nell'anima sposa, elevandola in delizie, disponendone il giardino a suo piacere, facendone sbocciare i fiori, scoprendone i doni e ornandola con gli adornamenti delle sue grandi ricchezze. (C 17,8)

È fiamma d'amor viva

Questa fiamma d'amor è lo Spirito del suo Sposo, cioè lo Spirito Santo, che l'anima sente già in sé come fuoco da cui è consumata e trasformata in soave amore. Tale è l'azione dello Spirito Santo nell'anima trasformata in amore che gli atti interiori compiuti da lei sono un fiammeggiare. Tali atti sono preziosissimi ed uno di essa merita e vale molto più di quanto ella abbia fatto in tutta la vita. (F 1,3)

O fiamma dello Spirito Santo che tanto teneramente e intimamente trapassi la mia sostanza e la ferisci e cauterizzi con il tuo glorioso ardore! Poiché ora tu mi sei tanto amica da mostrarti desiderosa di darti a me in vita eterna, ti chiedo quanto tu vuoi, e non voglio quello che tu non vuoi. (F 1,36)

Doni dati e restituiti

Lo Spirito Santo con la sua spirazione divina innalza l'anima in maniera sublime e le dà capacità affinché ella spira in Dio la medesima spirazione di amore che il Padre spira nel Figlio e il Figlio nel Padre, che è lo stesso Spirito Santo che spira in lei nel Padre e nel Figlio per unirla a sé. (C 39,3)

In questa donazione a Dio, l'anima come cosa propria gli offre lo Spirito Santo, affinché Egli ami se stesso quanto merita ... Anche se è vero che ella non può dare di nuovo Dio a se stesso, però fa ciò veramente e perfettamente dando tutto ciò che Egli le aveva comunicato, per ripagare l'amore, il che equivale a dare quanto le viene dato. (3 F 79)

IDENTITÀ E RIEVANGELIZZAZIONE DELL'ORDINE

Introduzione

“A livello di Ordine esiste una problematica grave che dà una profonda insoddisfazione a molti dei nostri fratelli,... non è esagerato parlare di crisi di identità pratica”. Queste le battute conclusive del P. Generale nel Definitorio Generale di Cracovia (fine settembre 1990).

Pertanto il prossimo Capitolo Generale (aprile 1991) sarà chiamato a dare una risposta a questa crisi “pratica”, per affrontare la quale è stato scelto il tema programmatico: *“Carmelo e Nuova Evangelizzazione”*.

Noi intendiamo innestarci nel vivo di questa operazione del nostro Ordine e porci responsabilmente di fronte alla situazione presente.

Dobbiamo però anzitutto chiarire quell'aggettivo su cui si è molto insistito a Cracovia: la crisi “pratica”, le analisi e le soluzioni “pratiche”.

L'insistenza nasce dall'idea che ci sarebbe un fatto dato ormai come pacifico: che è finito il tempo delle discussioni sull'“identità carmelitana” o sul “carisma”. Dopo le discussioni e ricerche della fase dell'aggiornamento postconciliare, nessuno dovrebbe più seriamente dubitare quale sia la fisionomia propria dell'Ordine.

Ormai, dunque, si dovrebbe trattare solo di crisi “pratiche”, di problemi di identità “pratica”: il problema nostro sarebbe soltanto quello di scendere correttamente dagli ideali ben conosciuti alla coerenza della vita.

Questa posizione, condivisa a Cracovia dalla maggioranza, ha una sua verità, quando intende dire che, dopo discussioni teoriche e approfondimenti storici, ci sono le nuove “Costituzioni” (espressive della nostra

identità ideale) e sono state ben fatte e non abbisognano di ulteriori rifacimenti, ma solo di essere "messe in pratica". Noi accettiamo quanto c'è di vero in questa posizione, ma sentiamo il bisogno di approfondirla, verificando meglio i termini dell'intera questione.

I. IL PROBLEMA DELLA NOSTRA IDENTITÀ

1. "Identità ideale" e "identità pratica"

Anche ammettendo l'esattezza delle formule e dei documenti, il problema dell'identità ideale non può dirsi risolto.

Chiariamo i termini, dunque.

L'*identità ideale* è quella che innanzitutto viene custodita dalle "personalità ecclesiali" a cui noi carmelitani tradizionalmente guardiamo per "formarci" ad esse e al loro stile di vita: Elia, Maria, Teresa di Gesù, Giovanni della Croce, Teresa del B.G., Elisabetta della Trinità, Edith Stein e tutti gli altri santi dell'Ordine.

In secondo luogo essa è quella che è stata espressa negli scritti dei nostri riformatori e "dottori" (compresi quelli non proclamati tali).

E, infine, essa è quella espressa dalle nostre sante Leggi che - dopo il Vaticano II - han cercato di sintetizzare vitalmente per noi tutto questo patrimonio.

L'*identità pratica* invece è quella che risulta dal modo concreto e abituale con cui i religiosi dell'Ordine vivono oggi gli elementi fondamentali della loro vocazione: vita di comunione, vita di orazione, vita di apostolato, vita di abnegazione evangelica.

La domanda seria che ci dobbiamo porre è pertanto questa: si può affermare che un Ordine viva una grave "crisi pratica" generalizzata, senza che questa non comporti anche una grave crisi a livello di identità ideale?

Per capire la gravità della domanda, basta porre qualche interrogativo più dettagliato. Chi non ha mai avuto né ha abitualmente alcuna pratica di contemplazione (parliamo qui di vera preghiera contemplativa) può mai veramente capire in che cosa consista il carisma carmelitano, anche se lo trova spiegato sui libri?

E ancora: chi non ha mai verificato cosa accade quando si praticano i celebri aforismi di S. Giovanni della Croce ("Per giungere a ciò che ora non sai / devi camminare per dove nulla sai... / Per giungere a gustare tutto / non cercare gusto in nulla" ecc.) può mai dire di possederne la portata ideale, o anche solo di comprenderli veramente?

Domande simili possono essere applicate non solo agli elementi essenziali della idealità carmelitana, ma anche a quelli dell'identità cristiana.

Concludiamo dunque con una prima osservazione che ci dia stimolo per un lavoro ulteriore: tra identità pratica e identità ideale il rapporto non può mai essere sciolto, né si può mai credere che l'una possa esistere senza l'altra. Possono essere chiari i libri e le formule; ma se crediamo che anche l'identità ideale debba essere conosciuta per esperienza, ne segue che le due identità (quella pratica e quella ideale) entrano sempre in crisi per concatenazione, in un processo di reciproca causalità negativa.

2. Cercare il nesso tra "identità ideale" e "identità pratica"

In un secondo passo, bisogna allora riuscire ad annodare tra loro identità ideale e identità pratica. In qualche modo questo è un problema che investe tutta la Chiesa e la stessa società civile. Infatti abitualmente ci si pone seriamente la domanda: come costruire un ponte saldo tra le due identità?

I vari tentativi di risposta (che certo non possiamo analizzare in tutte le loro implicazioni) di solito si riducono a tre, e hanno avuto tutti e tre un'epoca di applicazione.

a) Si è pensato dapprima che il ponte dovesse essere "strutturale" (o "politico"). Tutti ricordiamo il tempo in cui la colpa di quasi ogni crisi veniva attribuita alle strutture e si cercavano formule sociologiche che avrebbero dovuto risolvere quasi per incanto i problemi: bastava cambiare le leggi, inventare nuovi modelli (per noi: nuovi stili conventuali, creazione di "comunità nuove" ecc.) e il divario tra l'"ideale" e la "pratica" sarebbe stato rapidamente colmato. È un "modello" che qua e là viene ancora difeso e applicato. L'ondata di entusiasmo può però dirsi passata.

b) Delusi dagli scarsi risultati, molti cominciarono ad affidarsi a un nuovo modello che trova ancora seguaci entusiasti: si pensò che il ponte tra identità ideale e identità pratica potesse essere affidato alla cultura: che cioè fosse possibile superare lo scarto con un'opera di vasta culturalizzazione. Anche il nostro Ordine, nel decennio appena trascorso, si è incamminato per questa strada. I risultati migliori si sono avuti dove per cultura si è inteso la "coltivazione cristiana di tutto l'uomo" (al modo in cui ne parla Giovanni Paolo II) e non già solo la produzione di strumenti culturali, di tecniche e di analisi culturali sempre più sofisticate, oltreché la moltiplicazione di convegni e simili.

c) Ma il ponte che oggi si vorrebbe rilanciare con rinnovata decisione è quello più antico e tutto sommato più pericoloso: è il ponte della cosiddetta "moralità". Alla evidenza dello scarto esistente tra identità ideale e identità pratica si risponde con un sussulto e un impeto morale: "bisogna decidersi a essere coerenti", si afferma.

La problematica viene perciò radicalmente semplificata in questo giudizio: l'identità ideale è nota, la crisi pratica deriva dalla nostra cattiva volontà (dalla immoralità dei singoli); è inutile continuare a gingillarsi con le parole: impariamo a chiedere perdono a Dio dei nostri peccati e decidiamoci una volta per tutte a essere coerenti.

Per noi Carmelitani questo dovrebbe voler dire: decidiamoci a dare veramente il primo posto all'orazione e alla penitenza.

Per la Chiesa intera si tratterebbe di affrontare con decisione (all'interno e all'esterno) la questione morale e collaborare col mondo in tutte le più urgenti campagne moralizzatrici (soprattutto a riguardo dei grandi temi: onestà e giustizia sociale, pace, ecologia ecc.).

Quest'ultimo modello è quello oggi vincente ed è anche il più gravido di conseguenze.

Lo intuiamo già subito abbastanza se guardiamo il ricatto che la Chiesa potrebbe subire: quello di ridurre l'annuncio cristiano a predicazione morale, e quello di lasciarsi ridurre ad agenzia di moralità.

3. I limiti dell'appello alla coerenza

Quali sarebbero i rischi per noi Carmelitani, se accettassimo questa impostazione?

Ammettiamo però anzitutto che c'è del vero e del necessario nell'urgenza morale: il credente va senza dubbio richiamato alla coerenza. Ma dobbiamo anche dire che ciò non è risolutivo e che può perfino essere controproducente.

Infatti l'appello alla coerenza viene rivolto, per definizione, a chi coerente non è stato, a chi si è dimostrato incapace di esserlo. Se, dunque, quando egli era sano e entusiasta, è diventato incoerente, come non lo sarà ora che s'è già ammalato di incoerenza? Anche se riuscisse a guarire dalla prima incoerenza, avrebbe sempre la fragilità del convalescente.

Ancora: un incoerente rimproverato e stimolato alla coerenza, non per questo diviene coerente. Al più si arriva a un "incoerente frustrato", che prende cioè coscienza della sua miseria. Ma dove prenderà la forza necessaria per una coerenza che non trova in sé?

Queste possono sembrare solo annotazioni psicologiche, mentre la loro *importanza è teologica*: ci ricordano che il cristianesimo non è in primo

luogo appello alla coerenza, come non è annuncio di moralità. Al contrario, il dogma cristiano ci dice piuttosto che siamo peccatori fin dall'origine, che da noi ci si può attendere solo peccato e incoerenza ("non faccio il bene che vorrei...": S. Paolo). La rivelazione cristiana è a questo punto l'annuncio di una Grazia, di una Presenza, di una Persona che viene a renderci "coerenti" attraverso la sua gratuita azione su di noi, attraverso il dono della sua compagnia.

Ad esempio: se chiamiamo "petrinità" la coerenza chiesta all'apostolo Pietro (la saldezza della fede e della coerenza che Pietro dovrà avere per adempiere la sua missione), non è difficile accorgerci, leggendo il Vangelo, che in Pietro non c'era propriamente nulla di "petrino": ma egli divenne una "roccia" adatta alla fondazione della Chiesa semplicemente stando con Gesù, tornando a Lui anche dopo le sue incomprensioni e i suoi tradimenti.

Pertanto il problema degli incoerenti non è che trovino chi lanci loro un appello alla coerenza: è che trovino la Presenza reale di Cristo che faccia loro compagnia.

4. Dalla "coerenza morale" alla "compagnia di Cristo"

Certo anche in una certa compagnia di Cristo si può restare incoerenti - come accadeva ai farisei - se la libertà contraddice volutamente il dono della Sua Presenza.

E questo può accadere anche a noi. Ma normalmente la nostra incoerenza rimanda non tanto a una scelta di opposizione ostinata della libertà, quanto a una solitudine: a una mancanza della Presenza di Cristo.

Sappiamo che Cristo ha organizzato per noi i segni e i metodi della sua Presenza, della sua Compagnia: anzi questa "organizzazione" è addirittura un "organismo", una Chiesa: appunto per questo essa è chiamata "Corpo di Cristo".

La Chiesa, nell'insieme dei suoi doni, è il luogo previsto affinché gli "incoerenti" o gli "immorali" (che siamo tutti noi) possano venire guariti in forza della loro familiarità con Cristo, in forza della sovrabbondanza della sua Grazia.

Se allora un giorno siamo costretti a confessare che "siamo in una crisi di identità pratica" (cioè siamo in una grave crisi di coerenza), dobbiamo necessariamente concludere: o ciò significa che la libertà di quasi tutti continua ostinatamente e coscientemente a dire di no a Cristo (cosa che non è pensabile per persone che si sono esplicitamente consacrate a Lui), oppure questo significa che gli avvenimenti destinati a comunicarci la Presenza salvifica di Cristo vengono abitualmente svuotati (per incuria, per distrazione, per mancata educazione, o altro) della loro forza: *non sono più "avvenimenti cristiani"*.

Per capire come possa accadere questo, ecco un esempio che vale per tutti i cristiani: quello della "confessione dei peccati".

Il sacramento della penitenza non consiste tanto nell'ammettere i tuoi peccati, per poi ascoltare un prete che ti inviti a cambiar vita e ad essere più coerente con la tua fede; ma è piuttosto l'avvenimento di un incontro con Cristo. Tu confessi di essere peccatore, incoerente, perduto; e il prete ti "contraddice": ti dice invece che il Padre celeste ti vuol bene, ti aspetta, che il Figlio di Dio è entrato nella tua vita, ha preso su di sé i tuoi peccati, li ha espiati: ti dice che tu vali il sangue di Cristo, che se diventato "prezioso" perché Lui ha pagato per te un così caro prezzo.

In questo dialogo, se tu credi, ti trovi misteriosamente davanti a Cristo che vuole "applicare proprio a Te" il suo Sacrificio, l'effusione del suo Sangue: accade un contatto tra la tua umanità peccatrice e la sua Grazia. L'assoluzione sancisce il "contatto" avvenuto, il contagio risanante operato dalla sua Persona (come nel Vangelo, quando Gesù diceva: "chi mi ha toccato? ho sentito una forza uscire da me...").

Ora tutti ci accorgiamo di come un simile sacramento possa venire svuotato: lo si riceve, un po' di grazia riesce ancora a "passare" (il famoso "ex opere operato"), ma pian piano l'avvenimento si svuota: non comunica più la Presenza viva, risorta, di Cristo, ma solo un vago contatto col "divino".

La stessa analisi potrebbe essere applicata a tutti gli aspetti della vita cristiana: ai restanti sacramenti, alla preghiera, all'ascolto della Parola di Dio, al "sacramento del fratello" secondo cui ogni cristiano è responsabile di far percepire agli altri qualcosa della "vita" di Cristo, qualcosa della sua Presenza incarnata.

Se applichiamo tutto questo alla nostra vita religiosa carmelitana, ci accorgiamo che il problema non consiste nell'ammettere che siamo quasi tutti incoerenti davanti alla nostra identità ideale, ma nel chiederci: come mai non avviene nella nostra vita quella Presenza di Cristo che ci renderebbe coerenti?

Si tratta allora di andare a verificare tutti gli "avvenimenti" - da quelli più generali e comuni a quelli più specifici - che dovrebbero assicurarci la Presenza viva ed efficace di Cristo. Dovremmo, ad esempio domandarci: al temine di ogni nostra preghiera corale, possiamo dire che è accaduta la Presenza di Cristo e possiamo testimoniare che l'esperienza fatta è stata un "Avvenimento"? E la stessa domanda vale per tutto: per la nostra vita comune, per le relazioni gestite in nome del voto di obbedienza, per la qualità verginale dei nostri rapporti, per i nostri impegni apostolici e gli interessi culturali, oltre che per tutta la normale vita cristiana.

Come conclusione di questo primo momento della riflessione si deve perciò dire che il nostro Ordine, al suo livello più autorevole, riconosce che c'è un grave scarto tra la sua identità ideale e l'identità pratica, tanto che

bisogna parlare di "grave crisi". Ma ciò esige non tanto un generico e comunque sterile richiamo alla coerenza, quanto la necessità di porre seriamente la domanda: come accade e come è salvaguardato nelle nostre comunità e nella vita dei singoli l'Avvenimento costante della Presenza di Cristo, nel senso sopra spiegato?

Per rispondere adeguatamente a questa domanda bisogna stare molto attenti a due condizioni. Prima: la risposta non può accontentarsi nuovamente di un vago appello alla "coerenza" e alla "moralità: deve invece descrivere e rendere possibile una educazione sistematica che ridoni a tutti i gesti della persona e della vita la qualità di "avvenimento cristiano".

Seconda condizione: il test di un lavoro ben fatto sta nella inevitabile e positiva risoluzione della crisi pratica: se infatti l'incoerenza dell'uomo viene veramente messa a contatto con l'Avvenimento della Presenza di Cristo, l'esito necessario è il miracolo del cambiamento dell'uomo, il miracolo della guarigione. Ci vorrà certo tutta la necessaria pazienza e tutto il rispetto dei tempi di Dio (che non ci appartengono). Ma la vittoria di Cristo sul nostro peccato si manifesterà sicuramente così come è certa la sua Risurrezione.

II. UNA NUOVA EVANGELIZZAZIONE PER NOI STESSI

1. Cosa significa "Nuova Evangelizzazione"

Per continuare il nostro lavoro di reciproca rieducazione assumiamo una formula cara all'attuale Pontefice, e che il nostro Ordine ha scelto opportunamente come tema per il prossimo Capitolo generale: "Nuova Evangelizzazione".

Nel linguaggio di Giovanni Paolo II, l'espressione ha tre significati secondo un articolo di P. Zago OMI:

1) L'approfondimento della identità cristiana da parte di coloro che già si riconoscono membri della Chiesa.

2) La ripresa totale di evangelizzazione per quelle persone e quei popoli che si comportano come se Dio non esistesse, come se il Vangelo non fosse la linea direttrice della loro vita, e come se la vita ecclesiale non alimentasse più la loro vita. Si tratta dell'Occidente scristianizzato. Ciò dovrebbe coincidere con le celebrazioni del V° centenario dell'evangelizzazione dell'America Latina, ecc.

3) La prima evangelizzazione di coloro che non sono mai stati cristiani; la trasformazione evangelica di società mai permeate dal Vangelo (Missione "ad gentes").

I tre significati dell'espressione ci riguardano tutti. Infatti:

- soprattutto noi religiosi siamo credenti che dobbiamo continuamente verificare la nostra fede, tanto più che umilmente abbiamo riconosciuto la nostra "crisi pratica";

- se le nostre società si sono tanto scristianizzate da aver bisogno di una "nuova evangelizzazione", non possiamo pensare d'essere rimasti indenni: respiriamo la stessa aria inquinata, siamo bersagliati da ogni parte da messaggi non cristiani o anticristiani: e tutto questo ha certamente eroso la nostra fede, rendendoci incerti e a volte cinici;

- siamo tutti responsabili dell'impegno missionario di coloro che mandiamo a evangelizzare le popolazioni che mai furono cristiane o le popolazioni in cui la fede è stata distrutta (nell'Europa dell'Est).

Per procedere meglio occorre un breve riepilogo per innestare nel già detto la questione della nuova Evangelizzazione. Comprendiamo tutti che, come Ordine Carmelitano, stiamo davanti a un problema:

- a) conosciamo la dottrina della nostra identità ideale;
- b) stiamo passando una grave crisi di identità pratica;
- c) ma la soluzione non può consistere in un ennesimo richiamo alla coerenza morale;
- d) invece deve consistere in una rieducazione sistematica a far sì che accada nella nostra vita l'Avvenimento della Presenza incarnata di Cristo, il solo che può renderci coerenti.

A questo punto preciso interviene l'indicazione autorevole del Papa che ci ricorda: nel compiere questo lavoro di rieducazione si deve curare che esso arrivi fino ai livelli di una nuova Evangelizzazione: così a fondo, cioè, come se fosse necessario annunciare nuovamente il Vangelo ai credenti stessi.

2. Il cammino e la crescita (espressi graficamente)

Per capire il significato dell'avvertimento e dell'indicazione può servire uno schema che renda un po' visibile la gravità della posta in gioco. È da guardarsi come un albero, con le radici in basso, il tronco e i rami che s'allargano salendo.

Elia - Maria
 Teresa di G. - Giovanni d. Croce
 Teresa B.G. - Elisabetta d. Trin.
 Edith Stein
 Regola e Costituzione

Vita di comunione
 Vita di orazione
 Vita apostolica
 Vita di abnegazione

IDENTITÀ
 IDEALE

IDENTITÀ
 PRATICA

CARMELITANO

ALTRO TIPO

VITA MISTA

VITA CONTEMPLATIVA

VITA ATTIVA

NON RELIGIOSO

RELIGIOSO

NON-RELIGIOSO

SACERDOTE

LAICO

VERGINE

SPOSATO

ECCLESIALE

non-ECCLESIALE

CATTOLICO

non-CATTOLICO

CRISTIANO

non-CRISTIANO

APERTO AL MISTERO

IDOLATRA

UOMO

L'albero stilizzato va dunque guardato dalle radici (Uomo) per poi lentamente salire verso la cima, attraversando tutti i punti nodali del tronco.

Ecco allora l'uomo dotato di "senso religioso ("aperto al mistero") che occorre evangelizzare perché diventi "cristiano". A un certo punto si ha l'uomo "carmelitano" che ha il duplice problema dell'identità ideale e pratica. In mezzo ci sono tutti gli "snodi" esistenziali: la "cattolicità", l'"ecclesialità", la "verginità", la "religiosità" (intesa come vita consacrata).

Lo schema deve servire a renderci conto che una qualunque crisi può apparire e documentarsi a un certo livello "progredito" del discorso, ma ha le sue radici altrove, più a fondo.

Ad esempio: un religioso carmelitano può sperimentare la crisi nel terreno "pratico" dell'apostolato o in quello dei rapporti comunitari; ma ad essere in crisi ("malata") è in realtà la sua comprensione della vita religiosa in se stessa o, prima ancora, la sua scelta per la condizione verginale o, prima ancora, la sua comprensione/esperienza della Chiesa.

Così il richiamo del Papa alla nuova Evangelizzazione significa: dovunque c'è una crisi - a qualunque livello questa crisi si documenti - bisogna avere il coraggio di verificare tutti gli snodi dell'esperienza cristiana senza temere di scendere fino alle radici e di porsi la domanda cruciale: ma è veramente accaduto l'Annuncio di Cristo e la risposta della fede?

Può dunque accadere che anche noi carmelitani continuiamo ad affannarci sulla comprensione del nostro carisma e sulla nostra coerenza al carisma, mentre la nostra crisi è collocata più alla radice, anche se si documenta a livello di esperienza quotidiana e quindi ai livelli propri del nostro stato di vita.

Un esempio può chiarire ancora tutta la problematica. Una crisi di obbedienza può documentarsi a partire da concreti episodi della nostra vita carmelitana; ma se essa viene osservata più in profondità ci si accorge che in realtà occorre risalire a una incomprensione della stessa vita religiosa, o a una mancata "ecclesializzazione" delle persone coinvolte, o addirittura a una concezione antropologica sfasata, non "segnata" dall'Avvenimento di Cristo. Molti "disobbedienti" non sono tali perché disobbediscono alla regola carmelitana, ma perché mantengono un modo non-cristiano di percepire la propria ragione e la propria libertà.

3. Nuova Evangelizzazione "per noi" Carmelitani

Per noi consacrati a Cristo Signore secondo la forma "carmelitana", Nuova Evangelizzazione deve dunque significare: partiamo pure dall'analisi dei nostri problemi concreti e dalle nostre crisi pratiche; ma abbiamo il coraggio e l'acume di intervenire chirurgicamente fino in fondo al male,

senza dare per scontato più nulla, nemmeno il fatto di credere in Cristo: la fede è un dono, ma può essere perduto o almeno gravemente oscurato anche in noi.

A questo scopo percorriamo, almeno velocemente, lo schema dell'"albero" di cui sopra.

- Si parte dall'uomo: il primo "snodo" da osservare è che ci si può trovare davanti a un uomo "aperto al mistero", oppure davanti a un uomo chiuso nella sua idolatria e si vedranno meglio in seguito le implicazioni antropologiche di questa prima divaricazione fondamentale.

- Segue un'altra alternativa: l'uomo religioso può aver accolto la rivelazione cristiana, o può non averla (ancora) accolta: la differenza, come vedremo, consiste addirittura nel capovolgimento del "metodo religioso".

- Dentro l'esperienza cristiana, si danno poi altre determinanti differenze, a seconda che la confessione di fede sia stata mantenuta integra o sia invece intervenuta qualche grave manipolazione: ad esempio, la concezione protestantica del cristianesimo può essere la radice nascosta di molti problemi, anche per dei "religiosi" di nome cattolici.

- Dentro una esperienza cattolica, inoltre, la situazione si diversifica grandemente a seconda che la concreta quotidiana vita ecclesiale intervenga o meno a plasmare la personalità del credente.

- E fin qui si tratta di alternative gravi. A partire dalla ecclesialità vissuta, vengono invece le alternative vocazionali, ambedue positive. La forma di vita verginale è la prima. Questo stato di vita verginale esige dal cristiano un modo particolare ed esclusivo di rapportarsi a Cristo, mancando il quale accade che tutte le possibili crisi successive siano in realtà "crisi di verginità", anche se si manifestano in altri campi. Per spiegarci: molte crisi sacerdotali (circa l'apostolato, la preghiera, i rapporti con la gente, la povertà ecc.) dipendono in realtà dal fatto che il celibato è stato subito scorrettamente come una legge canonica successiva alla propria vocazione sacerdotale, mentre invece esso è un carisma prioritario: dalla cui esistenza doveva dipendere anticipatamente la stessa esistenza della "vocazione al sacerdozio".

- Continuando nel percorso, abbiamo poi la possibilità di imboccare la forma di "vita consacrata secondo i consigli evangelici". Professare i tre "voti" è possibile solo nella coscienza di una particolare "elezione" alla quale si risponde con tre sì che dovranno strutturare perfino la materialità dell'esistenza. Tutto ciò che poi si chiamerà "osservanza dei voti" avrà senso solo se resterà evidente alla coscienza che in essi e attraverso essi ognuno sta rispondendo personalmente alla elezione di Cristo. Col voto di obbedienza, ad esempio, non si viene legati a un potere (neppure "religiosamente" inteso), ma alla Persona di Cristo, alla quale si concede "anticipatamente" ogni potere di "usare" l'intera esistenza concreta del chiamato. E il

superiore è soltanto uno strumento occasionale per fare accadere questo “rapporto a due”.

- Infine arriviamo a quella particolare forma di vita, a quella particolare chiamata che fa di un cristiano un “carmelitano”.

4. Riprendere sistematicamente tutto il cammino e verificare tutto da capo: siamo uomini "aperti al mistero"?

Ora, sulla base di tutto questo discorso, non dobbiamo mai stancarci di ripetere: anche le crisi pratiche riguardanti particolari aspetti della vita carmelitana sono legate a crisi più gravi e più profonde. Questo è vero sempre e comunque, in forza della organicità viva dell'esistenza. Ma *in certe epoche storiche* questa organicità viva va osservata e curata pazientemente in tutti i suoi gangli, proprio perché il mondo si è “infiltrato” in tutti, tanto più profondamente quanto più erano vitali.

Cominciamo subito dal primo passo: il più radicale e il più elementare. Noi siamo creature di Dio, ed Egli ci ha creati dotandoci di ragione, libertà, coscienza. Questi doni non sono stati perduti, nemmeno dopo il peccato originale, ma sono divenuti fragili e ambigui. Se bene utilizzati, possono condurci fino alla soglia del Mistero: fino ad ammettere la possibilità della Rivelazione di Dio e a desidererla. Se male utilizzati, possono condurre l'uomo all'idolatria, fermandolo prima del tempo su “ciò che non è Dio”.

C'è dunque un tipo di ragione desiderosa di aprirsi al mistero; e c'è un tipo di ragione che si rinchiude su se stessa e pretende tutto dominare e tutto misurare.

C'è un tipo di libertà che si concepisce come desiderio di appartenenza, di relazione, di apertura all'Altro; e c'è un tipo di libertà che si percepisce come difesa gelosa dell'autonomia, come potere di infrangere ogni legame.

C'è un tipo di coscienza che registra i doni (i “dati”) e li lascia normare dalla oggettività e dallo splendore del vero e del bene; e c'è un tipo di coscienza che si fa arbitra del bene e del male.

Stando così le cose, deve scattare la vigilanza del credente.

Non possiamo dimenticare che per “sostenere” una Rivelazione, la ragione deve essere abituata a concepirsi come una finestra spalancata su tutto l'orizzonte; mentre noi ereditiamo secoli di razionalismo in cui la ragione si è sempre più concepita come una stanza (grande quanto si vuole) che deve tutto contenere così che ciò che non riesce a contenere è giudicato irrazionale, non meritevole di fiducia.

Non dobbiamo dimenticare che siamo eredi di secoli durante i quali la ragione è stata sempre più “ridotta a una sola mossa”: quella scientifico-tecnica; la quale ha preteso anche di definire quali domande possono essere

giudicate rilevanti e quali certezze possono essere giudicate accettabili: con la conseguenza di liquidare quasi tutto ciò che è più necessario per vivere "umanamente".

Con un certo disprezzo e certo molto deprezzamento, il razionalismo ha abbandonato al campo del sentimento e dell'irrazionale tutto ciò che il Cristianesimo considera premessa antropologica irrinunciabile: che l'uomo sia fatto per la felicità. Vedi il "desiderio naturale di vedere Dio" di S. Tommaso d'Aquino e il "cuore inquieto" di S. Agostino; come anche il vecchio catechismo: "Dio ci ha creati per conoscerLo, amarLo, servirlo in questa vita e per andare poi a goderLo in Paradiso".

Perciò è essenziale *oggi* capire che *l'aggressione più grave* al Cristianesimo non viene portata all'interno del sistema cristiano, ma alle sue "condizioni di possibilità": basta aggredire l'uomo e sminuire il suo desiderio di felicità, basta censurare le sue domande più profonde e "infinite", basta distrarlo nel gioco produzione-consumo, basta offrirgli l'ottimismo e il progresso in cambio della speranza, e basta impegnarlo nei problemi anche giusti del mondo, per fargli dimenticare che la "vita eterna" è la vera vita.

Allo stesso modo, basta inculcargli in ogni maniera che "dipendenza" e "appartenenza" sono parole contrarie alla dignità dell'uomo, basta fargli dimenticare che esse sono costitutive dell'esistenza e costitutive di ogni vera esperienza d'amore. Basta perciò rimandare anche l'amore nel campo dei sentimenti irragionevoli, negando che esso sia la somma evidenza della ragione: a questo punto la libertà non sarà più tensione e desiderio di poter accogliere la rivelazione dell'Amore, ma rigido culto del proprio "io".

Se queste sono le malattie dell'uomo moderno, questo è presumibilmente il virus che ha inattaccato anche noi religiosi: il nostro modo di concepire ragione e libertà dovrebbe essere talmente cristiano da farci desiderare e "promettere" valori che altri temono: regola, obbedienza, dipendenza, rinuncia: tutto per affermare la somma ricchezza d'appartenere a Cristo. Ma - ripetiamolo - molte crisi pratiche che esplodono nei nostri ambienti non significano immediatamente dimenticanza o trasgressione dei voti fatti: se così fosse, basterebbe appunto esortare alla coerenza. La situazione è più grave: le crisi spesso dimostrano che anche molti religiosi hanno assorbito la mentalità anticreaturale del nostro tempo. Il loro non è neppure più un problema di obbedienza a Cristo, ma semplicemente di non avere una ragione e una libertà e una coscienza "aperte al Mistero".

Molti non sono privi di fede: sono privi piuttosto di quel "senso religioso" che è premessa necessaria alla fede. Nella *Redemptor hominis* il Papa ha detto che Cristo "rivelandoci il Padre e se stesso *rivela anche l'uomo all'uomo*": ci rivela cioè come è fatta la nostra stessa umanità. Ora i credenti - soprattutto i "consacrati" - non cominciano a perdere la fede attaccando i dogmi cristologici e trinitari: cominciano dimenticando e trascurando il "tipo d'uomo" che Cristo ha rivelato.

“Non conformatevi al mondo” esortava S. Paolo. La prima e più facile conformazione al mondo avviene sul modo di capire l'umano. Ed è la più pericolosa perché avviene mentre si ha l'impressione che resti intatto tutto il resto: dogmi, morale, culto. Ed esteriormente è pure così: solo che il “tipo umano” è divenuto un'altra volta pagano: nel modo di concepire ragione, libertà, coscienza. Alle radici, proprio.

III. SOTTOLINEATURE E PAROLE-CHIAVE

Abbiamo appena compiuto il primo passo del cammino. Non siamo neppure entrati a descrivere che cosa accade “quando si diventa cristiani”. Tanto meno abbiamo meditato che cosa significhi essere “cattolici”, “ecclesiali”, “vergini”, “consacrati”, “carmelitani”. Sarà da farsi in seguito. Ma intanto come non accorgerci, proprio noi carmelitani, che tutto quanto abbiamo detto è in piena sintonia con l'insegnamento e la pedagogia di San Giovanni della Croce? La “*Salita al Monte Carmelo*” non comincia forse col purificare tutte le facoltà dell'uomo per renderle disponibili ad dono della fede?

Ci conforta perciò il sapere che una preoccupazione così contemporanea (“nuova Evangelizzazione”) abbia avuto davvero agli inizi della nostra storia carmelitana un saggio precursore.

1. Sottolineature opportune

A) Cos'è per noi la vita?

Certo colpisce tutti l'accento emerso in un Gruppo alla “morte”, al modo in cui essa è “attesa” nei nostri conventi. Sembra un discorso strano, con poche attinenze col lavoro che stiamo facendo; invece tocca forse il punto più profondo di tutta la questione.

Che tutti abbiamo paura della morte non fa problema; ma fa problema invece che non ci interroghiamo abbastanza sul nostro “patrimonio ideale”. Che cosa accadeva ai nostri Santi, alla loro “umanità”, se è vero che essi diventavano quasi desiderosi di morire, come avessero fretta di giungere all'ora decisiva?

Facciamo un'osservazione di fondo. Quasi tutti i cristiani pensano alla “vita eterna” in termini di una sperabile immortalità: c'è la morte, terribile, angosciata; ma speriamo che dopo ci sia “qualcosa”, una certa sopravvivenza che si fa fatica a immaginare.

Però in questo i cristiani non si differenziano in nulla da milioni di altri uomini che così pensano e sperano, anche senza avere il dono della fede.

Invece “vita eterna”, nella teologia cristiana, vuol dire vita trinitaria, vita delle tre Persone divine: vita del Padre che ci ama, del Figlio che ci ha

redenti, dello Spirito che mantiene la Chiesa intera dentro l'abbraccio divino. Vita eterna vuol dire anche vita dei Santi in comunione tra loro e con la Trinità: vita di Maria Santissima, degli Apostoli, dei Martiri e di tutti coloro che "ci hanno preceduto", tra i quali ci sono anche i nostri parenti e amici defunti.

I Santi hanno desiderato di morire, perché hanno desiderato davvero di "vivere": di incontrare il Signore Gesù ("finalmente è ora che ci vediamo!" - S. Teresa), e i loro fratelli del cielo. Per essi la "vita" era veramente quella che deve cominciare dopo la morte, rispetto alla quale questa vita è un anticipo e una introduzione.

Ciò significa che c'è un modo di vivere "questa vita" che produce gusto, attesa, impazienza verso la "vita eterna". Non necessariamente viene tolta la paura di morire, ma certamente può accrescersi a dismisura il "desiderio della Patria" (come Santa Monica diceva al figlio Agostino) e la "sensazione di esilio" (come troviamo nella *Salve Regina*).

Noi forse non arriveremo alla sensibilità mistica propria dei Santi, ma possiamo almeno arrivare a un "modo umano" (cioè "cristiano") di morire. Quel "far finta di niente" che a volte sembra l'unico conforto anche dei nostri religiosi vecchi o malati, forse dovrebbe scuoterci e farci chiedere se stiamo realizzando il "tipo umano" che il Signore Gesù è venuto a rivelarci.

Questo primo discorso può servire da introduzione alla domanda centrale: che rapporto c'è tra "gli avvenimenti" e l'"Avvenimento"?

B) "Avvenimenti" e "Avvenimento"

Come possiamo percepire, dentro i mille avvenimenti dell'esistenza che si va realizzando, quell'Avvenimento (la Presenza e la Compagnia di Gesù) che salva la nostra vita, la riscatta dal male, le fa ritrovare quella verità che il Creatore aveva immaginato fin degli inizi, e la dispone a quella pienezza che ci attende nell'eternità?

Per rispondere, prendiamo come esempio la compagnia che Gesù ha fatto a Pietro. Con mille "gesti e parole" quotidiani Gesù gli rivelò Se stesso e in tal modo (dato che Gesù era non solo l'uomo vero, ma anche il Creatore dell'uomo), Pietro ebbe anche la rivelazione del suo proprio cuore: di come era fatto all'origine, di come si era pervertito, di come doveva essere rinnovato.

È importante notare che questo accadde come frutto di tutta la familiarità che Pietro ebbe con Gesù: dal semplice mangiare e bere con Lui, all'ascoltarlo giorno dopo giorno, al lasciarsi lavare i piedi, al vederlo condannare a morte, al saperlo crocifisso.

Analogamente, una vita "cristiana" è quella in cui tutti gli avvenimenti quotidiani veicolano una Presenza di Cristo, una familiarità con Lui. Questo è possibile ed è reale per il fatto che Cristo è veramente Risorto, è vera-

mente il "Presente". Ricordiamo S. Teresa d'Avila che lo vedeva costantemente al suo fianco: eccezionale e "privilegiata" era la *visione*, ma non il *fatto*, che è garantito ad ogni cristiano che si apra all'esperienza del Mistero-Cristo.

Se dunque abbiamo l'impressione che gli avvenimenti della nostra vita non veicolino più l'Avvenimento di Cristo, ciò può dipendere da una sola cosa: dal fatto che si è insinuata, tra noi e Lui, una "distrazione" smisurata, una "diseducazione" continua.

Gesù infatti ha inventato la Chiesa: cioè, ha organizzato la vita in modo che tutti gli avvenimenti (partendo dai più significativi) diventassero Sacramenti e sacramentali: mezzi per comunicare la sua Presenza e la sua grazia.

Basterebbe vivere una attenzione affettuosa, delicata e sistematica ai doni di Cristo (Sacramenti, Parola, Autorità) e ai momenti espressivi della fede (preghiera, carità ecc.), per vivere realisticamente in Sua Compagnia.

Ma per noi religiosi c'è ancora qualcosa di più decisivo: nella Chiesa noi riceviamo la vocazione a rendere esplicito ciò che per gli altri cristiani può anche restare implicito. Mentre, ad esempio, una famiglia ha una base di affezione naturale che diventa sacramento dell'amore di Cristo, in un convento è l'affezione a Cristo davvero esplicita che completamente giustifica il nostro stare assieme. Mentre un normale cristiano deve riferire a Cristo l'uso del tempo, dello spazio e delle energie che hanno già una loro immediata consistenza, noi religiosi abbiamo esplicitamente organizzato attorno a Cristo tutto lo spazio, tutto il tempo, tutte le energie. Non si parla qui di una differenza morale o ascetica, ma semplicemente di una differenza oggettiva, dipendente dalla vocazione, dallo stato di vita.

Tutto ciò significa che noi abbiamo un vantaggio in più che si può tramutare in un rischio in più: abbiamo scelto (o siamo stati scelti per) uno stile di vita in cui gli avvenimenti sono tenuti "esplicitamente" a veicolare l'Avvenimento di Cristo. Ora, se si trascura questo, non si cade solo in una scusabile dimenticanza, ma in una altrettanto esplicita negazione: la caduta è tanto grave quanto alto è il livello in cui ci si era collocati.

Torniamo a degli esempi pratici che mostrino la gravità di certe nostre cadute. Consideriamo la vita comune. Ricordiamo come ci siamo entrati? Ci siamo entrati chiedendo umilmente "la povertà dell'Ordine, la misericordia di Dio, e la compagnia dei fratelli": formula che esprime il senso e lo scopo della nostra vita comune, altrimenti così innaturale. Ma se il nostro stare assieme - nei concreti e quotidiani rapporti vicendevoli - non avesse più a tema nulla di tutto questo, ne verrebbe che il sacramento più generale dell'esperienza cristiana (quello della "comunità", del "fratello"), cesserebbe di funzionare.

Allo stesso identico modo come in una famiglia cristiana può cessare di funzionare il "sacramento" del coniuge, o quello della "paternità" e della "filialità" (cioè, del battesimo).

Un altro esempio evidente è quello della preghiera. Ogni avvenimento di preghiera (dalla celebrazione dei Sacramenti alla ufficiatura corale, alla preghiera prima e dopo i pasti, alle devozioni personali) è veramente tale se, al suo termine, si può dire che è accaduto l'Avvenimento della Compagnia di Cristo: altrimenti produce solo stanchezza e ritualismo.

Il fatto che accada una cosa o l'altra dipende da mille piccole "attenzioni": tutte simili a quelle che scattano appunto quando si è alla Presenza di qualcuno. Dipende perciò dallo stile stesso della preghiera, dall'attenzione al suo contenuto, dalla fedeltà ecc.

In tutti gli avvenimenti - soprattutto in quelli esplicitamente dedicati all'incontro personale con Cristo - si offrono inevitabilmente due possibilità: o il credente ne esce con la certezza d'aver toccato il Signore, o ne esce con la stanchezza di chi è rimasto solo a combattere con una Idea. C'è la stessa differenza che si può notare tra la delusione di chi è rimasto solo e l'allegrezza di chi è stato in compagnia.

Perché accada l'Avvenimento cristiano, ci vogliono sempre due persone: il peccatore e il Salvatore, ambedue vive e vere. Non dobbiamo dimenticarlo mai: non possiamo sottrarci alla Sua Presenza, pena lo svuotarsi di tutta la nostra vita. La perdita della fede avviene con lo stesso ritmo e con la stessa modalità con cui Cristo, negli avvenimenti della nostra vita, viene ridotto a una Idea, un Sentimento, un Ricordo, una Ispirazione: tutto tranne che una Persona viva, più viva di noi stessi.

2. Consegna di parole-chiave

La conclusione più attesa ci pare che dovrebbe rispondere a una domanda che è nel cuore di molti: che cosa dobbiamo fare? Ma non abbiamo una risposta automatica e pratica, se non quella di accingerci umilmente e pazientemente a un lavoro di *rieducazione alla fede*: la fede di cui è maestro S. Giovanni della Croce.

Più che conclusioni, perciò, ecco delle parole-chiave che ricordino gli aspetti essenziali del lavoro che ci è chiesto: un po' come si faceva una volta, al termine degli Esercizi Spirituali, quando si teneva la predica dei "ricordi".

A) "Analogia"

La prima parola da ricordare è la parola "analogia", con tante scuse se sembra troppo scolastica o intellettuale.

Intende significare questo: noi come Provincia religiosa siamo costituiti analogamente a come è costituita la Chiesa. Ora nella Chiesa vale il principio della collegialità o sinodalità: ogni vescovo è responsabile di una Chie-

sa particolare, ma in quanto è partecipe di una responsabilità collegiale su tutta la Chiesa. *Analogamente*, nessuno di noi può essere responsabile di una comunità particolare se non si sente responsabile di tutta la Provincia (anzi, dell'Ordine). E, come nella Chiesa c'è chi ha la responsabilità di incarnare l'unità e di essere punto di aggregazione della stessa unità, così per lontanissima ma vera analogia un Superiore Provinciale non è nulla se non è centro reale di una unità, non soltanto giuridica ma vitale, educativa.

Un qualunque piccolo o grande superiore potrebbe ascoltare dai suoi frati questa obiezione (già risuonata nelle nostre assemblee): "Perché sei superiore? Basta il fatto che ti abbiano giuridicamente eletto? In che cosa consiste la tua autorità? Basta il fatto di amministrare permessi o di gestire l'azienda-comunità? Tu, che prima di essere superiore sei un religioso che ha giurato obbedienza, a chi obbedisci? Basta l'obbedienza a un superiore più alto di grado, ma lontano dalla tua vita?"

Le domande potrebbero continuare, ma noi possiamo decidere una vera risposta, che abbia vera analogia con tutto l'organismo ecclesiale: possiamo decidere che il nostro Consiglio Plenario diventi il luogo autorevole per tutti i Superiori e dunque per tutta la Provincia: qui si dovrà alimentare la nostra autorità, la nostra autorevolezza, la nostra capacità educativa, insomma la nostra fede.

È in questo luogo che possono ricevere una risposta non-formale, né puramente tecnico-giuridica, domande come queste: "Che senso ha per me l'essere superiore? Che senso ha che ci siano in Provincia altri superiori come me? Che senso ha essere legati giuridicamente tra comunità? Che senso ha avere un Provinciale?"

Concretamente questo significa che un Consiglio Plenario dovrà diventare un "luogo" abituale di formazione alla fede viva, dovrà avere la priorità su ogni altro impegno e ogni altra responsabilità, dove incontrarsi a certe scadenze (ogni tre mesi) senza lamento, senza temere la fatica, senza pensare che ci sarebbero altre cose da fare.

Non si tratta di accettare "anche questo impegno", ma "soprattutto questo", perché da questo deriverà la nostra capacità di vivere bene la responsabilità che abbiamo e di far crescere la Provincia intera.

Certamente l'incontrarci, tra superiori, con una certa frequenza è soltanto un primo passo che ha bisogno di passi successivi. Chiede cioè la verifica e il lavoro che ogni superiore deve poi fare nella sua comunità, coinvolgendo tutti i religiosi quanto più possibile, ossia, facendo quel che concretamente si può, anche poco, ma facendolo!

B) "Grazia"

La parola "grazia" è quella che deve accompagnarci nel lavoro da compiere nelle nostre comunità.

La grazia è il dono con cui Gesù Cristo ci tocca. Ricordarlo vuol dire questo: dobbiamo nelle nostre comunità seguire quel metodo educativo che più permette agli "avvenimenti" di diventare "avvenimenti di grazia".

C'è un modo di vivere la Messa che fa sì che essa, al suo termine, risulti un "avvenimento di grazia"; c'è un modo di vivere l'Ufficio divino che lo rende "avvenimento di grazia"; c'è un modo di vivere i rapporti e gli atti comuni che li rende "avvenimenti di grazia".

Si tratta di ritrovare anzitutto una "dignità", una attenzione, una cura del particolare. E bisogna cominciare dai gesti di preghiera: impedendo che siano involgariti nello stile, negli atteggiamenti, nel tono, nei capricci individuali.

Non si tratta di fare richiami moralistici e generici: si tratta di chiedere esplicitamente e con coraggio alle comunità e ai singoli di lasciarsi giudicare da questa domanda: "Dentro il gesto che stiamo compiendo sta passando «l'avvenimento della grazia di Cristo»?"

Dunque la parola-chiave per riacquistare autorevolezza nei nostri conventi è la parola *grazia*: scegliere, imparare un metodo perché gli avvenimenti della vita (a cominciare dai più "sacri") possano comunicarci davvero la grazia di Cristo.

C) "Perdono"

La terza parola-chiave è la parola "perdono", che include in sé la parola "correzione".

Su questo i superiori spesso vivono molte ambiguità: vedono delle cose che non vanno e sopportano dicendo che "ci vuole carità", che bisogna perdonare e perdonarsi.

Ma "perdono", teologicamente, vuol dire che la vita ricomincia; e non ci può essere vero perdono se non c'è correzione, che è come la sofferenza della croce rispetto alla risurrezione.

Bisogna certo che la correzione sia un gesto positivo: in essa non ci si deve lasciar dominare dall'errore accaduto, ma dal desiderio che la vita riprenda: e questo infonde nella correzione una profonda pace.

Correzione: la parola letteralmente vuol dire "reggersi assieme": è esattamente il gesto con cui gli appassionati di roccia si sostengono a vicenda e tutto dipende dal reciproco equilibrio: dalla capacità di uno di permettere all'altro l'appiglio sicuro, di resistere alla caduta, "tenendo" per sé e per gli altri.

Compito dei superiori è "correggere", equilibrare, per poter offrire un perdono vero. Se il Signore ci ha messo a "governare" i nostri fratelli, non

possiamo vivere come se non fossimo responsabili: "Se uno si perde e tu non lo correggi - dice Dio al profeta Ezechiele - io ne domanderò conto a te".

È importantissimo che la correzione venga accettata. A tale scopo bisogna che chi ha sbagliato capisca che quello che si desidera è appunto il perdono, il ricominciare. Non si desidera affatto frugare nel male, soffermarsi su di esso, appesantirlo ancora di più con le proprie lamentele o le proprie osservazioni. La correzione non può essere un peso che aggrava il male.

Perciò la correzione ha bisogno di motivarsi esplicitamente. Non bisogna ripetere l'errore di quei coniugi che non dicono più all'altro: "Ti voglio bene", con la scusa che "tanto lo sa già!". Chi corregge deve essere esplicito nel far comprendere che il contenuto del suo gesto è l'amore a Cristo, l'amore al destino-chiamata del fratello (destino che è Cristo), l'amore alla verità, l'amore alla vocazione dell'altro, alla sua "santità".

È difficile che un religioso, anche se incallito nei suoi difetti, disprezzi un richiamo fatto esplicitamente per affetto al Signore Gesù.

Dal punto di vista del metodo, l'esplicitazione della fede e dell'amore a Cristo dentro l'atto della correzione è essenziale: altrimenti restano in primo piano gli individui col loro temperamento, le loro idee, i loro rancori. Tutto questo, è vero, non lo si toglie magicamente con le parole; ma "certe parole" hanno una oggettiva potenza educativa, anche se essa sembra non funzionare immediatamente.

Importante è dichiarare la "Presenza del Signore" dentro l'atto correttivo, proprio perché Lui è nella nostra vita ed è l'unico motivo per cui noi religiosi abbiamo diritti e responsabilità gli uni sugli altri.

A questo punto, qualcuno può domandare all'altro: che cosa ti aspetti che succeda ora? La risposta è semplice: può non succedere nulla e può succedere moltissimo.

L'esito dipende sempre da due cose: l'aiuto di Dio che certamente non mancherà, e il nostro lavoro. Non occorre determinare in anticipo quanto occorrerà lavorare: basta che ognuno sia disposto a fare quello che può. Se uno è tanto sincero da tentare quello che può, Dio gli darà la grazia di fare qualcosa in più. E così la maturazione sarà cominciata.

***Consiglio Plenario Provincia Veneta,
23-24 ottobre 1990***

DA CRISTO-IDEA A CRISTO "DIO-CON-NOI"

Questo intervento è intimamente legato al precedente: ne ha la stessa origine e lo stesso fine, come anche è nato nello stesso ambito, cioè in un Consiglio Plenario Provinciale. È importante, perciò, leggerlo nell'ottica indicata.

Introduzione

Si percepiscono, da vari segni, reazioni generalmente positive circa il bisogno di rifare la strada della fede per arrivare a una vita più autentica. In particolare vediamo: da una parte in molti l'intuizione che possa accadere qualcosa di nuovo: un nuovo linguaggio, un nuovo modo di capire le cose, una speranza di rinnovamento della nostra vita e delle nostre comunità; dall'altra parte in alcuni una specie di dubbio, il dubbio che si tratti solo di un modo diverso di dire le cose, ma che la realtà sia sempre quella: i problemi son sempre gli stessi, ed anche le soluzioni; le quali son sempre quelle, le cose resteranno sempre tali e quali, sperabilmente con qualche aggiustamento.

È invece importante capire la gravità della posta in gioco, la serietà del cambiamento che dobbiamo cercare e volere, la possibilità e certezza, con la Grazia di Dio, di un vero avanzamento e quindi di una conversione.

È doveroso e onesto rispondere subito ad alcune obiezioni, poste con molta lealtà e chiarezza. Tentiamo di risolverle, se possibile, perché non si insinuino lentamente anche negli altri.

La *prima obiezione*: nel discorso che ci viene fatto, si continua a insistere che il problema non è la coerenza, non è il richiamo morale o ascetico, non è nemmeno lo sforzo di migliorare la propria identità pratica, ma un ritorno alle radici. Poi, però, quando si arriva al concreto, ciò che viene chiesto è ancora una ripresa di moralità e di coerenza: rinnovare il modo di pregare, "far diventare gli avvenimenti un Avvenimento", riprendere in mano la propria responsabilità di superiori, il perdono, la correzione fraterna, ecc. ecc. Insomma si dice che l'impegno morale e ascetico non è la cosa più importante, ma poi alla fine si deve sempre concludere con le vecchie e sagge esortazioni alla coerenza.

La *seconda obiezione* è imparentata alla prima, e dice così: nel primo Consiglio Plenario ci è stato dato quel famoso schema dell' "Albero" nel quale si sostiene che l'identità ideale e quella pratica sono dei frutti (stanno in alto!), e che il problema si colloca a livello di radici. Dovremmo invece essere più semplici e capovolgere la questione. Dire cioè: l'identità ideale e quella pratica sono le radici di tutta la questione. E mettiamole davvero come fondamento. Diciamo ai nostri religiosi: questi sono i valori chiaramente definiti e questi sono i comportamenti altrettanto chiaramente indicati; si pratichino e si risolveranno tutti i problemi e tutte le crisi.

In altre parole: l'identità ideale è espressa dalla Regola, dai nostri Santi e dai loro scritti; quella pratica è espressa dalle Costituzioni: osserviamo fedelmente le Costituzioni e la crisi si supererà. In concreto: più orazione, più silenzio, più penitenza; e il Carmelo rivivrà! Non si tratta dunque di andare alle radici, ma di porre alle radici la pratica dell'identità.

Se queste due obiezioni valgono, veramente noi stiamo perdendo tempo, nel senso che noi dovremmo radunarci e dirci semplicemente: "Fratelli, le Costituzioni dicono a, b, c, d, fatelo!"; e magari applicare delle sanzioni per i casi più gravi di inosservanza.

Invece noi crediamo che questo non servirebbe e non risolverebbe il problema. Il "passo" che dobbiamo fare è cercare di capire perché.

1. Il posto della legge e della morale nel cristianesimo

Facciamo un esempio molto concreto. Immaginiamo d'aver davanti a noi una comunità che viva il silenzio in una maniera profonda e per noi quasi inimmaginabile; che abbia uno stile di vita sobrio e penitente più che non tutte le nostre comunità; che mediti per ore e ore senza stancarsi, cercando l'unione con Dio e raggiungendo altissime vette interiori; che viva quasi totalmente appartata dal mondo, e insieme ricerchi la comunione e la fraternità universale, con spazi di vera predicazione e annuncio della verità agli uomini.

C'è solo una precisazione decisiva da chiarire: noi stiamo davanti ad una comunità di monaci buddisti. Ottima, certo, e di altissima moralità; e tuttavia, in confronto a una qualsiasi nostra scalcagnata comunità, mancante di un elemento essenziale: non è cristiana.

Davanti a un saggio e ascetico monaco buddista, qualunque nostro bambinetto appena battezzato è in condizioni ontologicamente migliori, anche se non ha ancora sviluppato nessuna ascesi e nessuna moralità. Perfino un peccatore cristiano è in condizioni ontologicamente migliori.

Ciò significa almeno che l'essere cristiani non consiste nella moralità e nella coerenza, anche se le esige.

Si può essere cristiani anche senza essere morali: basta essere battezzati.

Questo potrebbe sembrare un discorso inutile, dato che ogni dono e ogni identità esigono i diritti e i doveri conseguenti; e tuttavia pone un particolare problema nei riguardi della "coerenza".

Partiamo da una evidenza elementare: se uno si trova davanti a un religioso incoerente, il suo appello alla coerenza cade in una specie di *petitio principii*: "Sii coerente!" Benissimo! Ma la domanda vera è: dato che ci si rivolge a una persona riconosciuta incoerente, dove e come essa troverà la forza di diventare quello che non è?

Se quando era coerente, non ha avuto la forza di restar tale, lo diventerà forse ora solo perché le si indica il dovere di essere coerente?

Sembra un gioco di parole, ma questo è esattamente il motivo per cui tutti noi siamo istintivamente scettici quando facciamo e sentiamo dei richiami alla coerenza. Avvertiamo inconsciamente che essi funzionerebbero solo se accadesse un miracolo! Appunto: solo se accadesse un *miracolo*.

E questo ci introduce nel vero problema teologico. La rivelazione cristiana parte dal dogma del peccato originale: cioè che l'uomo è fin dall'origine inclinato al male, all'incoerenza. Per cui di tutto c'è da meravigliarsi meno che dell'incoerenza e della fragilità dell'uomo.

La seconda verità dice però che ci è stato dato un Salvatore: uno che ci libera dalla nostra incoerenza.

Dunque, la prima verità è questa: gli uomini non si distinguono tra coerenti e incoerenti, ma tra coloro che si vedono costretti a diventare coerenti da soli (come più possono) e coloro che ricevono il regalo di una Presenza che li rende coerenti anche senza loro merito.

Da notare che anche i primi hanno a che fare con Dio (e segretamente col Salvatore), ma la loro storia esplicita nel mondo è quella di coloro che cercano, con tutte le risorse possibili alla natura umana ferita, di innalzarsi verso Dio, di purificarsi quanto più riescono da soli.

In questo caso (che è quello di tutte le religioni), quanto più un uomo sarà intelligente, capace, forte, austero, ascetico ecc., tanto meglio sarà. (Le varie religioni e filosofie tendono, in fondo, a dare questo aiuto).

Ma riprendendo alle radici il Cristianesimo, ecco che esso dice l'esatto contrario: dice che Dio discende, s'incarna, come Salvatore dei miseri, dei peccatori, degli incoerenti; e li salva con la sua Grazia.

Il problema umano viene per così dire capovolto: Dio è venuto. E così si ha all'inizio un pezzetto di storia e di mondo in cui il peccato umano viene trattato *medicalmente* attraverso l'incontro e il contatto salvifico tra *quest'uomo-Gesù* e *quest'uomo-Pietro* (o Matteo, Zaccheo, o altri...). Ne con-

segue che, per la guarigione, non l'uomo sale verso Dio, ma Dio discende verso l'uomo; non l'uomo usa le sue energie per innalzarsi, ma Dio gli fa compagnia umana per dargli la Sua forza; non i meno coerenti, ma i più coscienti della loro incoerenza lo incontrano.

Se dunque un cristiano si trova non liberato e non salvato (perché ancora incoerente, ancora peccatore ecc.), non può affrontare il suo problema come pagano: "Come mai non sono stato bravo? Cosa devo fare per essere più bravo? Devi essere più bravo!" Deve porsi il problema da cristiano, e chiedersi: "Come mai la mia incoerenza (di cui non mi faccio meraviglia!) non viene sanata, guarita, salvata, dalla Grazia di Cristo, dalla sua Presenza, dato che certamente questa Grazia è a mia disposizione e certamente è efficace?"

Il dogma cristiano è questo: che il Figlio di Dio fa compagnia all'uomo peccatore, prende su di sé i suoi peccati, agisce fino a cambiarlo inevitabilmente e invincibilmente.

Se dunque il cristiano, contro ogni attesa, resta a lungo incoerente - o addirittura peggiora -, necessariamente la fede va in crisi: quella fede con cui continuiamo a dire: "Ecco l'Agnello di Dio che *toglie* i peccati del mondo!" e "liberaci dal peccato!"

Senza accorgercene, ma giustamente, noi cominciamo a ragionare così: "Come mai Colui che è venuto per salvarmi e ha la forza di farlo, non mi salva?"

Vedremo poi perché la domanda è scorretta, ma per ora osserviamola in tutta la sua gravità.

È come se stessero qui davanti un malato e un medico, una malattia e una medicina ("Non sono venuto a guarire i sani, ma i malati!") .Se il malato non guarisce, istintivamente uno non si rivolge al malato dicendogli: "Perché sei malato?", e nemmeno: "Cerca di guarire!"; ma si rivolge al medico e gli chiede: "Come mai non lo guarisci?"; e intanto comincia a dubitare di lui.

Nel rapporto malattia-medicina (farmaco), se la guarigione non accade, si conclude pensando che la medicina non è adatta. Uscendo dalla metafora, questo è esattamente il modo con cui noi, a forza di essere incoerenti e di non trovare guarigione, finiamo per dubitare di Cristo: prima diveniamo cinici a riguardo delle diverse medicine (preghiere, sacramenti, asceti); poi diventiamo cinici a riguardo di noi stessi e degli altri e della vita in genere; poi diventiamo cinici nei riguardi della Chiesa e di Cristo.

E, per concludere, chiamiamo tutto questo realismo: così ci sentiamo vuoti, ma almeno "intelligenti!".

Ecco perché, per un cristiano, ogni incoerenza prolungata e irrisolta si tramuta necessariamente in una crisi di fede.

2. Il posto di Cristo nel problema della nostra incoerenza

In fondo quel che abbiamo detto significa solo che noi riusciamo sottilmente a essere incoerenti perfino quando trattiamo il problema della nostra incoerenza.

Infatti - tornando all'esempio che stiamo analizzando - i fattori "cristiani" di cui dobbiamo tener conto sono i seguenti:

a) non c'è da meravigliarsi della nostra malattia, né possiamo guarire con i nostri sforzi o esortandoci continuamente alla guarigione (alla coerenza!);

b) la nostra malattia non è inguaribile, e il Medico e la medicina sono certamente efficaci.

L'unica conclusione è pertanto questa: se la guarigione non accade - pur tenendo conto dei necessari tempi di pazienza e di maturazione, permessi da Dio - significa che ci si tiene lontani dal Medico, che la medicina non viene presa; significa che ci si tiene lontani dalla Presenza fisica del Salvatore, dalla "compagnia salvifica" che Cristo vuol fare alla nostra vita.

Non dobbiamo mai stancarci di ripeterlo: il cristianesimo è l'annuncio "raccontato" (pedagogico) che all'uomo credente è stata garantita la compagnia stabile del Salvatore ("Sarò con voi tutti i giorni..."). È la storia paradigmatica di Simone, l'uomo senza coraggio che stando in compagnia di Cristo diventa talmente forte e roccioso da poter fare da Pietra all'edificio ecclesiale. È la storia di Maddalena, la prostituta che in compagnia di Cristo diventa casta; la storia del ladro Zaccheo, che, accogliendolo in casa, diventa benefattore.

Certo è anche la storia di Giuda che se ne va dalla compagnia di Cristo; la storia di tutte le libertà umane che si allontanano.

Ecco : il problema non è l'incoerenza, è la *lontananza*: o meglio è quella incoerenza prolungata e intrinseca che non significa più solo che siamo deboli, ma che siamo lontani, soli: cioè "paganizzati".

È vero dunque che anche noi finiamo per parlare in termini di coerenza, ma la coerenza di cui parliamo non riguarda le leggi da osservare o le cose da fare (neanche le più sacre): *riguarda il metodo con cui ritrovare il senso della compagnia di Cristo, della sua Presenza, del suo esserci.*

A questo scopo non si possono dare ricette, neanche quelle delle Costituzioni: si possono solo creare "possibilità" ed "esperienze" e "incontri": tutto ciò che trasmette Cristo vivo, *qui e ora*, come una realtà altra da me, dalle mie idee, dai miei sentimenti, dai miei "pallini spirituali", dai miei "gusti": altra, eppure con me, in me, per me, ma in modo tale che io possa obbedirGli e non obbedirmi.

La compagnia tra me e Cristo è tutto ciò che Lui ha previsto di oggettivo per "stare con me", per guarirmi, per educarmi: è quella storia concreta in cui Lui ha deciso di ospitare la mia umanità malata per contagiarmi con la sua Umanità sana. *La moralità dunque non è un dovere, ma un rapporto.*

Nell'Umanità risorta di Cristo - il che significa Umanità viva, vittoriosa, operante - "abita corporalmente tutta la pienezza della divinità" (Col 2,9): ossia c'è in essa abbastanza forza da risolvere tutto il problema del mondo: e noi non possiamo credere veramente questo, se non sperimentiamo che risolve generosamente il nostro piccolo problema personale.

Se poi non lo risolve, significa che è come una medicina presa male, come un medico tenuto a distanza.

3. Come si può "tenere Cristo a distanza"

Tentiamo di spiegare come può accadere il dramma che Colui che ci è stato mandato per liberarci dal male e dall'incoerenza, sia da noi tenuto lontano.

Accade con lo stesso stile e con lo stesso procedimento con cui si diventa atei: diciamo che è un caso "particolare" del più vasto fenomeno dell'ateismo. O meglio, è il modo in cui diventa ateo un cristiano.

Nella maggior parte dei casi, l'ateismo è un fenomeno "pratico": quello di uomini che vivono non negando Dio, ma sostenendo praticamente che "Dio, se c'è, non c'entra", secondo la formula sintetica di Cornelio Fabro.

Man mano che si dilatano gli spazi della vita (economia, politica, lavoro, sessualità, famiglia, scienza, arte, tempo libero ecc.) in cui Dio praticamente non c'entra, si dilata anche la negazione di Dio, perché è un Dio che non interessa la vita; è un Dio inutile. Al massimo serve per alcuni aspetti, ma non è credibile come Dio.

Infatti, dire Dio significa, per definizione, dire "Tutto"; riconoscerGli ogni diritto, accettarLo come l'Assoluto (pensiamo alla dottrina di San Giovanni della Croce!).

La cosa si aggrava infinitamente di più quando si parla di un Dio fatto uomo, cioè di un Dio che è venuto a condividere tutta la vita umana.

Se era già difficile pensare a un Dio in cielo che non c'entra col tutto, diventa addirittura impossibile credere a un Dio fatto uomo, senza "consegnargli" tutta la vita.

Procedendo oltre, diciamo che ancora più impossibile diventa credere in un Dio pur fatto uomo che non c'entra con tutta la vita umana, quando per scelta vocazionale ci si è collocati in un forma di esistenza (quella "consacrata secondo i consigli evangelici") che consiste nell'organizzare tutta la vita in funzione di Lui.

Tutto ciò porta ad affermare che noi "religiosi" (frati) siamo nella condizione più precisa, ma per ciò stesso in quella più pericolosa, perché:

a) affermiamo che Dio deve avere a che fare con tutta la vita (altrimenti non merita nemmeno il nome di Dio);

b) affermiamo che questo vale in modo infinitamente concreto e totale, da quando Dio si è fatto uomo per condividere la nostra vita umana;

c) abbiamo scelto una forma di vita in cui tutto (spazio, tempo, gesti, scelte, lavoro, affetti) è esplicitamente organizzato in funzione del Figlio di Dio incarnato e del suo Regno.

Di conseguenza siamo anche i più esposti all'ateismo pratico: quanto più lasciamo esistere spazi di vita in cui Cristo non c'entra.

E questo può accadere anche senza che se ne abbia coscienza: si comincia con l'accontentarsi di una generica "intenzionalità" (si dice che si vuol far tutto "per Cristo", "per amor di Dio" ecc.), e intanto di fatto si perdono i contatti coscienti e operativi.

Si possono prendere alcuni esempi.

Primo: la comunità. Soprattutto per dei religiosi, l'unità comunitaria deve essere coscientemente il segno che il "noi" non è radunato in base a un contratto sociale (come tutte le altre società umane, in cui si cerca di equilibrare diritti e doveri, individui e collettività), ma è radunato da un dono: dallo Spirito di Cristo che ci lega assieme e dà ad ognuno l'identità di membro: si è "soggetti" o "io" veri solo in quanto si è membri, solo in quanto si appartiene.

Basta però che lentamente questo giudizio si oscuri (e conviviamo accettandoci e sopportandoci e scontrandoci come avviene in qualunque altro gruppo sociale) senza percepire quanto di "sacro" e di "misterioso" c'è nelle nostre persone e nei nostri rapporti, ed ecco che pian piano andiamo praticamente persuadendoci che Cristo non c'entra (se non vagamente, idealmente, spiritualisticamente) con la nostra vita.

Ne viene di conseguenza che nella gestione della vita comunitaria (quando si discutono i problemi, si intrecciano rapporti, si affrontano le difficoltà, si giudicano gli avvenimenti: quando "si vive" insomma) ci sono abitualmente due piani: quello in cui affermiamo i soliti principi di fede, e quello reale o realistico.

Perfino il linguaggio denuncia questo dualismo: a chi fa discorsi "spirituali", si finisce sempre per obiettare con un: "Sì, ma in concreto...". E con questo preteso richiamo alla concretezza ci si adegua alle misure di una qualsiasi altra convivenza umana: forse non si giustifica immediatamente il peccato, ma certamente si cade in una sorta di "razionalismo".

Preghiera, sacramenti, voti: ecco il secondo esempio cui rifarci.

Lo stesso tipo di analisi fatta sulla "comunità", potremmo farla anche sulle cose più sacre. Non è che si smetta di crederci; e nemmeno che sia solo problema di comportamenti (di infedeltà o di incoerenza morale). No: è qualcosa di più sottile e nascosto.

Perfino preghiera, sacramenti e voti possono pian piano non legarci più all'Umanità di Cristo (tranne i sacramenti "ex opere operato"), anche se si continua a restar esteriormente fedeli alle solite pratiche.

Ciò è facilmente comprensibile, soprattutto pensando al voto di obbedienza. Spesso l'obbedienza è gestita con una "intenzione" cristiana, ma praticamente ci si muove sulla base di quanto essa è razionale: tanto è vero che, se il superiore ci sembra irragionevole, ci facciamo un diritto di reagire.

Cercare una "ragionevolezza" non è male, ma spesso ciò indica semplicemente che il superiore ha smesso di essere per me il mezzo quotidiano (per quanto povero) con cui Cristo Capo mi tocca con la sua umanità.

Il mio voto è ridotto a promessa di qualcosa che è necessario perché ci sia una comunità ordinata e guidata - come una qualunque sana azienda - o a poco più.

È evidente che noi qui stiamo calcando le tinte; ed è evidente pure che si potrebbero altrettanto duramente colpire i superiori a riguardo del modo con cui vivono il loro "incarnare" la Presenza di Cristo. Ma, mutando i fattori, il prodotto non cambia: il voto si è *laicizzato*, non veicola più un contatto con l'Umanità di Cristo.

Lo stesso può avvenire nei riguardi della preghiera. Cos'è che la rende diversa dalla preghiera di un buddista che - da mille punti di vista - potrebbe essere più capace di noi di pregare (e anche la sua preghiera è colloquio con Dio)?

Ognuno cerchi di dare la risposta che può, ma deve rispettare un solo dato: noi dovremmo pregare - assieme e da soli - in modo che sia un contatto tra la nostra umanità malata e l'Umanità risorta di Cristo, e un contatto in qualche modo percepibile!

4. Il punto di "forza" e di "partenza"

Potremmo fare mille altri esempi: potremmo rivedere tutta la nostra vita e tutti i particolari della vita. Ma è più importante fare la stessa analisi in positivo: affermare ciò di cui abbiamo bisogno.

Dobbiamo dire qual'è la coerenza radicale da cui dobbiamo ripartire fino a che Dio ci restituisca per grazia anche tutta l'altra coerenza applicata alla vita morale e ascetica. Dobbiamo avere un punto di forza, un punto di inizio.

È chiaro che il punto di partenza (su cui intendiamo tutti lavorare pazientemente ma tenacemente) è questo: educarci a vivere tutte le cose, tutti gli avvenimenti, tutti gli incontri, avendo nella mente e nel cuore un solo criterio: - Come "questo particolare" lega l'Umanità di Cristo alla mia umanità? Come posso favorire e non impedire questo contatto? -

Pensiamo a quale miracolo accadrebbe se tale giudizio diventasse il nostro più immediato e normale criterio per valutare un avvenimento, una scelta da fare, un modo di pregare, un ordine da eseguire, un impegno da svolgere, una malattia da sopportare, una amicizia da vivere, una spesa da decidere, ecc.

Tale impostazione è una coerenza unica che si applica a tutto: che non comincia a cambiare le cose a forza di leggi o con l'esigere subito nuovi e impossibili comportamenti, ma con la vita di adesso, così come è, anche nei suoi limiti e nelle sue incoerenze. E ne segue una vita che si comincia a risanare solo perché il *contatto o contagio* con l'Umanità di Cristo viene metodicamente, pedagogicamente ristabilito.

Pensiamo a come diventerebbero veri i nostri rapporti se ci riconoscessimo l'un l'altro questo solo diritto: aiutarci a "fare memoria" che una cosa sola importa: che la nostra umanità possa essere toccata e toccare quella di Cristo, servendoci di tutte le mediazioni incarnate che lui ci ha lasciato.

A pensarci bene, è questo il vero senso della "piccola via" di Santa Teresa del B.G. (e in genere della dottrina di tutti i nostri Santi carmelitani): che tutte le cose, anche le più piccole possono essere vissute come veicolo di Grazia, come atto d'amore e di riconoscimento della Presenza.

5. Per meglio comprendere e riassumere quanto fin qui detto, si può scandire il pensiero in 10 punti:

- 1) Nonostante scopriamo ogni giorno molte incoerenze che ci fanno soffrire, il nostro problema non è l'incoerenza: guarire è grazia, è miracolo. La nostra attenzione va al "lasciare accadere il miracolo".
- 2) Tale miracolo che ci guarisce progressivamente dalla nostra incoerenza è certo, così come è certa la salvezza che ci è stata donata ("saremo liberi dal peccato..." "Ecco l'Agnello di Dio che *toglie* i peccati"). Tale certezza riguarda la presenza di Cristo, la sua compagnia, il *contagio sanante* della sua santa Umanità.
- 3) L'attenzione non va dunque posta sull'analisi delle proprie e altrui incoerenze e nemmeno sullo sforzo morale necessario per uscirne ("Legge") ma *sul rapporto* tra la nostra concretezza umana ("corporea", "carnale") e la concretezza umana di Cristo (il suo *corpo*, non i pensieri, le idee o i sentimenti su di Lui!).

- 4) "Avere fede", "accrescere la fede" significa non permettere a nessuno di ridurre i contenuti dell'annuncio cristiano a un sistema religioso (simile a quello di tutti gli altri uomini): ogni verità, ogni parola, ogni dono di Cristo deve avere una dimensione "corporea": dev'essere un fatto "umano", "efficace".
- 5) Un esempio per capire. Dopo l'Ascensione di Gesù, se il discepolo Marco voleva restare attaccato all'Umanità di Gesù (e non alle sue idee, sentimenti, valori ecc.) aveva a disposizione un solo metodo adatto alla Incarnazione: l'umanità di Pietro (e/o degli altri Apostoli). Perfino i sacramenti lo raggiungevano come "gesti di Pietro", e perfino i Vangeli lo raggiungevano come "predicazione", "ricordi", "scritti" di Pietro (tanto più le lettere...!).
- 6) La Chiesa è quel "sistema comunitario" in cui ogni cristiano deve difendere/comunicare all'altro e per l'altro *l'Umanità* di gesti, parole, esperienze di Cristo che intende fare compagnia "fisica" all'uomo. Solo in un sistema ecclesiale vissuto, Cristo resta un "fatto".
- 7) In questo "sistema ecclesiale" ci sono delle priorità:
 - a. Anzitutto "la mia stessa umanità" che ha veramente ricevuto la Grazia increata (lo Spirito Santo) e creata (quella che ci rende "templi santi"). Il primo metodo incarnato è quello di essere "sacri a se stessi". Il dovere della contemplazione si fonda solo sulla coscienza di essere "abitati".
 - b. La dipendenza normale dai due sacramenti della "Presenza":
 - l'Eucarestia: rapporto "reale", corporeo, di assimilazione;
 - la Confessione: applicazione della medicina della redenzione *a me*, in *questa* malattia.
 Un sistema di dipendenza che dev'essere vissuto "nel modo più umano possibile", cioè degno dell'Umanità di Cristo.
 - c. La familiarità alla Parola rivelata e "scritta" di Cristo e su Cristo come conversione costante dell'intelligenza ed educazione del "giudizio" (*memoria, preghiera*).
 - d. Riconoscere autorevolezza alla Parola di Cristo - perché non si tramuti in un compiacimento sulle proprie idee - esige contemporaneamente la Parola autorevole di chi nella Chiesa (a diversi livelli) è chiamato ad aiutare l'obbedienza della nostra umanità a quella del Signore. Nella Chiesa chiunque ha autorità, ce l'ha per permettere di percepire in modo incarnato l'obbedienza dovuta a Cristo. L'autorità che si sottrae a ciò toglie un dono di incarnazione.
- 8) Tutto ciò che nel sistema ecclesiale ci viene consegnato per legare la nostra umanità a quella di Cristo (e per questo si chiama "tradizione": dogmi, atti di culto, insegnamenti morali e ascetici e altro, per essere *cristiani*) deve essere trasmessa secondo il metodo dell'Incarnazione.

Esempi:

- È nella comunione vissuta con giusto metodo e giusti rapporti tra "unità" e "diversità", nella relazione delle "persone" che la *Trinità* diventa "amabile", "amata" ed "efficace" nella nostra vita.
- È nella reciproca misericordia che si rende percepibile Colui che è venuto a cercare i peccatori.
- È nel modo di vivere il rapporto con l'autorità che si rende percepibile l'esistenza di Cristo come capo di un corpo.
- È nel modo di vivere la malattia e la sofferenza che si può documentare la forza in atto della Risurrezione.
- È nel modo di lavorare e di costruire che deve trasparire l'energia della Carità di Cristo che attraversa il mondo.

9) Conclusione

Il credente ha un solo problema: a partire dai gesti più forti, educarsi a che tutti i gesti siano vissuti con una sola certezza e una sola domanda:

- a. la certezza: il Signore Gesù è veramente risorto, veramente vivo "qui e ora" e intende toccare salvificamente la mia umanità con la sua umanità;
- b. la domanda: come "questa circostanza" (persona, avvenimento, impegno, imprevisto, sofferenza, gioia, ecc.) può permettere a Lui di "toccarmi" o "come posso non ostacolare la sua azione"?

Carmelitanamente: ecco Teresa del B.G.: "attenzione costante alle piccole cose"; Elisabetta della Trinità: "non attardarsi nelle 'cause seconde'".

- 10) Se un singolo (o una comunità) continua a *voler* restare dentro questo sistema - nonostante le continue debolezze - viene "certamente" guarito, "santificato".

**Consiglio Plenario Provincia Veneta,
22-23 gennaio 1991**

NATURALMENTE POVERI, SIAMO PERÒ CHIAMATI A GRANDI COSE

Ciechi davanti a tanta luce

O anime create per queste grandezze e ad esse chiamate, che cosa fate? In che cosa vi intrattenete? Le vostre aspirazioni sono bassezze e i vostri beni miserie. O misera cecità degli occhi dell'anima vostra, poiché siete ciechi dinanzi a tanta luce e dinanzi a così grandi voci sordi, senza accorgervi che mentre andate in cerca di grandezze e di gloria rimanete miseri e vili, ignari, indegni di tanto bene! (C 39,7)

Cecità antica, scontentezza continua

L'anima, dopo il peccato originale, è veramente come prigioniera nel corpo mortale, soggetta alle passioni e agli appetiti naturali. (1 S 15,1)

È cosa veramente degna di compassione il considerare in quale stato (gli appetiti) riducono l'anima, come la rendono scontenta a se stessa, ruvida verso il prossimo, tarda e pigra per le cose di Dio. Nessun cattivo umore rende tanto difficile e lento il cammino di un malato disappetente quanto l'appetito per le creature rende l'anima lenta e triste nelle vie della virtù. (1 S 10,4)

Gli appetiti generano nell'anima due danni principali: la privano dello spirito di Dio, e la stancano, la tormentano, l'oscurano, l'insudiciano, l'indeboliscono, la feriscono.

(1 S 6,1)

Come i segni di fuliggine macchiano e deturpano un volto molto bello e perfetto, così gli appetiti disordinati rendono brutta e sudicia l'anima che ne è dominata, mentre in sé sarebbe una bellissima e perfetta immagine di Dio. (1S 9,1)

Prigionieri di noi stessi

L'anima si accorge di stare nel corpo come un grande signore nel carcere, soggetto a mille miserie, il quale, spogliato del regno e di tutte le sue ricchezze, del suo dominio e del suo patrimonio non riceve altro che cibo molto scarso. Tutti possono immaginare quanto egli può soffrire, specialmente osservando come anche i suoi stessi servi e schiavi gli siano poco soggetti, anzi in ogni occasione senza alcun rispetto insorgono contro di lui fino a voler togliergli il boccone dal piatto. Infatti, appena Dio fa all'anima la grazia di farle assaggiare qualche boccone dei beni e delle ricchezze che tiene appicchiate per lei, subito nella parte sensitiva si solleva qualche cattivo servo di appetiti, ora uno schiavo di un moto disordinato, ora altre ribellioni di questa parte inferiore ... (C 18, 1.2)

Possiamo camminare sempre verso la meta

Finché l'anima non si sarà liberata dalle imperfezioni naturali, anche se minime, non potrà fare alcun progresso nelle vie della perfezione ... Chi vuol giungere al termine di questa via deve camminare sempre, senza mai fermarsi, deve cioè lavorare instancabilmente non per fomentare, ma per estirpare gli affetti disordinati, perché se non li distrugge tutti, non potrà raggiungere la meta. Come il legno non si cambia in fuoco se gli manca un solo grado del calore richiesto, così l'anima non si trasforma in Dio se possiede una sola imperfezione. (1 S 11, 4-6)

TERESA DI LISIEUX: UN MESSAGGIO EVANGELICO A PREZZO DI SANGUE

I Figli del Carmelo, fin dalle origini e per regola, o meglio, per *norma di vita*, ritennero la sacra Scrittura quale quotidiana fonte di meditazione e di preghiera. La stima crebbe nella Riforma teresiana, in particolare per merito di Giovanni della Croce, che risulta nelle sue opere un lettore assiduo e un mistico interprete della Bibbia. Alla sua scuola anche Teresa di Lisieux bevve insaziabilmente alla sorgente viva della Parola divina.

Il messaggio di vita della piccola Teresa e la sua dottrina sono annuncio assolutamente evangelico, proclamato in termini storicizzati un secolo fa, ma talmente attuali da entusiasmare il grande papa Paolo VI, che nel 1973 incoraggiava "sacerdoti, educatori ... e teologi a scrutare la dottrina spirituale di S. Teresa del Bambino Gesù ... a fare tutto il possibile perché il messaggio della Santa di Lisieux venga nuovamente proposto, meditato, approfondito alla luce dei bisogni spirituali del nostro tempo" ¹.

Teresa e il Vangelo

Dalla nascita alla maturità Teresa Martin ebbe una informazione integralmente religiosa, con forti sottolineature riguardanti la religiosità tradizionale, la convivenza familiare, la riservatezza sociale, la cultura purgata da ogni elemento anticristiano, la esemplarità dei buoni che l'attorniavano.

Ella non godette l'opportunità di acquisire in modo sistematico la dottrina biblica e teologica; la sua informazione fu catechetica e poco più che elementare. Nemmeno la lettura di libri edificanti e di trattati spirituali, tra cui le opere di S. Giovanni della Croce (si era nel tempo della commemorazione del terzo centenario della morte del Santo), quando Teresa era

¹ Lettera di Paolo VI al Vescovo di Bayeux e di Lisieux, 2 gennaio 1973, nel centenario della nascita di Thérèse Martin.

fra i 17 e 18 anni di età, fu costante “nutrimento spirituale”: anzi molti di tali libri lasciarono il suo animo nell’aridità, mandarono “in pezzi” la sua mente e “disseccarono il suo cuore”.

A questo punto prese “in mano la sacra Scrittura”: e tutto diventò “luminoso”. Una sola parola dischiudeva alla sua anima orizzonti infiniti. Anche la perfezione evangelica le apparve più facile: vide che bastava riconoscere il proprio nulla e abbandonarsi come una bimba nella braccia del “buon Dio”².

Questi concetti furono espressi da Teresa cinque mesi prima della sua morte (30.9.1897) in una lettera a P. Roulland, che ella cercava di consolare convincendolo che in caso di morte avrebbe conseguito il paradiso proprio perché missionario in Cina: e da lì si comprende quanto avesse assimilato il messaggio evangelico: le bastava un’occhiata ad esso per inebriarsi “della vita di Gesù e conoscere ciò che doveva fare”³.

Alla carenza di apprendimento scientifico della teologia biblica e scolastica supplirono il suo genio intuitivo, la sua forte e calma razionalità, la grazia dello Spirito e quel nostalgico desiderio che le faceva dire: “Se io fossi stata sacerdote, avrei studiato a fondo l’ebraico e il greco al fine di conoscere il pensiero divino come Dio si è degnato di esprimerlo nel nostro linguaggio umano”⁴. E - come attestava ancora Celina - ella volle portare “sur son coeur” il santo Vangelo.

Gli estremi contemplativi del Vangelo

La vita di Teresa trovò il paradigma di comportamento con Dio e con il prossimo sul modello insostituibile di Gesù Cristo.

I nomi che ella volle aggiungere a quello di Battesimo, quasi a specificare la sua esistenza monacale, cioè Teresa “del Bambino Gesù del Volto Santo” potrebbero sembrare pie costumanze claustrali, che fanno parte di quel retaggio di spiritualità che identifica la professione religiosa in una seconda rinascita battesimale. Nel caso di Teresa il rituale ebbe un più ricco significato.

Secondo la testimonianza della sorella Celina, lo specificativo “di Gesù Bambino” fu assegnato a Teresa già all’età di nove anni quando manifestò il desiderio di farsi monaca carmelitana. E quello “del Volto Santo” risaliva

² MA 236; L 202.

³ Lettera del 9 maggio 1897.

⁴ *Procès de Béatification ecc. - Procès informatif ordinaire*, Teresianum, Roma 1973, p. 275. Teresa aveva a proprio uso i quattro Vangeli e poteva consultare tutto il Nuovo Testamento. Del Vecchio Testamento conosceva i Salmi e i brani riportati dalla Liturgia della Messa e dell’Ufficio divino. Inoltre consultava “una piccola antologia” di brani scelti e trascritti da Celina (sr. Geneviève de Sainte Thérèse) prima di entrare nel Carmelo.

addirittura all'età di cinque anni, quando fanciullina fu profondamente impressionata da una predica sulla Passione di Gesù e - secondo il racconto tradizionale - dalla figura della Veronica che ebbe il volto del Signore impresso sul panno con cui l'aveva asciugato. La devozione di Teresa al Cristo sofferente fu quindi costante e spiega la tenerezza di Teresa, che usava coprire di petali profumati il Crocifisso ⁵.

Per Teresa le due specificazioni comprendono tutta la realtà viva di Gesù che ella volle fare sua: l'inizio della storia d'un Bimbo tenero, vezzoso, amabile nella grotta di Betlemme; il termine dell'"uomo dei dolori" umiliato, indifeso, totalmente in balia dei suoi carnefici sul legno della Croce ⁶.

Più che la propria esperienza di orfana a quattro anni, di fanciulla esasperata per la perdita della seconda mamma (la sorella Paolina, divenuta monaca carmelitana), di ragazzina scrupolosa e quasi plagiata dall'ambiente familiare, appartata dalla società e bramosa di rifugiarsi nel deserto del Carmelo, Teresa fu aiutata ad orientarsi alla vita di clausura dall'amore totalizzante di Gesù bimbo di Betlemme e martire del Golgota. Sono i tratti salienti del "carattere" del Dio fatto uomo, modello di umiltà, di obbedienza, di benevolenza al Padre Celeste, e di altrettanto amore all'umanità ⁷; esemplare di fratello, di amico, d'innamorato bisognoso di affetto e di condivisione in tutta la sua missione ⁸.

Teresa sapeva che Cristo è "il Dio forte", cui è dato ogni potere in cielo e in terra, il Verbo fatto carne per assoluto amore, l'unico amico, la guida nel tunnel della fede, l'artista che forgia in capolavori i suoi prediletti, l'ascensore che porta alla perfezione del Padre, lo sposo che vuol condividere ogni bene con la sposa ⁹. Però ella lo vagheggiò in quel dittico contemplativo, estremizzante la vita di Gesù. Davanti al bimbo di Betlemme scorse le lacrime e si commosse; per lui, a Nazaret, immaginò di essere un giocattolo (pallina, trottola, fiorellino); si dispose ai "suoi capricci" di bimbo, si consacrò sposa al piccolo Figlio di Maria ¹⁰. Questa concezione non fu il vezzo di una pietà adolescenziale, gergo di un linguaggio non evoluto, perché Teresa vi aggiunse, quasi a contrasto e completezza, il riferimento altrettanto marcato e vissuto al Cristo della Passione.

Nel giorno della vestizione monacale Teresa, sedicenne, sottoscrisse il secondo specificativo "Teresa del Volto Santo". Come la Vergine-Madre, al tempio di Gerusalemme, riscattò Gesù, purificò se stessa - secondo la legge

⁵ Testimonianza della sorella Celina. Cfr *Procès ecc.o.c.*, Teresianum, Roma 1976, p. 264.

⁶ Questi aspetti furono proclamati e sottolineati da Gesù stesso nel segno dell'Eucarestia.

⁷ Testimonianza della sorella Celina. Cfr *Procès ecc.o.c.* Teresianum, Roma 1973, p. 275

⁸ MA 243; L 86; 124; 151; CP 11,2; 15,2; P 14; NV 4g; ecc.

⁹ MA 12; 199; 260; 271; 292; L 121; 180; CP 5,1.

¹⁰ MA 57; 177; 186; 188; L 183; p 5; CP 15,16.

mosaica e intuì in qualche modo la tragica sorte del figlio, profetizzato segno di contraddizione e causa indiretta di martirio a lei, così Teresa, con senso femminile, sponsale e materno, ebbe nella mente e nel cuore l'amore di un bimbo "Dio-con-noi" e di uno sposo dal volto irrorato di lacrime e di sangue.

Secondo Teresa il Volto Santo di Gesù era ignorato dalla maggior parte dei cristiani e troppo sconosciuto. A lui dedicò 15 strofe del cantico "Vivere d'amore", perché il volto sofferente del Cristo manifestava il suo infinito amore a lei. Un volto "luminoso" che guidò Teresa nel "sotterraneo" dell'aridità spirituale, restando il suo unico lembo di cielo, la sua unica ricchezza, la sola "bellezza che rapisce il suo cuore". In quel rapimento ella volle nascondersi per vivere l'amore di Cristo in pienezza. Rivolse perfino al Padre celeste la supplica di essere da lui guardata attraverso il Volto del Figlio. Così Dio Padre avrebbe scorto in lei i meriti del Verbo Incarnato e tutto il supplemento d'affetto che lei aggiungeva come vittima d'olocausto all'Amore Misericordioso¹¹. Teresa insomma si riconobbe follemente innamorata di Cristo bambino e crocifisso: visse la tenerezza dell'Incarnazione e la tenerezza della Crocifissione.

Il Vangelo di Teresa

I quattro Vangeli, integrati dagli altri passi del Nuovo Testamento, sono per Teresa rivelazione di Dio Padre e del suo Cristo: rivelazione che stupisce e seduce la sua mente e infiamma il suo cuore; sono la garanzia del suo agire nella comunità carmelitana e l'ispirazione dei suoi entusiasmi apostolici e delle partecipazioni nel cuore della Chiesa e nel mondo missionario; sono i luoghi teologici della sua dottrina.

- Per Teresa Dio Padre, re dei cieli, è perfettamente beato con le altre due persone della Trinità. Egli ha pure *un regno* sulla terra, che si realizza principalmente nel cuore degli uomini ed ivi prospera per mezzo del suo Spirito¹².

- Dio, rivelatosi in Gesù Cristo per attuare il suo Regno, diviene amico degli uomini ed è infinitamente *misericordioso* nello scegliere, quali amici, quelli che egli vuole, nel prevenire le loro miserie, nel perdonare i loro peccati. È insieme infinitamente giusto, perché resta sempre fedele alle sue promesse di ricompensa verso quelli che osservano i suoi comandamenti, di bontà per gli incostanti, di compassione e di perdono per i peccatori pentiti. Queste verità di fondo fanno scaturire gioia e fiducia straordinarie nell'animo di Teresa¹³.

¹¹ MA 200; L 84; 90; 96; NV 5a; CP 12.1; P 6; P 9.

¹² L 148; MA 236.

¹³ MA 1, 9, 10, 119, 237, ecc.

- L'amore gratuito, delicato, umile e generoso ("pazzo", ripete Teresa) di Gesù, figlio del Padre, si esalta nella morte di Croce per espiare i peccati dell'umanità. Questo stesso amore nel progetto esistenziale di Teresa è stato *preveniente*, investendola fin dall'uso di ragione con "un amore d'ineffabile provvidenza" che le sottrasse ogni grossa tentazione di peccato e così, in un certo senso, rimettendole ogni colpa. In cambio per questa predilezione le domandò un amore "alla follia" e la decisione di cooperare con Cristo alla salvezza dei fratelli ¹⁴.

- Il discepolo di Gesù deve impegnarsi, da vero combattente, a riportare vittoria contro il peccato, all'ombra dello stendardo della Croce, nel posto assegnatogli da Colui che lo ha scelto. Gesù ha nascosto Teresa nella clausura d'un Carmelo, le ha assegnato il compito d'amore nel cuore della Chiesa, ma l'ha pure collocata come un *piccolo zero* accanto al missionario della Cina (*unità* che simboleggia ogni missionario, ogni sacerdote, ogni cristiano impegnato nel Regno di Dio) per decuplicare, centuplicare con la preghiera e il sacrificio la fecondità del lontano apostolo. Teresa ha la certezza che in tal modo vive la sua esistenza "al giusto posto" ¹⁵.

- Nella sua esperienza di immobilità claustrale, di ignorata quotidianità, di carenza culturale, di impotenza alle prestazioni eroiche dei martiri, dei profeti, dei grandi teologi, scopre *un modo* di vivere o - come dice lei - *una via* per collaborare costantemente all'avvento del Regno di Dio sulla terra: *la piccola via dell'infanzia spirituale*. "Ringrazio Dio d'essere piccola, poiché solo i fanciulli e coloro che assomigliano a loro saranno ammessi al Regno sulla terra e al banchetto eterno del Cielo" ¹⁶.

- La consapevolezza del proprio grande destino a partecipare al piano salvifico di Dio, la coscienza della propria povertà o piccolezza, l'umile e totale fiducia in Dio, articolano la piccola via dell'infanzia spirituale di Teresa. Papa Pacelli definì la piccola via *cuore del Vangelo*. Di fatto è la logicissima conclusione della tesi evangelica del Dio rivelatosi essenzialmente bontà misericordiosa in Gesù Cristo. Per fruire di questo amore, offerto a tutti, Teresa riconosce il *proprio nulla* e si situa con sincerità all'*ultimo posto*, avvertendo il bisogno incondizionato di essere perdonata, salvata. Anzi, paradossalmente, ella avverte il diritto di fruire dell'amore di Cristo, perché si sperimenta debole, piccola, poverissima, e perché ha certezza di fede d'essere oggetto privilegiato del Dio delle misericordie, d'essere come bimba vezzeggiata, al pari della Vergine Maria, vezzeggiata e avvolta dalla tenerezza del Padre ¹⁷.

¹⁴ L 148; MA 119; 120; L 74; 114.

¹⁵ MA 250 ss; L 202.

¹⁶ L 202; Cfr. Mt 19,14; Mc 10,14; Lc 18,16.

¹⁷ *Radiomessaggio* dell'undici luglio 1954, AAS 46, 1954, p. 405. Prima di Pio XII, papa Pio XI (Ratti) aveva chiamato Teresa di Lisieux *maestra spirituale, parola vivente di Dio, guida profetica* (Cfr. *Discorsi* di Pio XI, Ed. Bertetto, SEI, Torino T.I., p. 122). MA 120; 339; L 176; 200; 202; MA 274.

- Teresa coglie dal Vangelo l'estrema conseguenza della propria vocazione e del modo di attuarla a beneficio del Regno di Dio che è la Chiesa: lasciarsi colmare dall'amore misericordioso, incarnato nella vita di Cristo. Soltanto così ella può vivere d'amore, solo così può amare i fratelli come il Signore li ama, solo così ella consente a Gesù di amarli in lei ¹⁸.

- Teresa sa che l'amore di Gesù è salvifico, redentivo, espiativo, raggiungendo il massimo di grandezza nell'offerta sacrificale della Croce. È ineluttabile quindi che lei stessa si offra vittima con Cristo per essere una salvata dell'Amore misericordioso di Dio, per unire al sangue del Martire divino il proprio a salvezza dei fratelli, a vita della Chiesa, ad espansione del Regno di Dio. Con il martirio incruento si concluderà la sua giovane vita, dopo mesi di purificante aridità spirituale e di notte nella fede; con il martirio cruento, in analogia con Cristo, consumerà il proprio corpo divorato dalla tisi.

L'Uomo-Dio di Teresa

La Santa di Lisieux scrive: "Posso, nonostante la mia debolezza, aspirare alla santità; diventare più grande mi è impossibile, debbo sopportarmi tale quale sono con le mie imperfezioni; nondimeno voglio cercare il mezzo di andare in cielo per una via ben diritta, molto breve, una piccola via tutta nuova" ¹⁹.

Ella, attenta alle suggestioni della Bibbia che più vibrano nel suo animo, intesse una dottrina biblico-teologica del Verbo Incarnato che le consente di evidenziare l'atteggiamento basilare di Lui nell'evento incarnazionistico (*Fil* 2,5-11).

Sono noti i testi biblici che più la toccano: quello di Marco (3,13) che proclama la libera, gratuita, misteriosa chiamata dei discepoli da parte di Cristo; i passi di Luca che richiamano un cammino o una via per seguire Cristo e quelli di Giovanni ²⁰. Questi offrono a lei, negli ultimi tre anni della vita, il simbolo della "piccola via tutta nuova".

Sono però alcune frasi dell'Antico Testamento, da Teresa lette nel quadernetto di testi biblici di Celina, che accendono la luce su quella via diritta e breve che è poi la vita di Cristo: un passaggio dei Proverbi, uno del profeta Isaia e della Sapienza, in cui Dio invita "i piccoli" ad accostarsi a lui per essere accarezzati, consolati, portati sulle sue braccia, sul suo cuore. Per lei il Dio che parla in quegli antichi testi è Gesù stesso che "ha fatto grandi cose nell'animo di colei che è figlia della sua divina Madre, e la più grande

¹⁸ CP 9,3; MA 290.

¹⁹ MA 271; Lc 9,23; cfr. CP 6,4; 24,26; MA 172; L 166; CP 18,5.

²⁰ Cv 14,6; cfr. L 144.

cosa è di averle mostrato la sua piccolezza, la sua impotenza". Ancora un passo di S. Paolo chiarisce a lei perché "piccola" che la "via per eccellenza che conduce sicuramente a Dio è la carità" ²¹.

Dapprima ella canta con cuore di piccola innamorata i fatti della vita di Gesù e i sentimenti provocati nel suo animo.

- Nei misteri dell'infanzia Teresa celebra l'incantevole bellezza, la delicata tenerezza, l'amore redentivo "in boccio" (che si ritroverà poi nella piccola ostia eucaristica), la commovente mendicizia dell'eterno Verbo ²².

- Nei misteri della vita pubblica, dopo aver composto una poesia sul lavoro di Nazaret, si commuove ancor più entrando sotto la tenda del Tabor, all'incontro di Gesù con la peccatrice, partecipando dell'ospitalità di Betania e ammirando l'abbraccio ai fanciulli, il dono dell'acqua viva alla donna samaritana e quello del vino miracoloso alle nozze di Cana, ascoltando i sermoni sui colli di Galilea, le preghiere di Gesù al Padre che mandi operai nella messe, la gioia del cielo alla conversione di un peccatore e ai miracoli operati sulla terra dal fuoco ivi acceso da Cristo ²³.

- Nei misteri del servo di Jahvè Teresa s'intenerisce all'ebbrezza di Giovanni che posa il capo sul petto di Cristo alla mensa dell'ultima cena, alle lacrime dell'agonia, al sangue verginale (che renderà lei vergine feconda d'anime salvate), alla profezia pronunciata da Gesù nel tribunale di Caifa, al suo volto già sfigurato nel cammino verso il Calvario, al gemito sulla croce, alla morte del Verbo di vita ²⁴.

- Nei misteri della gloria ella ricorda: la promessa di beatitudine per chi crede pur "nell'ombra della fede" senza aver visto; il dono del "Pane vivo" che fa vivere Teresa della vita di Gesù, che anzi lo fa "fiorire" in lei: la felicità di possedere il suo cuore divino per amarlo e per abbandonarsi fiduciosamente tra le sue braccia e un giorno "nascondersi nel suo volto" nell'eterno soggiorno ²⁵.

Da questa contemplazione ella trae spunti per cantare i *segreti d'amore*:

- la persuasione del proprio "piccolo nulla", della povertà di spirito, dell'assenza di virtù e di ogni merito (desidera peraltro arrivare a Dio *a mani vuote*) pur nell'ipotesi d'aver compiuto l'apostolato di S. Paolo ²⁶;

²¹ Pr 9,4; cfr. MA 242; 271; Is 40,11; 66, 12-13. MA 218; 242; 271; Sap 6,7; cfr. MA 242; NV 25; MA 274.

²² P 1; 5; 5; 14; 15.

²³ P 9; 11; 14.

²⁴ P 14.

²⁵ P 14.

²⁶ MA 141; 265; P 33,2; NV 23 g.

- la gratitudine a Dio perché lo Spirito Santo le mette in cuore incessanti desideri d'imitare i più grandi santi, di salvare tutti gli uomini, di morire martire d'amore ²⁷;

- la percezione d'essere responsabilmente umile e altrettanto certa che tutto (ogni desiderio, ogni proposito o progetto, ecc.) viene da Dio, e che da Lui è proiettata verso la verità, potendo così affidarsi completamente alle braccia di Gesù che la solleverà verso la perfezione ²⁸;

- la libera scelta di "soffrire molto, cercare sempre il più perfetto" e dimenticare se stessa ²⁹;

- la rinuncia alle opere "clamorose" (versare il sangue, predicare il Vangelo, estasi, miracoli, rapimenti, ecc.), come già Maria madre di Gesù e che al Carmelo sono: "il freddo fino a morire", l'incomprensione della priora, l'alienazione del babbo, l'aridità, le tentazioni, ecc. ³⁰;

- l'animazione d'ogni desiderio, di ogni atto della mente e del cuore con il *puro amore*: soffrire per amore di Gesù, gioire per amor suo in atteggiamento adorante, offerente e sempre nascosto agli occhi degli altri ³¹.

Riflessione teologica

A Teresa del Bambino Gesù sono presenti la divinità e l'umanità di Cristo; ma è l'umanità il canale della vita divina comunicata a lei, ai credenti; è l'umanità di Gesù che permette a Teresa di rilevare gli atteggiamenti teandrici del Signore, che fondano la dottrina della vita cristiana come via-vita dell'infanzia spirituale.

È vero che Gesù non rimase bambino; crebbe "in sapienza, età e grazia" anche agli occhi della sua gente; poi come uomo maturo, disimpegnato dall'autorità dei genitori, libero e autonomo, si allontanò dalla famiglia e assolse al suo compito messianico, dimostrando piena indipendenza da condizionamenti umani.

Tuttavia Gesù ha stupefacenti e categoriche affermazioni circa un misterioso modo di esistere e operare. Dapprima afferma che egli è attivo come il Padre suo celeste, il quale ha rimesso al Figlio il potere di dare la vita e gli ha reso testimonianza sia tramite il Battista che mediante le opere miracolose compiute e le profezie adempiute. Poi Gesù, ancora nel vangelo di Giovanni (6,38-39; 14,31), confessa che è disceso dal cielo per fare la volontà del Padre, che egli opera ciò che vede fare dal Padre (Gv 5,19.36; 8,28-29), che suo cibo (quotidiano) è la volontà del Padre suo (Gv 4,34).

²⁷ MA 113; 134; 136; 235; 259; 303; NV 12a.

²⁸ NV 4a; 30s.

²⁹ MA 37.

³⁰ MA 258; P. 34,17.

³¹ MA 259; L 73; 91; 93; CP 13,8.

Per quanto sommarie le indicazioni, è evidente che l'umanità di Cristo, cioè le sue funzioni superiori (a maggior ragione quelle inferiori strettamente coordinate alle prime) di intelligenza, di libertà, di volontà, ecc., investite dalla luce, grazia e vitalità della natura divina presente ad esse, si stupisce degli attributi divini di sapienza, amore, onnipotenza, e resta affascinata dal progetto salvifico che accoglie e fedelmente attua. Non necessariamente tutti i modi e i tempi dell'economia della salvezza sono resi noti all'umanità di Cristo fin dal principio della sua attività messianica; la volontà del Padre gli può essere comunicata in momenti successivi.

È comprensibile allora la singolarissima situazione psicologica di Cristo, il quale pur essendo uomo perfetto, emancipato, pienamente responsabile, resta come un bimbo che obbedisce, momento per momento, al volere del Padre, perché gli appare ottimo in ordine alla missione salvifica che gli ha affidato.

Si rende altrettanto chiaro il discorso di Gesù che esige dal discepolo il ritorno alla condizione di bambino: "Se non vi convertirate e non diventerete come bambini, non entrerete nel Regno dei cieli" (Mt 18,3; Mc 10,15; Lc 18,17). E aggiunge: "Perciò chiunque diventerà piccolo come questo bambino (l'aveva posto in mezzo al gruppo dei discepoli) sarà il più grande nel regno dei cieli", e perché solo dei bambini è il regno dei cieli (Mt 19,14).

La semplicità del bimbo, che ripone l'assoluta fiducia nel genitore e obbedisce ai suoi comandi, è richiesta da Gesù ad ogni discepolo, proprio perché lui stesso, per tutta la vita terrena, è come un bimbo, fatto obbediente in tutto, fino alla morte di croce.

La teologia cerca di scoprire il mistero della personalità (intesa come complesso unitario delle funzioni spirituali, dei loro atti e dei comportamenti osservabili) di Cristo negli stretti rapporti tra le due nature, armonizzate dall'unica persona del Verbo, Figlio unigenito del Padre.

Le affermazioni di Gesù, il quale annuncia e fonda il regno di Dio, che è pure il regno suo, esplicitano che lui, Gesù, è operante perché condivide il progetto trinitario e pende, come bimbo, dalle labbra del Padre celeste.

Il vangelo di Giovanni descrive con sorprendenti dettagli questa infanzia obbedienziale di Gesù adulto, durante tutta la vita.

Il Cristo non parla di sua iniziativa (Gv 7,17-18), ma dice ciò che ha visto presso il Padre (Gv 1,18; 3,11; 8,38), riferisce le parole del Padre (Gv 3,34; 7,28; 8,26; 12,48-50), egli stesso è Parola del Padre (Gv 1,1.14).

Il Cristo compie le opere che il Padre gli ha affidato (Gv 5,36), vive per il Padre (Gv 6,57), cerca la sua gloria (Gv 8,49-50) e offre liberamente la sua vita in conformità al comando del Padre (Gv 17,17-18) per salvare i discepoli che il Padre gli ha affidato come pecore al pastore (Gv 11,29). Gesù e il Padre sono "una sola cosa", perciò le opere di Cristo sono quelle del Padre

(Gv 11,37). Altrettanto i discepoli di Cristo dovranno operare, accettando, da persone adulte, libere e responsabili, istante per istante, il volere di Dio e del suo Messia, maestro e pastore supremo. Questo volere è espresso dal Vangelo, e viene interpretato e mediato da coloro che sono stati posti dallo Spirito di Gesù a insegnare, guidare e santificare (Lc 10,16).

L'accettazione semplice, affettuosa, integrale e costante del volere paterno, fatto volere di Gesù, del suo Vangelo, dei suoi mediatori (Pietro, gli apostoli, i vescovi, i superiori, i genitori, i governanti cristiani) è il ritorno nel grembo della madre di cui parlava Cristo a Nicodemo (Gv 3,3-4) o meglio il rifacimento della mentalità che nei confronti di Dio deve convertirsi alla semplicità dei bimbi, che è paragonabile a una rinascita "dallo Spirito".

Tra Gesù e i suoi discepoli ci sarà un divario nel vivere, da adulti, la pietà filiale verso il Padre celeste con la stessa semplicità del Figlio diletto: Gesù non fece mai resistenze, nè si disimpegnò minimamente dai comandi paterni, mostrandosi refrattario a qualche disposizione affliggente, a differenza dei discepoli che tradirono il loro maestro.

L'evangelizzazione di Teresa

La santina di Lisieux vive e insegna la via dell'infanzia spirituale alle anime piccole, cioè a quelle persone che come lei non hanno a disposizione poteri gerarchici, mezzi culturali, carismi speciali, occasioni favorevoli per compiere passi da gigante nella via della perfezione cristiana e nella costruzione del Regno di Dio. Ella intuisce che la maggior parte delle persone sono nella situazione di vita povera, umile, con esigue risorse all'ardua impresa di seguire Gesù fino alla morte di Croce. Tuttavia ella le esorta a sentirsi felicissime, perché in tale condizione sono facilitate a entrare in quel modo di vivere la fede in Cristo che è affidamento umile, obbediente, fiducioso, completo alla provvidenza misericordiosa del Padre divino, e ricorda a tutti, anche alle *grandi* persone, che tale stato d'animo è indispensabile per entrare nella sequela di Cristo.

La via dell'infanzia spirituale è la sequela di Gesù che porta all'annientamento (*kénosis*) della morte in croce. A Teresa la piccola via dell'infanzia spirituale costa un prezzo altissimo. Dal giorno della sua liberazione psicologica (la notte di Natale del 1886) Teresa non solo non rifiuta nulla a Gesù, ma a lui offre la pienezza del suo amore: -distacco del proprio cuore dal papà adorato, dalla famiglia protettiva, dai comodi della vita piccolo-borghese, dagli spazi suggestivi di campi e di mare, dall'esperienza affettiva della stessa comunità carmelitana; - sofferenza, non concedendo "niente alla natura", per il freddo, per la mancanza di sonno, per il cibo scadente, per il lavoro affaticante, per l'indifferenza, per la solitudine, per l'aridità del cuore; - il martirio della notte della fede in cui Teresa geme, chiedendo a Dio luce e certezza perché i suoi desideri di santità, le sue offerte di vittima per

la salvezza degli uomini, la consunzione della giovane sua vita per cruenta tubercolosi, non gravino su di lei come alienazioni illusorie di un inesistente paradiso, quasi beffardi inganni e irrisioni a un'esistenza privata di ogni dolcezza terrena. Ella rischia d'essere blasfema, se non ravviva con l'ultimo brandello della sua libertà la fiammella della fede (dono divino) che Dio esiste e che Gesù è l'amore nascosto, fino all'ultimo respiro dei suoi polmoni distrutti.

Conclusione

Mistero di Dio è, soprattutto, anche il dono soprannaturale della vita divina, accordata nel Battesimo, che si dispiega nell'esercizio della fede, speranza, carità, umiltà, obbedienza, culto, ecc. a Dio-Trinità. Egli può dare, con liberalità, a chi vuole la grazia divina oltre il limite della sufficienza per la salvezza. Teresa può aver ricevuto per gratuità e liberalità una grazia vitale superiore a quella di molte altre persone, forse perché aveva una missione evangelizzatrice particolare. Resta vero che la piccola Teresa rimase realisticamente, in rapporto alla perfezione evangelica e alla vita della Chiesa, nel numero delle anime in apparenza più sprovvedute; tra queste però è una delle poche che offerse in olocausto a gloria di Dio e del suo Cristo, per il bene dell'umanità, della Chiesa cattolica, del suo Ordine carmelitano, se stessa, annientata nel fisico e nello spirito come Gesù.

Alle persone di Chiesa, piccole e grandi, deve risuonare chiaro e scandito il messaggio evangelico che, per godere la vita eterna, bisogna vivere quella terrena, camminando per la via, già percorsa da Cristo, dell'infanzia spirituale.

P. Graziano G. Pesanti

LA VERGINE MARIA: DIMORA DELLA TRINITÀ E IMMAGINE DELLA CHIESA

Docile allo Spirito Santo

Il Signore muove le potenze di queste anime (perfette) solo per quelle opere che sono convenienti, secondo la sua volontà e disposizione divina, senza che esse si possano rivolgere ad altre; in tal modo le loro opere e le loro preghiere raggiungono sempre l'effetto. Tali erano quelle della gloriosissima Vergine nostra Signora, la quale, fin da principio elevata a questo sublime stato, non ebbe impressa nell'anima immagine di creatura alcuna, e da questa in nessun modo fu spinta ad operare, ma agì sempre sotto mozione dello Spirito Santo. (3 S 2,10)

"Adombrare" vuol dire fare ombra e fare ombra equivale a proteggere e favorire qualcuno... perciò adombramento dello Spirito Santo fu detta dall'angelo Gabriele la grazia fatta da Dio a Maria di concepire il Figlio di Dio: *Lo Spirito Santo discenderà su di te e la virtù dell'Altissimo ti adombrerà* (Lc 1,35). (F 3,12)

Intercessione fiduciosa

L'anima si limita ad esporre all'Amato le proprie necessità e pene, poiché chi ama con criterio non si preoccupa di chiedere ciò che gli manca o desidera, ma espone semplicemente le proprie necessità, affinché l'Amato faccia poi quanto gli piace. Così fece la Vergine alle Nozze di Cana in Galilea quando, senza fare alcuna richiesta diretta, disse: *"Non hanno vino"* (Gv 2,3). (C 2,8)

Associata alla passione redentrice del Figlio

In questa trasformazione di amore, succede all'anima quanto accade agli Angeli, i quali stimano perfettamente le cose dolorose senza sentirne dolore, esercitano le opere di misericordia e di compassione senza provare compassione. Però il Signore qualche volta la dispensa da questa immunità dal dolore, facendola soffrire e permettendo che patisca qualcosa perché acquisti meriti maggiori e si accenda di più nell'amore o per qualche altro motivo, come accadde con la Vergine Maria. (C 20,10)

LA BEATA ELISABETTA, IL "DE TRINITATE" E LA NOSTRA RIEVANGELIZZAZIONE

In teologia tutti i nostri studenti devono affrontare, e possibilmente all'inizio, il trattato "sulla Trinità": trattato che rischia di apparire a loro particolarmente arido. Invece esso costituisce una grazia e una responsabilità: quella di legare la verità che studiano con la vita che fanno e con la vocazione che hanno. Due cose sono per noi tutti assolutamente necessarie: da un lato approfondire sempre di più il nostro carisma carmelitano e dall'altro il curare una "nuova evangelizzazione" anche verso noi stessi, legando tutte le verità e i doni particolari alla radice dell'avvenimento cristiano. Tentiamo dunque di spiegare come un carmelitano dovrebbe saper unificare assieme lo studio, la preghiera, la meditazione del mistero della Santissima Trinità.

Il nostro S. Giovanni della Croce, quando aveva una messa libera, cioè non di calendario, sceglieva sempre quella della Santissima Trinità. E, ad una suora che gli chiedeva il perché, rispose: "Scelgo questa messa perché la Trinità è il più grande santo del cielo". Risposta simpatica, che dice l'amore particolare che egli nutriva per il mistero principale della nostra fede.

La nostra "parte maggiore"

Normalmente, quando si parla di carisma carmelitano, si dice che esso consiste in una vita nella quale la contemplazione ha "la parte maggiore", quella parte maggiore che deve poi generare la vita attiva, la vita apostolica. Questo discorso può essere vero, descrittivamente parlando, ma oggi non è molto "specifico". Viviamo in un'epoca in cui non può esistere nessuna vita apostolica che non si radichi su una forte esperienza di contemplazione. Intendo dire che anche madre Teresa di Calcutta per far vivere alle sue suorine una vita apostolica intensissima, completamente immersa nei drammi del mondo, assegna loro due-tre ore di contemplazione al giorno.

Oggi non esiste un Ordine, per quanto attivo, che possa adempiere la sua vocazione o formare i suoi membri senza dare loro una formazione e una esperienza contemplativa. Tanto più dunque sarà necessario che noi carmelitani ci decidiamo a verificare se davvero la contemplazione sia la parte principale della vita rispetto al resto: principale come qualità, come cura, come profondità, ma anche come comprensione dell'atto contemplativo (oggi si fanno passare per contemplazione cose che con la contemplazione nulla hanno a che fare).

Ma - anche quando avessimo compiuto bene questo lavoro - ci resterebbe la domanda sulla "specificità del carisma carmelitano". Diciamo subito che un "carisma" non consiste tanto in nozioni, idee, dottrine cristallizzate, ma vive nelle persone che lo ricevono. Il carisma è incarnato e custodito dalle persone: quindi il nostro è S. Teresa, è Giovanni della Croce, è S. Teresina, è Elisabetta della Trinità, è Edith Stein, sono io, siamo noi. Se per ipotesi nessuno oggi incarnasse minimamente il carisma carmelitano, il carisma semplicemente non esisterebbe.

L'importante è allora capire quale sia l'esperienza particolare che il Signore fa fare a quelle persone, che chiamiamo carmelitane, per inserirle, per offrirle alla Chiesa intera. Già Balthasar scriveva: "Proprio nei tempi recenti il Carmelo è diventato un luogo preferito di incontri. Benedettini (dom Vandeur ha scritto un famoso commento alla preghiera di Elisabetta), domenicani (p. Vollé, p. Petitot, P. Philippon, ecc.), gesuiti (come E. Przywara), rappresentanti di altri ordini e del clero secolare si sentirono nel Carmelo come a casa loro, vicini al suo spirito; segno che la medesima radice nutre molti rami, quando si è fedeli alla propria missione" (*Sorelle nello Spirito*, prefazione).

Certamente se noi andassimo ad approfondire, a tentare un'analisi comparata per capire quale sia stata l'esperienza di S. Giovanni della Croce, di S. Teresa (studiandola proprio teologicamente), scopriremmo un punto nodale, una "costante" di tipo "sponsale". La storia cristiana è la storia di quel particolarissimo rapporto che è il legame sponsale tra Cristo e la Chiesa: un fatto del tutto caratteristico per cui la Chiesa è "talmente corpo di Cristo da essere sua sposa", ed è "talmente sposa di Cristo da essere suo corpo". È un rapporto unico nel suo genere: Cristo è capo di un corpo che è la Chiesa, e il corpo e il capo sono una stessa persona. Quindi non si tratta solo di un coniugio dove i due stanno l'uno di fronte all'altro, come lo sposo e la sposa, ma di un mistero: la sposa trae dallo Sposo il suo stesso corpo, come è simboleggiato da Eva tratta dal costato di Adamo. Ora nel rapporto Cristo-Chiesa questo simbolismo si è inverato ontologicamente, in modo stabile. Cristo sposo e capo della Chiesa, suo corpo: questa è la verità cristiana per tutti.

L'apporto del Carmelo circa il tema trinitario

Veniamo ora a noi. La storia carmelitana inizia come esperienza di "marianità"; come contemplazione dell'esperienza di Maria-Chiesa. Qui ci sarebbe da studiare la storia delle nostre origini, quando il carisma (per noi che non abbiamo precisi fondatori), è in qualche modo indifferenziato, in quanto è piuttosto un modo di comprendere la vita: modo che troverà le sue espressioni privilegiate nella devozione verso la Madonna e in una sensibilità tutta mariana.

Ma quando (ed è qui che consiste il carisma) in particolari periodi storici il rapporto Cristo-Chiesa subisce un dolore, una fatica, soffre un'incomprensione grave, vive una lacerazione (certo non nel rapporto mistico, ma nel rapporto storico) sembra allora accadere la "missione carmelitana". Dio ha suscitato spesso nel nostro Ordine persone che incarnassero in una forma particolare, adeguata alla crisi, la "sponsalità ecclesiale". Questo fatto spiegherebbe forse perché all'origine di tutto ci sia un Giovanni della Croce, che pone il problema proprio a livello biblico-esistenziale, e poi via via tutte le figure femminili.

Non tutti i santi carmelitani incarnano il carisma nella forma magisteriale; tanti santi e sante carmelitani lo incarnano nella forma normale, quotidiana. Ma noi dobbiamo riferirci a quei santi che lo hanno incarnato in forma magisteriale e che potrebbero essere nominati tutti dottori della Chiesa.

Abbiamo S. Giovanni della Croce che fa come il discorso fondante; e poi Teresa, Teresina, Elisabetta della Trinità, Edith Stein che sistematicamente, secondo la sofferenza della sponsalità ecclesiale del loro tempo, sono persone "inviate" quasi come forma risolutiva della crisi. Sarebbe interessante, per esempio, fare questa analisi comparata anche solo della figura femminilmente complessa e completa di una Edith Stein.

Soffermiamoci sulla Beata Elisabetta della Trinità. Ora è chiaro l'intento del discorso iniziato sopra: degli studenti di teologia carmelitani non possono studiare il trattato sulla SS. Trinità come lo studiano tutti; non possono dimenticare o far finta di non sapere che, tra le incarnazioni del carisma carmelitano, ce n'è "una" in particolare nella quale la forma della Chiesa-Sposa ha assunto una particolare fisionomia di rapporto con la Trinità.

Per chiarire meglio diciamo: se uno osserva che cosa è accaduto in questi ultimi secoli e che cosa viene alla ribalta proprio a partire dagli inizi di questo secolo, e che cosa oggi sta esplodendo come problema per la Chiesa, trova che soffriamo proprio per la mancanza di un pensiero, di una sensibilità, di una devozione (nel senso originale dell'"essere votati") di tipo trinitario. Il nostro secolo è l'erede di quella problematica radicale che è l'ateismo. Esso si sviluppa quando da una parte l'uomo diventa sempre più

sottile nella sua capacità razziocinante e pone se stesso al centro del suo pensiero; e dall'altra rende estremamente acuta la domanda sulla "necessità" della rivelazione cristiana. In fondo Dio rivelandosi ci ha detto: "State bene attenti che la mia vita è così". E se è così non può essere in altro modo! Non è vera una vita in Dio pensata in modo non trinitario (anche se noi sappiamo questo solo per grazia, perché la nostra intelligenza non ci arriverebbe). Oggi appare più evidente che qualunque altra visione di Dio spinta fino in fondo (soprattutto, quando l'uomo tende a diventare sempre più abile ad assorbire su di sé il Divino) conduce all'ateismo.

Vogliamo evidenziare precisamente questo: quando l'uomo si pone il problema dell'esistenza del mondo, di come possa esistere qualcosa che non è Dio, di come sono i rapporti tra Dio e l'uomo, egli è costretto ad immaginare un cambiamento, a pensare una mutazione in Dio. Come si può pensare alla "creazione" senza pensare che in Dio accada qualcosa, cambi qualcosa? E la domanda si aggrava man mano che la storia della creazione si sviluppa: la Bibbia parla addirittura di "sofferenza" di Dio, "preoccupazione" di Dio, "amore" di Dio. Ma già Aristotele sosteneva che è un assurdo che Dio possa amare, perché l'amore suppone bisogno. Gli antichi dicevano, per esempio, che la misericordia era una parola volgare se applicata alla divinità, perché la misericordia presuppone passione. È vero: i rapporti uomo-Dio, Dio-uomo, Creatore-creatura, che sono pure pensabili ragionevolmente, di fatto tendiamo a pensarli in modo distorto. Nel senso che: o tutto diventa Dio; o ci si appropria di Dio e si dice: "Dio sono io"; oppure si diventa agnostici, fino a dire: "Non sappiamo se Dio esiste", o si diventa addirittura atei. In un certo qual modo tutte queste posizioni hanno una loro logica.

Tutto il cristianesimo dipende dal mistero Trinitario

Ed ecco che il Signore Gesù, Figlio di Dio, entra nel mondo: noi dobbiamo cominciare a pensare da qui. Sulla terra c'è stato Uno che si è rivelato come Dio, figlio di un "Dio Padre"; con un rapporto fra "Dio Figlio" e "Dio Padre" che è "Dio Spirito Santo". Se cominciamo a pensare partendo da Gesù Cristo, allora prendiamo a pensare in forma trinitaria, e all'interno della Trinità possiamo cogliere molti misteri che altrimenti finirebbero per apparirci assurdi. Per esempio, il fatto che Dio sia amore e, amando e creando e preoccupandosi del mondo, non esce da se stesso. Nel senso che tutto è mantenuto dentro un rapporto preesistente tra Padre e Figlio. L'alterità è già in Dio!

La Rivelazione cristiana ci obbliga a ripensare tutto. Possiamo prendere tutti gli aspetti della nostra vita che sembrano indicare mutabilità, cambiamento, molteplicità di persone (uno che dà, uno che riceve; uno che parla, uno che obbedisce; uno che è il principio, l'altro che è il generato) e

capiamo che tutte queste cose nella Rivelazione di Cristo ci vengono mostrate come appartenenti anche al mondo di Dio. Perfino le parole più belle sono in Dio: padre, figlio, relazione, amore, obbedienza. Von Balthasar ha scritto che addirittura parole come gratitudine, ringraziamento, adorazione sono presenti nel mondo trinitario: tutte le parole della vita! Questo esige che la Chiesa-Sposa viva proprio di una sensibilità, di un clima, di un modo di ragionare trinitari.

Se però noi guardiamo i nostri cristiani e ci chiediamo come funziona la fede nella Santissima Trinità, ci accorgiamo che per molti funziona "come un problema in più" e quando pensano a Dio Padre, Figlio e Spirito Santo nel migliore dei casi ci pensano in maniera modalistica. Per l'eresia modalista, in Dio non ci sono le Tre Persone, ma in questo momento Dio lo percepisco secondo la modalità del Padre, in un altro momento secondo il modo del Figlio, in un altro ancora secondo il modo dello Spirito. Da notare che anche alcuni teologi oggi sostengono nuovamente questo: Küng, Molari ed altri.

Ma anche per la gente comune le cose funzionano così. Per esempio: dire che Gesù è Dio, funziona nel momento in cui si vuole affermare che "questo figlio dell'uomo" è anche Dio, ma non funziona quando la frase "Gesù è Figlio di Dio" significa appunto che è "Dio-figlio", un Dio generato con tutto quello che il concetto di generazione comporta.

Prendiamo un altro esempio: la vita eterna. Quando i cristiani pensano alla vita eterna pensano spesso a questa vita nella vaga speranza che si riesca a sfondare il muro della morte e diventare in qualche modo immortali. Ma quanti sono coloro che pensano (e pensare vuol dire anche vivere, meditare, gustare) che vita eterna significa che quello che io conosco come vita (di cui ho un vago anticipo come creatura, e poi come creatura redenta), è vita perché Dio è Vita, cioè è persone che vivono rapporti, festa, volti, relazioni?

Noi crediamo in un Dio che è Padre, Dio ricco di misericordia, e nel Figlio e nello Spirito; crediamo poi che questa vita trinitaria, attraverso l'Incarnazione e l'Ascensione di Gesù, ha incominciato a inglobare in sé anche le esistenze umane: Maria santissima e i santi e mio padre, mia madre.

Per la fede vera e concretizzata il desiderare la vita eterna è come quando uno brama andare a casa sua dove trova suo padre, sua madre, i suoi fratelli, gli amici che ha lasciato: questa è la vita eterna. C'è dunque un modo di concepire, volere, attendere la vita eterna che si matura nell'aldiquà. Molta paura della morte dipende dal fatto che uno non si è abituato a desiderare di vedere Cristo, di vedere Dio suo Padre, di conoscere la Madonna e i santi e tutta la fila dei suoi progenitori. Ricordiamo S. Teresa che esclama: "Finalmente è ora che ci vediamo!" o S. Giovanni della Croce che scrive: "Mio è Cristo, la Madre di Dio è mia...". Tutto ciò permetteva loro

di attendere la morte come se fosse una festa. Si capisce che c'è anche l'aspetto umano della paura, dell'angoscia. Ma sta il fatto che la maggior parte dei cristiani arrivano alla morte solo con la paura umana di morire, angosciati nel tentativo di allontanarne il pensiero il più possibile; e tutto ciò è proporzionale a quanto la vita eterna non è percepita come vita, ma solo come una vaga immortalità. È la rivelazione trinitaria che non funziona.

Facciamo un altro esempio ancora: abbiamo oggi il problema di capire cos'è la persona, che cosa sono io, che cosa sei tu e che cosa è il noi; e continuiamo a pensare in termini naturalmente, sociologicamente contrattuali. Ci sono io, poi ci sei tu: la mia libertà finisce dove comincia la tua... tutte idee che non si sono paragonate con un pensiero trinitario, dove "l'essere in relazione" è ciò che costituisce la persona. Ma ecco che quello che ci viene rivelato è che sulla terra è venuta una persona (Gesù) per la quale la relazione col Padre è permanentemente costitutiva. Credere ciò suppone, per esempio, che il discorso sulla comunità sia radicato su questo punto. Dire che Cristo è venuto e ci ha messo in comunione vuol dire che ci ha innestati in un mondo trinitario. Ed è ciò che accade appunto col Battesimo, dove si viene uniti alla morte di Cristo: l'io muore e diventa un "io appartenente", in relazione totale, fino al punto che si può dire che "Cristo vive in me e io vivo in Cristo".

Elisabetta della Trinità ci riporta al cuore della fede

Torniamo al Carmelo. Noi ci accorgiamo che la grandezza di Elisabetta della Trinità è stata quella di aver afferrato il problema nel momento in cui il pensiero del suo tempo, anche in teologia, considerava la questione trinitaria in modo accessorio. Tanto che oggi, dopo quasi cento anni, i nodi sono venuti al pettine: i cristiani non capiscono più la differenza fra la loro fede e qualunque altra fede in Dio. Si svuota la fede che il cristianesimo è un pezzo di mondo in cui Dio apre se stesso e rivela il suo mondo e il cristiano è nel mondo come il luogo in cui agisce una rivelazione trinitaria, un fuoco trinitario.

Tutto questo non è percepito da molti cristiani. Alla fine, per tanti, una visione islamica di Dio finirà per aver ragione, se si è inclini a pensare che quella cristiana è sostanzialmente uguale (Dio buono, giusto ecc.), però con delle esigenze maggiori (i sacramenti, la morale ecc.), mentre la fede in Allah è molto più semplice.

Si immagini dunque che cosa significa l'esperienza di una Elisabetta della Trinità, che fin da bambina ha il senso di essere "la casa di Dio" e scopre la ricchezza della vita trinitaria come una visione: come se uno vedesse un fotogramma fermato al video-registratore e vede chiaro, ma gli manca qualcosa; poi tutto si mette in moto e gli dà il senso della "vita".

Ecco il paradosso della Rivelazione: nel momento in cui la vita di Dio si mette in movimento, tu puoi diventare immobile, diventare contemplativo. Infatti oggi, siccome la sensazione è che Dio sia immobile, gli uomini si agitano tantissimo. Ma nel momento in cui si percepisce la vita di Dio veramente operante (il Padre presente che opera sempre e suo Figlio che opera e lo Spirito che agisce nella Chiesa), allora è possibile la immobilità contemplativa. Elisabetta dice: "Me ne sto ferma e quieta", ma anche "tutta desta nella mia fede".

Solo davanti alla vita trinitaria uno diventa capace di pregare, e non dice: "Che senso ha che io me ne stia qui a pregare mentre c'è tanto da fare? Che senso ha che io contempi quando mi sembra che non succeda niente?". Con Elisabetta della Trinità il carisma carmelitano ha agito proprio nel momento in cui a lei è dato di comprendere ed sperimentare questo dramma: che l'uomo immobilizza Dio e quindi si agita in maniera folle.

Di conseguenza nella dottrina di Elisabetta della Trinità c'è tutto un modo nuovo di percepire la nascita, la morte, l'apostolato, il sacerdozio.

Degli studenti carmelitani di teologia devono studiare con questo tipo di sensibilità. Uno studente, agli inizi della teologia, tante cose può non capirle; ma ci sono verità che possono essere intuite subito, anche quando non si sa motivarle o spiegarle.

Occorre comprendere questo: non c'è da fare un lavoro arido di studio sul libro di testo, ma intuire che tutti i problemi più agitati hanno la loro radice nel trattato "De Trinitate". Infatti o si pensa a partire da Cristo, o si pensa a partire da idee. Bisogna partire dal fatto che sulla terra c'è stato un Bambino, come tutti gli altri, che ha vissuto una vicenda umana come tutti gli altri bambini, che però ha detto in senso proprio: "Quello che voi chiamate Dio è mio Padre e se il senso è proprio e non metaforico, ne segue che Io sono Dio". Credere questo esige un cambiamento nel modo di pensare a Dio, alla storia, a tutto. Su questo il carisma carmelitano ha qualcosa da dire perché siamo in un momento in cui la Sposa soffre perché nel suo rapporto con lo Sposo tende a dimenticare la qualità trinitaria di Lui. Se si dimentica che Dio è Trinità e si torna al semplice monoteismo, allora nella Chiesa entrano tutte quelle sofferenze a cui una fede monoteistica va necessariamente incontro.

P. Antonio M. Sicari

Custode del mistero trinitario

Un arcangelo allor chiama
il cui nome è Gabriele
e lo manda ad una fanciulla
che si chiama Maria,

il cui solo assenso basta
perché il gran mister si compia;
ed in lei la Trinità
il Verbo di carne riveste.

E sebbene Tre Persone
fanno l'opera, una sola
la riceve: il Verbo carne
di Maria si fa nel seno.

E Colui che solo il Padre
fino ad ora avea, una Madre
quindi acquista, in modo nuovo
concepito e strabiliante,

che da lei sola nell'intimo
la sua carne ha ricevuto
per cui Figlio di Dio vero
e dell'uomo Egli può dirsi.

(Romanza 8)

O ammirabile commercium...

Giunto è il tempo fortunato
in cui nascer Egli deve,
il Signor, come uno sposo
dal suo talamo se n'esce,

stretto forte alla sua sposa
che a braccio Egli conduce.
La dolcissima sua Madre
giù lo adagia sul presepio

in mezzo ad alcuni animali
che ivi si trovano.
L'uomo lieto innalza i canti,
l'Angel sacra melodia,

festeggiando gli sponsali
avvenuti fra quei due.
Dio però nel suo presepe
geme e grosse lacrime versa,

son gioielli che la sposa
per lo spozalizio porta.
Stupefatta è la sua Madre
dello scambio che essa vede:

pianto umano scorge in Dio,
e nell'uomo gioia piena,
di cui l'uno e l'altro alieno
per natura essere soleva.

(Romanza 9)

SEZIONE TERZA

TEMI DI EVANGELIZZAZIONE

AL CARMELO

- **Teresa d'Avila e la dignità umana**
 - **Questo è l'uomo**
 - **Dove la persona decide:
la volontà**
 - **Evangelizzare i poveri di oggi,
cioè i giovani**
 - **Clausura ed evangelizzazione**

L'UOMO NUOVO IN CRISTO

Umiltà e carità universale: libertà!

Quando l'anima allontana il cuore dalla gioia dei beni naturali, oltre a disporsi all'amore di Dio e alle altre virtù, apre la via direttamente all'umiltà per se stessa e alla carità universale verso il prossimo ... resta libera e pura per amare tutti razionalmente e spiritualmente conforme al volere di Dio. (3 S 23,1)

Non si capisce se non si prova

Oh! quanto felice sorte per l'anima è quella di liberarsi dalla casa della sua sensualità! Ciò non può essere capito, a mio parere, se non dall'anima che lo ha già provato. Ella vedrà chiaramente quanta era la schiavitù e la miseria a cui era soggetta quando doveva subire l'azione delle sue potenze e dei suoi appetiti. Conoscerà inoltre come la vita dello spirito sia vera libertà e ricchezza che porta beni inestimabili. (2 N 14,3)

Se l'anima si dona a Dio, Dio si dona a lei

L'anima da parte sua segue il consiglio del Figlio di Dio: *non può essere mio discepolo chi non rinuncia a quanto possiede* (Lc 14,33), parole che vanno intese non solo relative alla rinuncia, secondo la volontà, ai beni temporali, ma anche al rifiuto di quelli spirituali in cui consiste la povertà di spirito, nella quale il Signore ripone la beatitudine (Mt 5,3). Se l'anima si libera da tutte le cose, giungendo fino a vuotarsene e spogliarsene - unica cosa che può fare da parte sua - è impossibile che Dio non faccia quanto dipende da Lui, donandosi a lei ... E come il sole che sorge il mattino percuote la casa per entrarvi, se gli apri la finestra, così Dio, che non dorme per custodire Israele (Sal 120,4), entrerà nell'anima vuota e la riempirà dei suoi beni. (3 F 46)

Liberalità: qualità tutta divina

L'uomo, liberando completamente il cuore da ogni gioia dei beni temporali, acquista la virtù della liberalità, una delle principali qualità di Dio, la quale è del tutto incompatibile con la cupidigia. Oltre a ciò acquista libertà di spirito, lucidità di ragione, tranquillità e pacifica fiducia in Dio, congiunte con venerazione e vero ossequio della volontà a Dio. (3 S 20,2)

Vita nuova: una felicità e libertà impensabili

È necessario prima che l'anima sia posta nel vuoto e nella povertà di spirito, privata di ogni sostegno, conforto e apprensione naturale riguardante ogni cosa celeste ed umana, affinché, così vuota, sia povera di spirito e spoglia dell'uomo vecchio, per vivere quella vita nuova e beata che si ottiene per mezzo di questa notte. (2 N 9,4)

Altro vantaggio spirituale che l'anima riceve quando evita di provare diletto nei beni sensibili: si può dire con verità che ella da sensuale diventi spirituale, da animale così razionale, che pur essendo uomo sia come se fosse un angelo e da temporale ed umana si faccia celestiale e divina. (3 S 26,3)

TERESA D'AVILA E LA DIGNITÀ UMANA

Questo articolo è apparso già in *Il nuovo Areopago*, II n. 5, 1983, pp. 113-125. Lo crediamo utile per illuminare quel tipo di umanità redenta da Cristo che nel Carmelo è tanto caramente desiderata e descritta, in particolare da S. Teresa di Gesù e da S. Giovanni della Croce. E il Carmelo è chiamato a diffondere nel mondo d'oggi tale messaggio.

Non è raro trovare, nei testi che van più di moda, giudizi perentori di questo tipo: "Col secolo XVI, l'uomo è restituito a se stesso". I prodromi di questa "restaurazione", poi, andrebbero identificati nell'Italia del secolo XV nella quale "sorge l'idea della dignità dell'uomo (che) ha mutato l'orizzonte del pensiero occidentale". Queste affermazioni sono innocue soltanto in apparenza. In realtà il loro contenuto dipende totalmente dalla chiave di lettura storica che si sceglie. C'è infatti la lettura di chi pretende ritrovare in quei secoli - perfino nei grandi umanisti cristiani dei sec. XV e XVI - dei "cattolici loro malgrado"¹: come se, in loro, lo spirito immanentista della modernità fosse ancora costretto a nascondersi, o come se le loro opere possedessero un senso nascosto che neppure l'autore allora poteva conoscere, o se essi scaltramente sapessero di dover nascondere il proprio insorgente ateismo sotto un manto di ipocrisia. È una lettura imposta da una certa filosofia della storia che deve legittimare ad ogni costo se stessa, violentando il passato.

Altra cosa invece è la lettura - ripresa con vigorosa e nuova profondità da Giovanni Paolo II - che vede nella nuova sensibilità di quei secoli circa il tema della "dignità dell'uomo" la ripresa di un'eredità autenticamente cristiana (biblico-patristico-medievale); vede lo sviluppo quindi di una cultura sostanzialmente e ampiamente cristiana che veniva allora parzialmente aggredita e sgretolata da una certa perdita di memoria.

Che poi l'aggressione o lo sgretolamento siano continuati nei secoli successivi, è la grande responsabilità storica della Chiesa, fino ai nostri giorni. Ma essa è responsabile per un motivo esattamente opposto a quello che si vuol far credere: il torto della Chiesa non è stato quello di sopravvivere

¹ L'espressione è del P. De Lubac, nella sua opera - fondamentale a riguardo di questa problematica - *L'alba incompiuta del Rinascimento: Pico della Mirandola*, Jaca Book, Milano 1977.

stancamente alla nascita di una “coscienza nuova” (quella della “*dignitas hominis*”) a lei estranea, quasi non sapesse adeguarsi, e si mettesse svogliatamente a rincorrerla. È stato invece quello di possedere una ricchezza a cui tutti attingevano e di aver lasciato che a questa ricchezza venisse cambiato segno e spesso anche sostanza. Fu quello d’aver lasciato che altri se ne impadronissero come se l’avessero scoperta su due piedi, su una ragione improvvisamente illuminata e non più schiava. Fu quello d’aver vissuto un senso di colpa e di inferiorità, quando avrebbe dovuto più semplicemente vivere una coscienza di peccato per l’uso imperfetto e a volte colpevole che i cristiani facevano dei doni ricevuti dal proprio Signore.

Tutto ciò spiega perché mai una Santa del secolo XVI, Teresa d’Avila, potrebbe anche essere vissuta lontano da tutti i circoli umanistici del suo tempo (non fu comunque così), potrebbe anche essersi confinata in un monastero di stretta clausura (non fu comunque così) e *tuttavia* essere maturata in una esperienza che le concedeva di presentare in sé quasi un archetipo del tipo di “uomo” che quel tempo avrebbe voluto saper forgiare. Il fatto che nel secolo XX - in cui tutti i nodi storici stanno venendo al pettine - Paolo VI l’abbia proclamata - prima donna della storia - Dottore della Chiesa, è un’indicazione significativa ed autorevole.

I temi della riflessione teresiana

È difficile in un solo articolo spiegare come e con quanta profondità S. Teresa d’Avila abbia influenzato la mentalità dell’uomo europeo. Le possibilità di approccio al tema sarebbero numerosissime.

Si potrebbe ad esempio prendere in esame lo scorrere della sua vita, impregnata di travagli ascetici e di grazie mistiche: vita in cui si ha l’impressione di vedere all’opera Dio stesso che va appassionatamente plasmando per Sè la sua creatura.

Oppure si potrebbe raccontare la sua storica avventura di riformatrice dell’antico Ordine Carmelitano: riforma nuova e diversa, in un periodo storico saturo sia di accuse roventi per la corruzione della Chiesa in genere e dei religiosi in specie, sia di riforme esasperate e moralizzatrici. La riforma di Teresa rispose - pressoché da sola - alla condanna luterana che aggrediva non tanto l’immoralità della vita dei consacrati di allora, quanto l’immoralità della stessa vita consacrata, il suo non aver né fondamento evangelico, né diritto all’esistenza. Teresa reinnestò la concezione e la prassi della vita religiosa nel comune tessuto evangelico ed ecclesiale (e perfino umanistico), anticipando di secoli i più moderni sviluppi teologici². La sua intuizione

² Mi permetto di citare il mio volume *Contemplativi per la Chiesa. L’itinerario carmelitano di S. Teresa d’Avila* (Edizioni OCD, Roma 1982), interamente dedicato all’approfondimento di questo tema.

di un "eremitismo comunitario", ad esempio, è di una attualità sconcertante, la cui riscoperta oggi è forse l'esigenza più grande di ogni forma di vita consacrata, antica o nuova.

Si potrebbero, ancora, esaminare, uno per uno, i suoi scritti principali (*Vita, Cammino di perfezione, Castello interiore, Fondazioni, Meditazioni sul Cantico dei Cantici*) per trarne gli insegnamenti molteplici e decisivi che vi ha disseminato. Ricordiamo senza nessuna pretesa di ordine o di completezza: la difesa della centralità-necessità dell'Umanità di Cristo in un'epoca di rinascenti simpatie neo-platoniche e spiritualiste; la sua passione (dolore-dedizione) per la Chiesa-Madre nell'epoca delle più gravi lacerazioni intraecclesiali, e di pesantezze indicibili per colpa di inquisitori sospettosi e di censori puntigliosi (degli uni e degli altri furono vittime lei e i suoi scritti); la sua forte adesione al concreto corpo ecclesiale, nell'epoca fortunosa che teorizzava il "cristianesimo interiore ed evangelico"; la sua sofferente apertura missionaria nell'epoca della *conquista* del nuovo mondo; la sua difesa del diritto di tutti - anche delle "mogli di falegnami" - alla vita contemplativa; la sua affermazione esplicita della dignità della donna in un mondo ecclesiale retto da uomini rudi, seriosi e onniscienti.

Tutto ciò abbiamo ricordato per giustificare - oltre che spiegare - la scelta e i limiti che ci siamo assegnati: parlare soltanto dell' "antropologia cristiana", quale risulta dall'opera, formalmente e contenutisticamente più perfetta e matura, di Teresa: il *Castello interiore*.

Il "Castello" senza Dio

Ci sia permesso tuttavia - nel tentativo di creare un gioco di prospettiva - una salto di quasi trecentocinquanta anni (i secoli gravi in cui s'è formata la "modernità").

Nel 1922, Franz Kafka ha creato l'immagine-simbolo, angosciante, del suo perfettissimo e impenetrabile *Castello* che non ammette errori nella sua assoluta imperfezione. Rievochiamo il protagonista, l'agrimensore K., che è stato chiamato al Castello, assunto da regolare contratto, e che perciò abbandona tutto per recarvisi; ma si ritrova poi nell'assurda situazione di non potervi entrare e di non potersene neppure andare, giuridicamente ed esistenzialmente sospeso nell'indefinito: appartiene al Castello, deve entrarvi, ma nessuno ha bisogno di lui. E il Castello sembra non aver porte o fessure da cui egli possa passare.

Se per Kafka questa fosse la dolorante immagine che doveva raffigurare un certo suo "umile agnosticismo" con cui accusava solo la sua impotenza a entrare nella vita (naturale e soprannaturale assieme), o se fosse invece il divertimento di un folle che rideva pazzamente rileggendo l'intreccio assurdo che gli riusciva di creare, non è stato ancora deciso. E forse le due

cose sono legate tra loro, più di quanto a prima vista non sembri. Pazzo o umile, Kafka ha espresso dolorosissimamente le intuizioni drammatiche in cui sembra impigliato l'uomo moderno: egli è chiamato a un *Castello* nel quale *forse* potrebbe entrare se gli riuscisse di cogliere (o meglio: di non mancare) la remotissima probabilità di una *occasione* o di un *incontro* giusti, se gli riuscisse di udire l'appello.

All'inizio della sua opera, Kafka descrive significativamente il tentativo di K. di telefonare al *Castello*:

“Dal ricevitore usciva un sussurro che K. non aveva mai udito telefonando. Pareva che il brusio di innumerevoli voci infantili - ma non era un brusio, era un canto di voci lontane, lontanissime - che questo brusio si fondesse in modo inesplicabile e formasse una voce sola, acuta e forte, che colpiva il timpano *come chiedendo di penetrare più profondamente*”.

Ma quando, al termine dell'opera, l'appello *forse* giunge, in un improvviso colloquio notturno, K. dorme “chiuso a tutto quanto accadeva” e così “l'occasione non viene sfruttata”.

Allo stesso modo Kafka aveva usato l'immagine di un altrettanto assurdo *Processo* che si concludeva con una necessaria ma inspiegabile condanna a morte. E tuttavia egli aveva difeso, in sé, un “residuo di fede”:

“che durante il trasferimento (“da una cella che si detesta a un'altra che si imparerà a detestare”) passi per caso nel corridoio il “Signore”, e guardi il prigioniero e dica: Questo non va imprigionato di nuovo. *Egli viene da me*” (*Aforismi*).

Questo riferimento a Kafka - nel contesto del presente articolo - ha più che altro un valore di accostamento ideale e non intende affermare stretti legami e dipendenze: si limita a constatare il fatto che lo stesso simbolo del *Castello* è stato usato - con quanta diversità, ma anche con quanta struggente prossimità! - all'inizio e alla fine della parabola dell'uomo moderno per descrivere due antropologie: cristiana e splendente come un diamante quella di Teresa, opaca e angosciata quella di Kafka. Ma la seconda non è contro la prima, è soltanto l'esito di chi, consciamente o no, ha lottato contro la prima o semplicemente non l'ha accolta.

La casa di Dio

Teresa d'Avila scrisse il *Castello interiore* nel 1577, cinque anni prima della sua morte. Aveva sessantadue anni ed era tutta “malata e rappezzata”, come amava dire. Inoltre le tribolazioni la stringevano da ogni parte. Scrisse, cedendo a un comando dei suoi superiori (“Perché vogliono che io scriva? Lo facciano i dotti, quelli che hanno studiato: io sono ignorante e

non saprei esprimermi... Per amor di Dio, mi lascino filare con la mia rocca... Non sono tagliata per scrivere, non ho salute né testa per questo lavoro..."); ma anche - solo in apparente contraddizione - con impeto e desiderio, se si pensa che l'opera era compiuta in meno di sei mesi e con interruzioni tali, tra una parte e l'altra, che Teresa non poté dedicarvi, di fatto, più di due mesi di tempo. Chi le stava allora attorno testimoniò che scriveva, dopo essersi comunicata, molto in fretta, assorta tanto che nessun rumore riusciva a distrarla, col volto trasfigurato dalla bellezza, come se contemplasse interiormente le immagini che tentava di fissare sulla carta.

All'inizio di tutto c'è una preghiera: Teresa chiede a Dio di "parlare Lui, in vece sua", e "l'idea buona" che le viene, per dare al suo scritto una "solida base", è quella di considerare l'anima "come un castello tutto di diamante o di cristallo *muy claro* in cui ci sono molte dimore, come in cielo"³.

Nel Castello ci sono sette dimore o mansioni, tutte disposte concentricamente attorno a quella più intima, nella quale abita il Dio-Trinità. Ma "anche se si tratta solo di sette mansioni, ognuna si suddivide in moltissime altre, ubicate in basso, in alto e ai lati, fornite di giardini, fontane, labirinti e cose così belle che desiderereste struggervi nel lodare quel gran Dio che *ha creato ciò a sua immagine e somiglianza*" (Epilogo, 3). Perciò è la stessa cosa parlare di sette mansioni o parlare di milioni di stanze (1 M 2, 12) perché "le cose dell'anima devono esser considerate con pienezza, larghezza e grandezza, senza temere di esagerare, perché *essa ha una capacità che supera ogni nostra immaginazione*, ed il Sole che sta nell'interno di questo Castello si comunica ad ogni singola parte dell'anima" (1 M 2, 8). Le dimore o mansioni sono perciò null'altro che le diverse e sempre più intense fasi della comunione tra Dio e l'uomo.

È questa l'immagine che Teresa si fa della "*dignitas hominis*", tenendo tuttavia presente che, secondo lei, ogni descrizione è troppo poca cosa, dato che la Scrittura dice che l'anima dell'uomo è un paradiso in cui Dio trova la sua gioia (Cfr. 1 M 1, 1).

Non è possibile trovare un paragone adeguato per esprimere "*la gran hermosura de un alma y la gran capacidad*", "*la gran dignidad y hermosura*" (1 M 1, 1). Per Teresa, anzi, l'intelligenza non può neppure comprendere a fondo questa bellezza, dignità, capacità: non più di quanto possa capire Dio, dato che Egli l'ha creata a sua immagine.

³ 1 M 1, 1: il *Castello interiore* viene normalmente citato con la sigla M (Mansioni) preceduta dal numero che identifica le mansioni stesse di cui si tratta (da 1 a 7, secondo l'architettura teresiana) e dal numero del capitolo e del paragrafo (le diverse mansioni sono a loro volta descritte in uno o più capitoli). Per gli Scritti di Teresa d'Avila, cfr. *Opere*, Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1977. Del *Castello interiore* e della *Vita* sono state stampate recentemente due nuove traduzioni italiane a cura di P. Edoardo Martinelli. Ad esse ci riferiamo.

Due volte, nel suo primo paragrafo, sottolinea l'origine irriducibile della sua antropologia: "Egli stesso ha detto che (l'anima) è fatta a sua immagine e somiglianza". L'uomo pertanto "non conosce se stesso", "non sa chi è" e, per di più, vive spesso nella *gran bestialidad* di fermarsi soltanto al suo corpo, alla sua superficie: si preoccupa solo della "rozza incastonatura o della cinta esterna del suo Castello" (1 M 1, 2).

Non occorre qui, pensiamo, sottolineare il fatto che per la Santa la distinzione tra anima e corpo non risponde a preoccupazioni neoplatoniche⁴: l'uomo che vive alla periferia di se stesso (nella carne, biblicamente intesa) ci vive tutto intero, come l'uomo che rientra nella sua anima vi rientra tutto intero, anche col corpo. Corpo e anima quindi possono o "vivere sul camminamento di ronda del Castello" o ricercarne le stanze più segrete e splendenti. All'esterno del palazzo e nelle stanze più esterne stanno animali viscosi e ripugnanti, ai quali l'uomo finisce per assimilarsi, a forza di coabitare, fino a non percepir più la luce che dal centro del Castello dilaga (1 M 2, 14).

"*Conservar su hermosura*" o "*caer en bestialidad*" (1 M 1, 7): questa è l'opzione necessaria che rende drammatica l'esistenza dell'uomo. O egli sta a contatto sempre più intimo con quel Dio di cui è immagine preziosa, o tende a divenire una bestia: "Hanno preso una tale abitudine a stare a contatto con i rettili e gli animali che infestano la periferia del Castello, da esser diventati suppergiù uguali ad essi, mettendosi in una situazione irrimediabile, pur avendo una natura così ricca da potersi intrattenere niente meno che con Dio" (1 M 1, 6). Anche qui si potrebbe ricordare - come tragico punto di arrivo - *Le Metamorfosi* di F. Kafka.

Teresa si colloca così autorevolmente sulla scia della più autentica e costante tradizione cristiana, secondo cui l'uomo è un microcosmo, il "nodo della creazione", "propriamente *omne animal*", come sintetizzerà Pascal. "Incomprensibile come Dio stesso, perché fatto a sua immagine" (Gregorio di Nissa), "gloria e bellezza del creato" (Metodio d'Olimpia), "meraviglioso perché capace di Dio" (Agostino: "*tam magna et mira natura Summae Naturae capax*"), egli può tuttavia assimilarsi agli animali o addirittura alle cose inanimate e imputridite: "una massa enorme di bestie selvagge tu porti in te" (Basilio), "sei condannato per il fatto che ti sei cambiato da te stesso e, da uomo che eri, sei diventato serpente, mulo, cavallo, volpe" (Ambrogio).

P. De Lubac, dal quale abbiamo tratto solo alcune citazioni, ha autorevolmente dimostrato come su questo tema siano concordi il pensiero patristico, quello medievale, quello umanistico-cristiano e via via, fino ai nostri giorni, quello dei più autorevoli pensatori religiosi⁵. Non cita, salvo mio errore, Teresa d'Avila che tuttavia è, nel sec. XVI, uno dei testimoni più chiari ed interessanti.

⁴ Basta rileggere ciò che Teresa ha scritto in *Vita* 22, 10.

⁵ *Op. cit.*, l'intera parte seconda.

Ancor oggi permane la stessa problematica antropologica: l'uomo o diventa sempre più immagine di Dio o diventa simile ai bruti; anche se ormai, più consapevoli della mostruosità cui possiamo cedere, abbiamo a disposizione altri e più rivoltanti termini di paragone: storici (come Auschwitz, Hiroshima, i Gulag e dovunque ha trionfato la brutalità) o filosofici (alienazione, oggettivazione, nichilismo). Ancor oggi, infatti - e forse come non mai - secondo Giovanni Paolo II, l'interrogativo essenziale da porre è questo: «l'uomo, in quanto uomo, si sviluppa e progredisce oppure regredisce e si degrada dalla sua umanità?» (*Redemptor hominis* n. 15).

Teresa d'Avila quindi si inserisce autorevolmente nell'antico e attualissimo dibattito attorno all'immagine cristiana dell'uomo: il tema della «*imago Dei*» che percorre la nostra storia e la giudica. La Riformatrice carmelitana tuttavia dà un apporto particolare: il suo «dibattito» infatti non è sorretto da una idea o filosofia religiosa e neppure da particolari conoscenze teologiche, ma da una *esperienza*: Teresa - a differenza di moltissimi - può *raccontare* come l'immagine di Dio, in lei, si sia sviluppata verso una «somiglianza» sempre maggiore, verso un «matrimonio spirituale». La sua è una antropologia teologica «biografica», scritta con la consapevolezza che dovrebbe essere sperimentata da tutti. L'opera di Teresa è percorsa da uno struggimento infinito: «Oh, anime redente dal sangue di Cristo, rinsavite e abbiate pietà di voi stesse!» (1 M 2,4): ciò che è accaduto a lei, Dio vorrebbe donarlo a tutti: basterebbe aprirsi alla sua grazia. Così, dal personalissimo itinerario di Teresa possiamo trarre con sicurezza alcuni insegnamenti che illuminano esistenzialmente il dramma dell'uomo e di ogni uomo.

Innanzitutto Teresa insegna che il problema dell'uomo non è mai quello di contemplare la sua miseria, neppure quando vi fosse immerso fino al collo. Ella stessa ha conosciuto lunghissimi anni di ondeggiamenti morali («una vita tra le più penose che si possa immaginare», «una vicenda così meschina...!» - *Vita* 8, 1-2), durante i quali «non si credeva degna nemmeno di pensare a Dio» (*Relazione* 4, 1). Ma comprese, per grazia, che rientrare in sé stessa non significava semplicemente ricercare un'autoconoscenza.

La nobilitazione dell'uomo

La conoscenza umile di sé e delle proprie miserie è inizialmente necessaria, perché l'ottusità orgogliosa non ha mai giovato a nessuno, ma significa solo «entrare in una delle prime stanze». Bisogna partirsene in fretta, perché «il bloccare lo sguardo su di sé distorce l'autoconoscenza» e «rende neghittosi e vili» (1 M 2, 10): «non arriveremo mai a conoscerci fino in fondo, se non ci premuriamo di conoscere Dio. Contemplando la Sua grandezza scopriremo la nostra miseria» (1 M 2, 9): «in questo modo l'anima scoprirà la propria miseria assai meglio che ripiegandosi su se stessa e

riuscirà anche a sbarazzarsi dall'assedio degli animali nocivi» (1 M 2,8). «Puntiamo gli occhi su Cristo... e il nostro intelletto dovrà necessariamente nobilitarsi» (1 M 2,11).

La verità pedagogicamente fondamentale che Teresa ha imparato, sull'uomo, è che questi può conoscersi solo stando di fronte a Dio, dal riverbero (anche doloroso) provocato in lui dalla Sua Presenza: l'uomo infatti non ha bisogno tanto che gli venga rivelata la sua miseria, ha bisogno che gli venga rivelata la sua incredibile preziosità.

Nella sua *Autobiografia* la Santa racconta infatti come non le riuscisse dapprima di capire perché mai Dio continuasse a trattarla come una cosa preziosa, a riempirla di grazie, nonostante le sue miserie, coprendo quasi i suoi peccati: «io ad arrabattarmi per mostrare quello che ero e il Signore a coprire le mie magagne» (V 7,18). Ed era questa indicibile misericordia a riempirla di pentimento: «tu ricorrevi al più raffinato e penoso castigo che per me potesse esserci... punivi i miei delitti a forza di immensi favori» (V 7,19).

Dio anzi, con Lei, non ammetteva neppure quella forma di umiltà che potesse intaccare la coscienza di nobiltà, bellezza, preziosità che l'uomo deve avere:

«Una volta ero raccolta con la compagnia che porto sempre nell'anima. Dio mi sembrava così presente che mi ricordai di ciò che disse S. Pietro: *Tu sei il Cristo, figlio di Dio vivo*, perché mi stava vivo nell'anima... Siccome ero tutta confusa nel vedere sì accelsa Maestà in una creatura tanto vile come l'anima mia, intesi dirmi così: *"Non è vile, figliola, perché è fatta a mia immagine!"*» (Relazione 54).

La dignità dell'uomo perciò consiste nel suo non lasciarsi definire da nulla, men che meno dalla propria esperienza di miseria, ma solo dal Modello di cui è immagine:

«Ciascuno di noi possiede un'anima; però siccome non riusciamo ad apprezzarla quanto meriterebbe una creatura plasmata a immagine di Dio, non riusciamo neanche a penetrare i grandi segreti racchiusi in essa» (7 M 1,1).

Tale impostazione pedagogica ha però una conseguenza-condizione sorprendente: *afferma cioè che l'esperienza più essenziale nella vita dell'uomo è la preghiera*. Essa è secondo Teresa la «porta del Castello», proprio perché mette l'uomo a oggettivo contatto con Dio. Si noti bene: tutto il *Castello interiore*, tutto il cammino verso le sette Mansioni è una esperienza di preghiera, di progressiva scoperta del Suo Volto e del Suo Amore. Ma qui si insegna qualcosa di più radicale: nessuno può entrare nel *Castello*, nessuno può cominciare a «conoscersi», se non comincia a

pregare. Se la conoscenza di sé viene dal confronto col proprio Modello, alla cui immagine si è stati plasmati, solo cominciando a «pregare» - a tentare cioè un confronto con Lui - l'uomo comincia a «esperimentarsi».

Pregare è il gesto iniziale, anche di chi è immerso nel peccato; è il primo atto di fede nel mistero della comunione esistente tra Dio e l'uomo; è la prima conversione dell'uomo a Dio e a sé stesso congiuntamente; è la prima rottura seria che l'uomo fa con quel mondo che gli impone di vivere al di fuori di sé stesso, solitario e abbruttito.

Inizia solo a partire da questo ingresso (lo oltrepassano coloro che «benché ingolfati nel mondo nutrono buoni desideri, di tanto in tanto si raccomandano a Dio e, seppure di sfuggita, si soffermano a riflettere sul proprio stato di creature; qualche volta al mese pregano anche, ma con la testa piena di mille affari, con la mente quasi sempre immersa nelle faccende terrene, cui sono tanto attaccati, da far toccare con mano che dov'è il proprio tesoro là è anche il proprio cuore» - 1 M 1,8) il cammino dell'uomo alla scoperta di sé stesso: la qual cosa - ripetiamolo - è per Teresa indisgiungibile dalla scoperta di Dio.

Verso l'unione con Dio

Non ci è possibile qui ripercorrere per intero l'itinerario descritto da lei. Ci limitiamo perciò alle due tappe fondamentali, per il riflesso sostanziale che hanno sulla concezione dell'uomo.

La prima grande tappa del cammino è collocata tra le quarte e le quinte Mansioni, quando, dopo un serio cammino ascetico, inizia per l'uomo la vita mistica, quella vita cioè in cui Dio testimonia attivamente la sua Presenza in lui, con una inondazione di grazie anche straordinarie ⁶. Possiamo dire che è il momento in cui l'uomo è realmente disposto a prendere sul serio il suo battesimo e Dio è altrettanto disposto a dargliene una esperienza certa (con o senza particolari fenomeni mistici). Per

⁶ Occorre precisare tuttavia che la distinzione tra vita ascetica e vita mistica non è una distinzione adeguata, ma serve solo a indicare una prevalenza. Tutta la vita cristiana è ascetica e mistica assieme (esige la collaborazione fattiva dell'uomo ed è dono gratuito di Dio, inondata dalla sua iniziativa). La differenza tra le prime tre mansioni (ascetiche) e le ultime tre (mistiche) riguarda l'accentuazione dell'esperienza: nelle prime tre si sperimenta di più l'attività dell'uomo e Dio sembra attendere, nelle ultime tre Dio dimostra tutta la sua attività e l'uomo la sua ricettività. Inoltre, per quanto riguarda le esperienze mistiche, va ben distinta la fenomenologia della mistica dal suo contenuto. Il contenuto è offerto a tutti, sia nella sostanza sacramentale, sia nello sviluppo vitale-esperienziale-partecipativo. Questo sviluppo può avvenire anche senza nessun fenomeno particolare, o con fenomeni d'altro tipo rispetto a quelli descritti da Teresa. Cfr. MAXIMILIANO HERRAIZ, *Introducción a las Moradas de S. Teresa*, Valencia 1981.

esprimersi, Teresa ricorre a un celebre e delicato paragone che ci interessa qui per il tipo di antropologia che sviluppa: è quella del baco da seta:

«Da semi che somigliano a minuscoli granelli di pepe, appena viene il caldo e sui gelsi compaiono le foglie, comincia a sbocciare la vita» (5 M 2,2).

Allo stesso modo, un uomo che ha l'anima morta nella sua trasandatezza, se si lascia riscaldare dallo Spirito e dal grembo ecclesiale (e comincia a pregare e a compiere qualche opera buona e a rafforzarsi nell'ascesi) *si desta alla vita*. Ma a che cosa devono servire queste opere buone?

«Non appena il baco ha raggiunto lo stadio maturo comincia a secernere la seta e a costruirsi la casa nella quale dovrà morire... Questa casa è Cristo... infatti... *la nostra vita è nascosta in Cristo, la nostra vita è Cristo*» (5 M 2,4).

Si noterà che Teresa ha trasferito nella maturità della vita cristiana, quasi al suo centro storico, il miracolo battesimale, l'esperienza di un dono già accaduto all'origine. Essere uniti a Cristo, morti e risorti con lui, è un miracolo ontologicamente accaduto nel battesimo. Ma c'è qualcosa a cui i cristiani non riflettono abbastanza: la vita «cristiana», con le sue pratiche, non è una sorta di dopo-battesimo in cui ci si deve moralisticamente preoccupare della coerenza della vita. Il Cristiano vive e opera *per* immergersi nel dramma del suo battesimo: se fa delle opere buone, se prega ecc. lo fa per tessere il bozzolo, la casa (che è Cristo) in cui deve e vuole «morire»:

«Quando il baco tuffato in questa orazione (!) (cioè: *la Casa che è Cristo, in cui si muore*) risulta ormai morto al mondo, ne sbuca una farfallina bianca. Oh, grandezza di Dio, in che sublime stato esce l'anima dopo esser rimasta per qualche tempo immersa nell'immensità di Dio e così strettamente unita a Lui!» (5 M 2,7).

L'importanza di questa descrizione teresiana sta in questo: nell'affermare a piene lettere che il progetto di Dio sull'uomo si fa netto nel battesimo, ma a sua volta il battesimo si fa chiaro in una necessaria apertura alla esperienza mistica. È la mistica che propriamente custodisce l'antropologia ⁷.

Per spiegarci meglio, si rilegga questo testo della *Redemptor hominis*:

«L'uomo che vuol comprendere se stesso fino in fondo... deve con la sua debolezza e peccaminosità, con la sua vita e la sua morte, avvicinarsi a Cristo. Egli deve, per così dire, *entrare in*

⁷ Anche questa affermazione è soggetta alle precisazioni fatte nella nota precedente.

Lui con tutto sé stesso, deve appropriarsi ed assimilare tutta la realtà della Incarnazione e della redenzione per ritrovare se stesso. Se in lui si attua questo processo, allora egli produce frutti non soltanto di adorazione di Dio, ma anche di profonda meraviglia di sé stesso... In realtà quel profondo stupore riguardo al calore e alla dignità dell'uomo si chiama Vangelo, cioè Buona Novella. Si chiama anche Cristianesimo. Questo stupore giustifica la missione della Chiesa nel mondo, anche, e forse di più ancora, nel "mondo contemporaneo"» (n. 10).

Ci domandiamo: ci si è resi abbastanza conto che tale enciclica, quando parla della «dimensione umana del mistero della Redenzione», di quell'amore senza il quale nessun uomo può vivere, ha parlato della necessità per tutti gli uomini (a partire evidentemente dai battezzati) di una vera e propria esperienza mistica («entrare», «appropriarsi», «assimilare tutta la realtà» ecc.)? Ci si è resi conto che solo i mistici (e tutti i cristiani sono chiamati a diventarlo, per quanto attiene alla sostanza) possono custodire un vero, sperimentato e realistico *stupore* per la dignità dell'uomo (e quindi un vero e proprio «Vangelo»)? Che dunque il mondo ruota attorno ad essi come attorno al proprio cuore («*quasi in corde sunt mundi*»)?

L'ultima tappa dell'antropologia cristiana è descritta da Teresa col simbolo del «matrimonio spirituale» (la «mezza parte» più reale del cerchio dell'amore). Anche qui occorre distinguere la fenomenologia mistica dal suo contenuto che è offerto a tutti; e ci dispiace davvero di non poter qui approfondire una tematica così affascinante, per costruire un vero discorso sull'uomo. È il momento stupendo in cui l'uomo che ha cercato Dio in sé stesso s'accorge di essere lui in Dio («Non affannarti a chiudere Me in te, ma cerca di chiudere te in Me» - *Rel.* 18). Dio diventa la dimora dell'anima che in Lui riposa stabilmente, «come due correnti d'acqua che si fondono» o «due fiamme che si confondono».

Una cosa sola vorremmo qui sottolineare, perché è forse l'apporto più qualificante, proprio di Teresa d'Avila. A lei fu concessa in dono una forma nuova di contemplazione: la *contemplazione ecclesiale*.

Se, prima di lei, la contemplazione era soprattutto «*rerum divinarum contemplatio et amor*», con una marcata tensione escatologica, con Teresa entra nelle preoccupazioni di un contemplativo, nel suo sguardo, possiamo dire, nella sua preghiera altissima, nel suo intrattenersi cuore a cuore con Dio, dentro la sua unione con Lui, entra la Chiesa terrena di tutti i giorni, quella tradita, perseguitata, umiliata, lacerata dagli stessi suoi figli. Attraverso una maturazione spirituale che qui non possiamo descrivere (in cui il realismo dell'eucarestia profanata gioca un ruolo determinante), Teresa comprende che la contemplazione cristiana tende sì verso il Risorto, ma la Chiesa - Corpo-ancora-crocifisso-del-Risorto - è sulla terra il vertice dell'amore, a cui tende l'amore.

Così i mistici di tutti i tempi si trovano costretti da Teresa a una brusca virata verso «la terra». La stessa «virata», per intenderci, con cui Teresa, dopo aver concluso il suo *Castello interiore*, apponendovi l'*Amen* finale (Cfr. 7 M 4,3), lo riapre preoccupata e aggiunge:

«Sarà bene che vi dica, sorelle, *quale sia lo scopo* per cui il Signore elargisce tante grazie in questo mondo» (7 M 4,4).

E continua con un crescendo pieno di foga per dimostrare che lo scopo di tutto è la voglia di Dio di offrire alla Chiesa quelle anime maturate in un rapporto così intenso con Lui:

«Sapete che cosa vuol dire essere veramente spirituali? Vuol dire farsi schiavi di Dio, accettare di essere marchiati col ferro, cioè con la croce; avendogli noi dato la nostra libertà, *disposti ad esser venduti da Lui come schiavi di tutto il mondo*» (7 M 4,8).

Così avviene che la più grande contemplativa scriva parole che suonerebbero altrimenti assai strane:

«*Dio non vezzeggia le anime... Questo è il fine dell'orazione, figliole mie, a questo tende il Matrimonio spirituale: a produrre opere e opere...*» (7 M 4,6).

Così l'ultimo tocco dalla antropologia teresiana è un tocco ecclesiale: l'uomo è immagine di Dio, comprende e vive questa dignità quando si incontra con Cristo e diventa Sua immagine, ma diventa Sua immagine quando si lascia modellare come membro «paziente» della Chiesa. Infatti: «proprio perché Cristo nel mistero della Redenzione si è unito alla Chiesa, la Chiesa deve essere saldamente unita *con ciascun uomo*» (*Red. Hom.* n. 18).

Quando Teresa ha appena finito di scrivere il suo *Castello interiore*, si trova a doverne dare una brevissima sintesi, niente più che la notizia, in un lettera scritta il 7 dicembre 1577. E scrive così: «... è un gioiello, in cui non si tratta d'altro che di Lui: *no trata de cosa, sino de lo qui es El*». Aveva descritto il laborioso cammino dell'uomo e sapeva d'aver parlato solo di Dio. Questa è l'antropologia di Teresa d'Avila. Ella ha compreso che nel Castello si può e si deve entrare, perché esso non incombe minaccioso e muto, dall'esterno, ma è nel cuore stesso dell'uomo, dove vive, per grazia, il mistero della divino-umanità. Anche nel «secolo d'oro», l'uomo vero abita soltanto in quel Castello.

P. Antonio M. Sicari

QUESTO È L'UOMO

Note di antropologia teologica secondo S. Giovanni della Croce

Introduzione

Nell'incontro con il PP. Carmelitani al "Teresianum" il Papa dichiarò:

"Io penso che per comprendere
la dignità della persona umana
bisogna passare per la teologia sanjuanista
e allora si vede che cosa vuol dire uomo
e non si può dimenticare la sua dignità".

Queste note di antropologia teologica vorrebbero giustificare l'importante affermazione del Papa. Giovanni della Croce vede l'uomo dall'alto, con l'occhio di Dio. Non si deve però pensare che un uomo visto così venga deformato, che sia cioè un essere ideale, diverso dall'uomo reale.

Evidentemente il discorso che qui facciamo, sulla scorta di S. Giovanni della Croce, potrebbe essere colto solo da una minima parte degli uomini del nostro tempo: dai più preparati, più fervorosi e - diciamolo chiaro - più ben disposti. E gli altri? Per loro non sarà possibile parlare diversamente, per "catturarne" l'attenzione e cominciare un'opera di evangelizzazione almeno iniziale? Sì. Ma, per quanto paradossale possa sembrare, è questo discorso per persone più disponibili (non diciamo per tipi "iniziati", che allora si sarebbe davvero in un vicolo cieco e senza prospettive di educare un "popolo", una "gente" come s'intende comunemente) a costituire la base necessaria per avvicinare un uomo qualunque. Poi, secondo quanto la saggezza evangelica saprà suggerire, questo discorso verrà adattato in modo diverso per i bambini, i giovani, gli operai, gli intellettuali, le vecchiette, gli inesperti o gli esperti della vita. C'è un solo genere di persone per le quali questo discorso resterà chiuso, ma non per colpa del discorso - magari invece per colpa, un poco, di chi lo tiene e, molto, dei destinatari: sono le persone evangelicamente "insipienti", che non vogliono uscire affatto dal loro materialismo e dalla loro "saggezza carnale". Per queste non

vale nessun adattamento o astuzia di persuasione. Vale solo l'opera misericordiosa della Grazia, che sfonda quando e dove nessuno se l'aspetta. Ma intanto la Chiesa deve tentare di preparare le vie della Grazia.

L'uomo che Giovanni conosce ai piedi della *Salita* e durante tutto il cammino verso l'alto *Monte della perfezione* è l'uomo comune: l'uomo delle nostre case, l'uomo della storia, l'uomo delle molte passioni disordinate. Tanto che a questo uomo il Santo dedica ben cinque dei quindici capitoli del 1° Libro della *Salita*.

È a questo uomo che osa rivolgere parole così assurde e scandalose per la nostra sensibilità:

“L'anima cerchi sempre di inclinarsi:
non al più facile, ma al più difficile;
non al più saporoso, ma al più insipido;
non a quello che piace di più,
ma a quello che piace meno; ...
non a voler cosa alcuna, ma a voler nulla; ...
non a cercar nelle cose quello che vale di più,
ma che vale di meno ...
Per arrivare a sapere tutto,
devi voler sapere niente ...”

Sono parole incomprensibili per la nostra natura, che desidera e cerca il più esaltante e il più piacevole, sempre.

Eppure il santo Dottore è “certo” che queste parole hanno la forza di scendere nel cuore dell'uomo e di smuoverlo; è convinto che vanno dette perché l'uomo è un terreno idoneo ad accoglierle.

La ragione di tale speranza sta nel fatto che l'uomo è il risultato di un “matrimonio” tra due principi essenzialmente disparati, ma pur sempre uniti da una volontà superiore, Dio Creatore, che ha infuso nella materia lo spirito e nell'uomo ha unito cielo e terra perché potesse accogliere le voci provenienti anche dall'alto, come quelle citate sopra: “Non al più facile, ma al più difficile!”.

Se nella persona umana per volere divino si trovano insieme materia e spirito, non è detto che, soprattutto dopo il peccato originale, questi due protagonisti non provino il disagio del connubio e non sentano la tentazione della “concorrenza”. La persona umana è fortemente attratta per il corpo verso le realtà materiali e per l'anima verso quelle spirituali.

Il Dottore mistico si propone l'arduo compito di riportare pace e instaurare tra i due una perfetta vita di collaborazione (C 18 - 21), condizione indispensabile per una vera “vita matrimoniale” (C 22) tra l'anima e Cristo suo Sposo, così che, con altra immagine, Dio abiti in lei come in “casa propria” (F 4,14).

A quale uomo allora rivolge il suo messaggio il santo di Fontiveros? All'uomo concreto, s'è detto: quello comune, che può essere esaminato dal filosofo, dal teologo e dal mistico: insomma l'uomo capace di Dio, idoneo ad essere il luogo dove Dio può e vuole stare da padrone.

1. L'uomo visto dal filosofo

È importante, prima di iniziare l'esposizione, far presente come Giovanni della Croce nutra molta stima per la ragione. Dichiarò:

“L'uomo per governarsi ha ricevuto dal Signore dei mezzi naturali e razionali: non gli è quindi permesso di volersene liberare; indagare e raggiungere alcunché per via soprannaturale è pretendere di sottrarsi ad essi. Dunque non è cosa lecita e non può piacere a Dio, poiché si offende di tutto ciò che non è lecito” (2 S 21,1).

“Fai un patto con la tua ragione di fare quanto ella ti dice nel cammino di Dio: ciò ti varrà presso di lui più di tutte le opere che fai senza tale riflessione e di tutti i gusti spirituali che tu desideri ... Chi agisce secondo ragione è come colui che si nutre di cibi sostanziosi” (Par. 1,41-43).

Seguendo gli insegnamenti appresi all'Università di Salamanca (sezione filosofica), il santo Dottore descrive l'uomo secondo la dottrina scolastica:

“Appena (l'anima) è infusa da Dio nel corpo, è, come dicono i filosofi, simile a una tavola rasa e levigata su cui niente è stato impresso e che, secondo la propria natura, non può ricevere niente all'infuori di quanto le porgono i sensi. Così, finché resta unita al corpo, ella assomiglia a uno che, chiuso in una buia prigione, non conosce se non ciò che può vedere attraverso la finestra, unica via per cui egli può spingere al di fuori lo sguardo. Anche l'anima, per sua natura, non può conoscere se non ciò che viene comunicato dai sensi” (1 S 3,3).

Da questa considerazione dipende il famoso assioma della filosofia scolastica: “niente è nell'intelletto che prima non sia passato per i sensi”.

Questo assioma è legato poi a un secondo principio: “non si può volere o desiderare una cosa qualunque che non sia stata prima conosciuta”. Da ciò con chiarezza risulta che gli oggetti per primi e più fortemente desiderati

sono quelli sensibili, perché per primi e direttamente conosciuti. Ed è questione di ragione, che presiede a tutti i processi del vivere umano. L'intelletto "astrae" dalle percezioni sensibili i contenuti (le "sostanze") e forma o produce le "idee". I sensi ci fanno vedere e incontrare Andrea; le "idee" pongono di fronte all'"uomo", che possiamo in seguito "predicare" o attribuire a tutte le singole persone, umane, su cui poi continuiamo a studiare, applicare, dedurre e così costituire le varie scienze.

Allora, in virtù dei sensi il mondo entra nella coscienza del conoscente; in forza poi della capacità astrattiva e ragionativa viene "spiritualizzato", così che l'uomo può andar oltre il dato "presente" che vede, tocca, sente, immagina, gusta. Per il suo essere spirituale - e l'intelletto è forza spirituale - l'uomo ha occhi aperti sull'infinito: sull'essere, sulla verità, su tutto! "*Anima fit quodammodo omnia*", dicevano gli antichi: l'anima si fa per così dire tutto: è capace di andare in ogni direzione, è slegata dal tempo e dallo spazio, dall'*hic et nunc*. Infatti l'anima

"non ha né alto né basso, né maggiore né minore profondità nella sua natura, come invece lo hanno i corpi nella loro quantità o estensione. Perché in essa (anima spirituale) non vi sono parti, non vi è diversità fra l'interno e l'esterno ed è quindi tutta ovunque allo stesso modo" (F 1,10).

Davvero l'uomo è un laboratorio affascinante: materiale e spirituale. In esso vengono immessi dati di ogni genere, che sono elaborati, divisi, ricomposti e creati *ex novo*. Eppure l'uomo rimane un essere ostinatamente incompiuto, costituzionalmente "squilibrato" e continuamente in cerca di una tranquillità interiore e di riposo. L'uomo per Giovanni della Croce è essenzialmente "appetito", cioè desiderio di andar oltre, desiderio di un di più, di oltrepassare il presente, il sensibile e il visibile. E tutto in forza della prima molla o spinta: la ragione che conosce.

Infatti la conoscenza in quanto tale non è solo conoscenza dei fenomeni esterni, ma anche e soprattutto di ciò che è, che "sta sotto" (o sostanza). È conoscenza dell'Essere: non solo delle parti di esso, ma soprattutto del Tutto. Non solo quindi solo delle verità ma della Verità, non solo dei fiumi ma soprattutto della sorgente da cui i fiumi sgorgano; non solo di ciò che appare, ma di ciò che è. E questo (ciò che È, la Verità, il Tutto, la Sorgente ecc.) noi chiamiamo Dio.

Ma se ciò che vediamo esistere ha la sorgente nell'Essere che è Dio, noi abbiamo un rapporto di intimità e di unione con Lui. Siamo a Lui legati come il frutto all'albero o il rigagnolo alla fonte, anzi al mare.

"Per comprendere bene quale sia la natura di questa unione ... è necessario ricordare che il Signore sostanzialmente dimora ed è presente in qualsiasi anima, anche in quella del più grande peccatore della terra. È

sempre in atto un tale genere di unione fra le creature e il Creatore, il quale, in forza di essa, conserva loro l'essere di cui sono in possesso. Se questa si scindesse, gli esseri creati cesserebbero di esistere ritornando al niente" (2 S 5,3).

La ragione non solo fa scoprire Dio, ma fa scoprire che Dio è "dentro" l'esistenza di ogni sua operazione della ragione, più di quanto essa non sia con se stessa: infatti è lui che la fa essere e la fa operare. Se Dio non fosse così presente, né essa, né la libertà, né il libero volere che da loro viene causato esisterebbero mai. Dio fa esistere gli esseri e ogni loro modalità.

Sopra ho citato due principi: - "l'intelletto umano non conosce cosa alcuna se prima non è passata attraverso i sensi", - "non si può volere o desiderare un oggetto se prima non è conosciuto". Quando una "cosa" viene conosciuta, stimola la volontà, che reagisce immediatamente desiderandola, godendo di essa o amareggiandosi, accettandola o rifiutandola. Ogni conoscenza mette in movimento l'affettività e le sue passioni che sono "la fortezza" dell'anima.

"Perciò quando (l'anima) indirizza al Signore tutte queste potenze e passioni e questi appetiti e li allontana da ciò che non è Dio, custodisce per Lui la fortezza dell'anima e lo ama di conseguenza con tutte le forze"(3 S 16,2).

L'uomo a questo punto non è aperto solo sull'infinito da conoscere, ma soprattutto sull'infinito da amare. Così Giovanni apre, anche razionalmente, la via alla dottrina del Tutto e del Nulla, al consiglio di inclinare le passioni non al più facile ma al più difficile, non a ciò che più piace all'uomo, ma a ciò che più piace a Dio: perché amare Dio vuol dire "cercare di spogliarsi e denudarsi per il Signore di tutto ciò che non è Lui" (2 S 5,7), per rimanere uniti a quel Dio che "dona esistenza, energia e vita".

2. L'uomo visto dal teologo

Dio ha voluto l'uomo così, capace di accogliere voci dalla terra e dal cielo, aperto in tutte le direzioni, perché non apparisse una violenza del Potente sul debole quando Lui avesse un giorno deciso di parlargli direttamente e di donarglisi totalmente. Ci si convinca che Dio non ci avrebbe creato come siamo se non avesse avuto simili intenzioni; ci si convinca che non ci condurrebbe secondo lo svolgersi naturale delle nostre capacità naturali, se non avesse avuto l'intenzione di comunicarci l'abbondanza del suo Spirito. Per cui

"è cosa veramente dolorosa
dover constatare come l'anima,
dotata di capacità infinita, venga nutrita
con i bocconi del senso a causa del suo poco spirito
e della sua poca sensibilità" (2 S 17,8).

È vero che l'oggetto naturale del nostro intelletto e il bene proporzionato naturalmente alla nostra volontà sono la scienza e la felicità naturali; ma è pur vero che in queste nostre facoltà dello spirito c'è una capacità "obbedienziale" ad essere elevate a conoscenze e a beni soprannaturali, qualora Dio lo volesse (cfr. 2 S 3, 1). E di fatto Dio ha voluto questo: partendo dalla capacità da Lui predisposta nella natura spirituale e nelle facoltà immateriali dell'uomo, l'ha elevato allo stato di "grazia", che è partecipazione vera alla sua stessa natura. Con la Grazia l'uomo entra in nuovo modo di essere: è unito a Dio, tanto che per questa unione esce trasformato.

Il Dottore mistico si affretta a descrivere il suo pensiero:

"Quando parlo di unione
non intendo riferirmi a quella sostanziale
che esiste sempre, ma all'unione e
trasformazione dell'anima in Dio,
che non si verifica sempre,
ma solo quando viene ad esservi somiglianza
di amore. Per tal motivo, a questa darò il nome
di unione di somiglianza, come all'altra
ho dato quello di unione essenziale o sostanziale.
Questa è naturale, l'altra soprannaturale e
si ha quando le due volontà,
quella dell'anima e quella di Dio,
sono pienamente conformi perché
non vi è cosa nell'una
che ripugni all'altra" (2 S 5,3).

Ma il teologo come può dichiarare con tanta certezza i misteri di Dio?

Il fondamento è la Parola rivelata che manifesta i misteri di Dio: su questa il teologo riflette; la Chiesa poi accetta, corregge o anche respinge le riflessioni dei teologi. Comunque su questo punto la Parola di Dio è chiara: "Dio ha dato il poter diventare suoi figli, e quindi di essere trasformati in Lui: non a coloro che sono nati dalla carne e dal sangue, ma a coloro che sono nati da Lui" (Giov. 1, 13), a coloro che "sono rinati nell'acqua e nello Spirito Santo" (Giov. 3,5). Il teologo Giovanni commenta:

"Rinascere nello spirito, in questa vita, vuol dire avere un'anima somigliantissima a Dio in purezza, senza alcuna mescolanza di imperfezione. In tal modo si può giungere per partecipazione di unione a trasformarsi puramente in Dio, sebbene ciò non avvenga essenzialmente" (2 S 5,5).

È per la grazia del battesimo che le anime vengono generate alla vita divina; è in conseguenza di esse che Dio viene ad abitare in modo nuovo nell'anima e che vi rimane solo se l'anima lo accetta. Mentre l'unione sostanziale è legata all'essere, questa è vincolata all'amore reciproco, all'amore di amicizia, che rende più profonda e stabile l'unione con l'intensificarsi dell'amicizia.

L'anima è simile a una vetrata pulita, tersa, trasparente (infatti, per amore di Dio, cerca di rinunciare a tutto ciò che non è Dio) sulla quale si riversano fasci di sole che comunicano luce e calore (notizie divine e amore divino). L'anima come la vetrata, ricevendo tutte queste comunicazioni, partecipa all'essere divino e in Lui si trasforma, tanto da sembrare più Dio che anima, perché viene a possedere quello che Dio possiede.

“Tuttavia, quantunque trasformata,
ella mantiene come prima la propria natura
distinta da quella divina, simile in ciò
alla vetrata la quale, pur essendo illuminata,
rimane per natura distinta dal raggio
che la colpisce” (2 S 5,6-7).

Il santo Dottore raccomanda vivamente alle anime di non accontentarsi di rendersi conformi con qualche atto alla volontà di Dio, ma di conformare tutto il proprio vivere ed essere alla volontà divina, perché quanto più le persone crescono nell'amore tanto più si trasformano e diventano somigliantissime a Dio nel modo di pensare, di amare, di desiderare e le loro “passioni” si accordano con i “sentimenti” di Dio. Al contrario “quanto più un'anima è irretita, secondo l'affetto e le abitudini, dalle creature e dalle proprie capacità, tanto minore disposizione ha per tale unione, perché non dà a Dio la piena possibilità di trasformarla in modo soprannaturale” (ivi, 4).

3. L'uomo visto dal mistico

Il teologo Giovanni all'uomo che crede ha parlato della Grazia del battesimo mostrando il dono fondamentale di comunicazione, partecipazione e trasformazione della vita divina, a condizione che l'amore l'abbia ripulita da ciò che dispiace a Dio. Non c'è dubbio, è una grande visione dell'uomo. Ma per il mistico fermarsi a queste verità è troppo poco; egli intende condurre il credente a una conoscenza più matura, più adulta, più personale della Grazia e della sua vitalità: vuol condurlo all'esperienza.

Il nostro tempo è profondamente segnato dall'indifferentissimo religioso, dalla incredulità, dall'agnosticismo, dal disinteresse spirituale. Tutto questo ha portato la società a non sentire il bisogno di Dio e ad accontentarsi di ciò che è immediato, provvisorio, materiale. Si può ricercare la causa anche nel fatto che coloro che dovevano trasmettere ed educare i cristiani alla fede, si sono preoccupati di dare formule di fede più che testimonianze di fede. “Ciò che abbiamo visto, udito, toccato del Verbo di Vita, questo vi annunciamo”: così inizia la lettera di S. Giovanni Apostolo, e che dà il metodo che dovrebbero seguire gli educatori cristiani.

Giovanni della Croce vuole continuare a trasmettere questo metodo nella Chiesa attraverso scritti che sono testimonianze di vita. Vuole insegnare verità rivelate o conquistate dalla ragione, ma verificate poi nella vita, diventate "esperienza".

L'esperienza è quella conoscenza diretta e immediata che si instaura tra conoscente e oggetto conosciuto, per cui l'oggetto viene toccato, sentito, gustato, visto e uno toccando, sentendo, vedendo, gustando, ha coscienza e reagisce affettivamente con moti di gioia, di tristezza, di piacere, di dolore.

Giovanni vorrebbe condurre le anime a possedere una sensibilità spirituale talmente elevata da poter incontrare Dio sperimentalmente:

"Sebbene in questa vita non sia possibile vedere chiaramente e svelatamente tali visioni con l'intelletto, è tuttavia possibile percepirle nella sostanza dell'anima con soavissimi tocchi e amplessi, i quali appartengono al gruppo dei sentimenti spirituali di cui, con l'aiuto di Dio, parlerò in seguito. Infatti la mia penna tende all'unico scopo di condurre l'anima all'amplesso e all'unione con la sostanza divina, scopo che sarà raggiunto quando tratterò dell'intelligenza mistica, confusa e oscura, di cui parlerò là dove verrà dimostrato come Dio si unisce all'anima in grado alto e divino, mediante questa notizia amorosa e oscura. Tale notizia, che è la fede, in qualche modo serve in terra all'unione divina come il lume di gloria è mezzo per la chiara visione di Dio" (2 S 24,4).

Nell'atto contemplativo, come nella visione beatifica, l'anima incontra Dio, si sente da Lui toccata nella sostanza, sfiorata dagli immensi doni trinitari, quelli che comunicano il senso della sua immensa potenza, della sua infinita misericordia, della sua divina sapienza. L'esperienza di questa infinitudine

"è così eccelsa da sembrare all'anima di sentirvi dentro un essere immenso, della cui bellezza Dio le comunica alcuni riflessi chiaroscuri. Essi producono nell'anima un effetto tale da farle bramare di languire dal desiderio di quanto sente nascosto in quella presenza ... Ella è attratta e rapita da questi beni con una forza maggiore di quella con cui qualsiasi cosa naturale è attratta dal suo centro" (C 11,4).

Quando Giovanni della Croce scrive queste cose ha pur presente quell'uomo carne-spirito sopra descritto: quello impastato di cielo e di terra, di materia e di anima, aperto però in ogni direzione e capace di essere elevato da Dio a una vita talmente "soprannaturale" da essere rivestito e riempito di Cielo.

"Ora si potrà dire con verità che l'anima è vestita di Dio e immensa nella divinità, non superficialmente, ma nell'intimo del suo spirito perché essendo ricolma di delizie divine è dissetata alle acque spirituali della vita" (C 26,1).

Ed è a questo punto che il Dottore mistico ritocca e completa la sua visione dell'uomo e fa comprendere quanto determinante sia la dottrina del Nulla e del Tutto: perché solo quando l'anima ha fatto il vuoto totale di ciò che non è Dio è in grado di ospitare solo Dio, cioè l'immensità di Dio. L'uomo è l'essere "dagli antri profondi".

"Le potenze dell'anima, memoria intelletto e volontà, sono profonde quanto sono capaci di beni grandi, poiché non si saziano con cose inferiori a quelle infinite. Da quello che patiscono quando sono vuote, possiamo capire in qualche modo quanto piacere provano allorché sono ripiene di Dio ... Quando sono vuote e monde, in esse la fame, la sete e l'ansia del senso spirituale diventano intollerabili. Infatti, poiché gli antri di queste caverne sono profondi, le anime soffrono profondamente, dal momento che è profondo anche il cibo che loro manca, il quale è Dio" (F 1,18).

"Soffrono profondamente...manca loro il cibo, Dio". Su queste esperienze, per il mistico la vita dell'uomo non può prendere che una direzione: cercare Dio. La vita non ha senso se non diviene appassionato desiderio, se non è instancabile ricerca di Dio: infatti infinita è la capacità dell'uomo di possederlo e non può saziarsi che di Lui.

"È profonda la capacità di queste caverne, poiché possono contenere Dio che è un abisso di bontà infinita ... Perciò infinita sarà la loro sete (di queste anime), infinita la loro fame e morte infinita saranno la loro inquietudine e la loro pena" (F 3,22).

Di tale genere è l'esperienza di Dio che accompagna la vita e gli scritti del mistico Giovanni della Croce; ad essa vorrebbe educare i suoi discepoli. Che altro significato potrebbe avere la dottrina del Nulla, se non di dilatare sempre di più lo spazio per Dio così da godere più ampiamente la gioia di possedere l'Infinito? La vita di Giovanni della Croce è anch'essa "un continuo gemito poiché, dato che ama solo Lui, all'infuori di Lui non trova alcun riposo e sollievo. Indizio certo per sapere se uno ama veramente Dio è quello di vedere se si contenta in cosa inferiore a Lui" (C 1,14).

Nella dottrina del Nulla c'è tutta la tecnica appassionata della ricerca; per cui tale dottrina diventa estremamente positiva e, più che "condizione per possedere il Tutto", è una "componente essenziale": come, per avere l'uomo, la materia e lo spirito non sono semplici condizioni ma comprincipi, cioè elementi essenziali, così il Nulla si travasa nel Tutto.

L'uomo è davvero capace di svuotarsi di sé, è capace di Dio, il quale è l'unica ricchezza! Perché uno non si faccia illusioni su una materia tanto alta e delicata, il santo Dottore si affretta a portare delle note chiarificatrici: "È bene notare come, per quanto grandi siano le comunicazioni e gli atti

delle divine presenze, alte e sublimi le notizie di Dio che un'anima ha in questa vita, tutto ciò non è essenzialmente Dio né ha niente a che vedere con Lui; poiché Egli invero è ancora nascosto all'anima" (C 1,3).

4. "Io sono tuo e per te"

Le esperienze di Dio non sono Dio: sono mezzi con i quali Dio si fa conoscere, perché il Dio che si vedrà senza mediazioni, ma direttamente a faccia a faccia, sarà quello della visione beatifica. Il mezzo però richiama l'attenzione sulla sua Presenza; l'incontro con Lui avviene, per ora, nella fede.

"È perciò necessario che l'anima lo stimi superiore a tutte queste grandezze, lo creda nascosto e lo cerchi come tale" (ivi). "Fai bene a cercarlo sempre nascosto, poiché facendo così lo glorifichi e ti avvicini molto a Lui stimandolo come l'Essere più alto e più profondo di tutti quelli che tu puoi raggiungere. Non ti fermare né molto né poco in ciò che le tue potenze possono comprendere ... Non ti appagare di ciò che puoi intendere di Dio, ma piuttosto di ciò che non puoi capire" (C 1,12).

È grande grazia quella di capire che Dio non si può capire e quella di sentire altamente di Lui (C 7,9). Però è anche vero che Dio giganteggia sulle anime come il sole che vuol donarsi (F 3,47) dato che esse hanno fatto il vuoto non solo degli affetti ma anche delle conoscenze e si sono affidate solamente alla fede per avere delle conoscenze di Lui. A tal punto il Santo annota:

"È del tutto impossibile dire ciò che Dio comunica all'anima in questa intima unione. Non se ne può dire niente, come niente si può dire che corrisponda pienamente a ciò che Dio è in sé, poiché è Lui stesso che si dà all'anima con ammirabile gloria di trasformazione di lei in Lui. Essi sono due persone in una sola, sebbene non essenzialmente e perfettamente come nell'altra vita, come un'unica cosa sono il cristallo e il raggio di sole, il carbone e il fuoco, la luce delle stelle e quella del sole" (C 26,4).

Per far cogliere l'idea, il Santo usa ancora un'immagine: quella di una bevanda che si diffonde in tutte le parti del corpo: così Dio si dona alle "caverne" dell'anima come Verità, Bontà amabile e desiderabile e quale bevanda si irradia per tutto l'essere e nutre la persona di tutte le qualità divine (ivi).

Dio buono immenso santo misericordioso potente vero ... trova la sua gioia donandosi all'anima e facendola bella santa onnipotente vera e misericordiosa.

“Io sono tuo e per te,
ho piacere di essere quale sono
per darmi a te ed essere tuo” (F 3,6).

“Cosa mirabile! In questo stato dall’anima
traboccano le acque divine, e da lei,
come da fontana copiosa,
ridondano da ogni parte” (ivi, 8).

Dio invade l’anima; e questa invade con la sua esperienza di fede-speranza-amore il mondo che la circonda. E così davvero la santità di Dio, portata a noi da Cristo, si prolunga nel mondo, il quale ri-incontra nei Santi (essi che fanno esperienza viva di fede e non semplicemente si limitano a vivere le virtù morali in grado pur eroico) la Verità portata a noi dal Figlio di Dio. E la Verità è che “Dio è amore”: infatti

“oltre alla conoscenza delle grazie che sa di aver ricevuto, sente ora Dio così sollecitato a favorirla e ad innalzarla con preziose delicate e sublimi parole e ora con l’una e l’altra grazia, da sembrarle che Egli non abbia al mondo altra persona da favorire né altra cosa in cui si voglia occupare, ma che sia tutto per lei sola” (F 2,36).

Non mancherà molto, a questo punto, che l’anima, cioè l’uomo cristiano, l’uomo vero, recuperato in/da Cristo, gridi di esultanza:

“Miei sono i cieli e mia la terra, miei sono gli uomini, i giusti sono miei e miei i peccatori. Gli Angeli sono miei e la Madre di Dio; le cose sono mie. Lo stesso Dio è mio e per me, poiché Cristo è mio e tutto per me. Che cosa chiedi dunque e che cosa cerchi, anima mia? Tutto ciò è tuo e tutto per te. Non ti fermare in cose meno importanti e non contentarti delle briciole che cadono dalla mensa del Padre tuo. Esci fuori e vai superba della tua gloria. Nasconditi in essa e gustala ed otterrai quanto chiede il tuo cuore” (Sent. 25).

E, giunto a quella unione cui Dio ha chiamato ognuno di noi, piccolo quanto si vuole, ma figlio di Dio per pura grazia (cioè per il dono che “fa belli della bellezza di Dio”), dice, assieme al nostro Santo:

“Che io sia trasformato nella tua bellezza tanto che, divenuto simile a te, anzi possedendo la tua stessa bellezza, ci vediamo tutt’e due in essa. Ciò avvenga in maniera tale che, guardandoci l’un l’altro, ciascuno di noi veda nell’altro la propria bellezza giacché, essendo io già assorbito nella tua bellezza, quella dell’uno e dell’altro è tua soltanto. Così io vedrò te nella tua bellezza e tu me nella tua bellezza, e tu ti vedrai in me nella tua bellezza e io mi vedrò in te nella tua bellezza. Che io sembri te nella tua bellezza e tu sembri me nella tua

bellezza e la mia bellezza sia la tua e la tua sia la mia. Così io sarò te nella tua bellezza e tu sarai me nella tua bellezza e tu sarai me nella tua bellezza, poiché la tua stessa bellezza sarà la mia" (CB,36,5)

P. Carlo Berardi

Messaggi di S. Giovanni della Croce

CHIAMATI ALLA GIOIA

In una festa continua

In questa condizione di vita così perfetta l'anima internamente ed esternamente è come se fosse sempre in festa ed emette dalle sue labbra una squillante voce di giubilo divino, come un cantico sempre nuovo permeato di letizia e di amore per la consapevolezza del suo alto stato. (F 2,36)

Dio è nostra gioia

La volontà non cessi di collocare la forza della sua gioia nel Signore. A tale scopo conviene presupporre un fondamento che sarà come un bastone su cui ci dovremo sempre appoggiare. È necessario che indirizziamo in ogni bene la gioia a Dio: la volontà, cioè, non deve gioire se non di ciò che è onore e gloria di Dio. (3 S 17,2)

Il cristiano deve fissare la sua attenzione e collocare la sua gioia nel servire ed onorare Dio con le sue virtù ed opere buone, le quali, senza questa intenzione, niente valgono presso il Signore...

È necessario che egli raccolga la gioia in Dio, desiderando servirlo senza altro gusto all'infuori dell'onore e della gloria dell'Altissimo. (3 S 27, 4-5)

È necessario inoltre che tu scelga il luogo più nascosto e più solitario possibile e che tu converta tutta la gioia della volontà nell'invocare e glorificare il Signore, senza far caso di tutte le altre piccole gioie. (3 S 40,2)

"Consonanza angelica"

L'anima conosce ormai che il desiderio della sua volontà è distaccato da tutte le cose e unito a Dio con strettissimo amore; sa che la parte sensitiva, con tutte le sue forze, potenze e appetiti, è conforme allo spirito, essendo già finite e sottomesse le sue ribellioni. (C 40,1)

Alla rinuncia e alla mortificazione tiene dietro la spirituale purezza dell'anima e del corpo, vale a dire dello spirito e del senso. In questo modo l'uomo acquista una consonanza angelica con Dio, facendo il suo corpo e la sua anima tempio degno dello Spirito Santo. (3 S 23,4)

DOVE LA PERSONA DECIDE: LA VOLONTÀ

Dal Primo Libro della "Salita" di S. Giovanni della Croce

Introduzione

Non affrontiamo in modo globale il problema della volontà in S. Giovanni della Croce, ma ci limitiamo ad analizzarlo solo nel I° libro della *Salita al Monte Carmelo*.

Riducendoci a questo, sappiamo di non esaurire i significati che il termine volontà assume nel Santo. Ma, anche se in misura limitata, si vede quale peso la volontà possieda nell'uomo per i dinamismi dell'intelletto e della memoria.

Si noti che nel "Prologo" della *Salita* S. Giovanni precisa che egli distingue nell'uomo una parte sensitiva e una spirituale, e che quella che più gli sta a cuore è la seconda, che invece noi qui tralasciamo. Ma egli stesso divide il suo lavoro in momenti diversi e si occupa separatamente di varie "parti". Quindi ci pare di non forzare il suo testo se ci fermiamo a un solo aspetto, in un testo limitato.

Nel nostro lavoro andiamo direttamente a S. Giovanni della Croce, tralasciando volutamente studi precedenti. Non abbiamo perciò una bibliografia da presentare. L'unico strumento usato è stato il nuovissimo *Concordancias de los escritos de S. Juan de la Cruz*, Roma 1990.

Questo lavoro ha un taglio "filosofico". Siamo consci che, per molti aspetti, anche questo è un limite, poiché non rende ragione della visione teologica dell'Autore, visione incentrata sull'incidenza della fede nell'antropologia.

Accenneremo in momenti particolari alla visione teologica, ad esempio toccando il tema dell'unione con Dio, che Giovanni ha sempre presente. Ma i confini della ricerca nostra restano quelli detti.

I. ANALISI SEMANTICA DEL TEMA

1. Significato di "volontà" e di altri termini connessi

a) L'uso dei verbi (predicati verbali)

Nel primo libro della *Salita* risulta subito particolare, un po' sempre, l'uso dei verbi legati ai sostantivi: questi verbi danno una nuova connotazione ai loro soggetti. Ora, dato che S. Giovanni non sembra mettere a tema una definizione del termine "volontà", ci sembra ancor più opportuno elencare tutti i verbi che in qualche modo vi si riferiscono. "Volontà" poi non è l'unico termine impiegato, ma spesso è sostituito in vario modo. Un'indagine nell'uso dei vari predicati verbali permette di vedere quando altri termini diventano sinonimi di "volontà".

Diamo qui un elenco dei molti verbi legati da S. Giovanni al concetto (se non al termine stesso) di volontà: li riportiamo in italiano e poi in spagnolo, con anche qualche importante referenza:

Applicarsi = "*aplicar*": prol. 3.

Tenere = "*tener*": 3,4; 11,1; 11,2; 13,4 (tralasciamo di considerare gli altri passi, poiché questo verbo è adoperato spesso come ausiliare).

Dimorare = "*morar*": 3,4; 11,2; 4,6.

Possedere = "*poseer*": 5,2; 2,1; 4,1; 4,3; 4,7; 7,2; 12,3; 13,11.

Affezionarsi = "*aficionarse*": 5,5; 9,6; 6,1.

Stimare = "*tener en más*": 5,5.

Gustare = "*gustar*": 5,5; 3,1; 3,2; 5,4; 13,4; 13,11.

Vuotare = "*desnudar*": 5,7; 3,4.

Contenere = "*caber*": 6,1.

Attrarre = "*atraer*": 6,6; 14,2.

Distogliere = "*apartar*": 6,6.

Intorpidirsi = "*entorpecerse*": 8,2.

Abbracciare = "*abrazar*": 8,2; 9,6; 13,7.

Essere capace = "*tener habilidad*": 8,2.

Compiersi - realizzarsi = "*cumplirse*": 9,1; 6,6; 6,7; 7,2; 12,5.

Rimanere = "*quedar*": 10,1; 2,3; 3,1; 3,2; 3,4; 6,6; 11,6; 11,8; 13,4; 14,2.

Diffondersi = "*derramarse*": 10,1.

Suddividere - ripartire = "*repartir*": 10,1.

Mancare = "*carecer*": 11,3; 2,1; 11 (titolo); 11,2.

Consentire = "*consentir*": 11,3; 5,8; 11,2.

Lasciarsi ingombrare = "*embarazarse*": 11,6; 9,6; 11,2.

Lasciarsi dominare = "*emplearse*": 11,6.

Assoggettare = “*allanar*”: 13,7.

Infiammarsi = “*inflamar*”: 14,2; 1,4.

Godere = “*gozar*”: 14,2; 15,2.

Volere = “*querer*”: prol,3; prol,5; 5,5; 5,7; 5,8; 7,1; 11,3; 13,4; 13,11.

Ovvio che particolare peso ha il verbo “volere”, che non compare mai come predicato verbale diretto di “volontà” (sarebbe il cosiddetto verbo interno), ma piuttosto di “anima”.

È interessante che si abbiano tutti verbi di *moto*, che indicano un movimento, un'azione, un atto: non sono mai verbi di *stato*. Indicano un passaggio da - a. Questo vale anche per i verbi con l'ausiliare “essere”.

Questi verbi sono in gran parte *riflessivi*, cioè riferiti al soggetto: nascono e si consumano in esso. Anche quelli transitivi hanno come loro oggetto - e nel testo normalmente è specificato - qualcosa che è interno alla persona. Tralasciamo per ora la natura di questo oggetto. Le azioni ricadono nel loro compiersi sulla persona e insieme dipendono nel loro svolgersi dalla stessa.

Ancora, le azioni indicate dai verbi elencati “ricevono” la loro finalità dalla ragione in quanto da essa ricevono la loro intenzionalità. A questo proposito, sono interessanti i passi in cui si parla di un disordine della volontà resa cieca dagli appetiti, quindi ingovernabile (cap. 8,2-3): la ragione viene estromessa.

In sintesi, il termine “volontà” indica un movimento: essa è moto, è azione propria ed esclusiva della persona. Il suo è un atto propriamente umano. Il suo fine è quello della persona stessa, come risulta esplicitamente nei passi in cui ritorna il verbo “ricevere”. Ottiene la sua intenzionalità dalla ragione (o, come usa dire il Santo, l’ “intelletto”). Questa ragione infatti presenta alla volontà il bene, in quanto bene che va voluto. Tutte le espressioni che significano “rinuncia” indicano come adeguato soltanto il Bene Sommo, e la rinuncia è proposta come l'unica via per accedervi; altrimenti, sarebbe umanamente incomprensibile. Essa indica invece una via ad un bene maggiore continuamente indicato.

Tutto il libro primo della *Salita* è il primo passo verso un'unione con Dio, che si realizza innanzitutto come unione di volontà. Ora essa non significa unità di due volontà, ma presenza di una sola volontà: in effetti, i verbi usati sono più vicini a dire “annullamento” della volontà umana che non a parlare di un'unità “democratica” tra volontà diverse. È quanto appare esplicitamente ai capp. 11 e 13. E il nostro Autore intende indicare esattamente questo quando all'inizio spiega il termine “notte” e avverte che vuole ‘occuparsi della parte sensitiva dell'anima’.

I. ANALISI SEMANTICA DEL TEMA

1. Significato di "volontà" e di altri termini connessi

a) L'uso dei verbi (predicati verbali)

Nel primo libro della *Salita* risulta subito particolare, un po' sempre, l'uso dei verbi legati ai sostantivi: questi verbi danno una nuova connotazione ai loro soggetti. Ora, dato che S. Giovanni non sembra mettere a tema una definizione del termine "volontà", ci sembra ancor più opportuno elencare tutti i verbi che in qualche modo vi si riferiscono. "Volontà" poi non è l'unico termine impiegato, ma spesso è sostituito in vario modo. Un'indagine nell'uso dei vari predicati verbali permette di vedere quando altri termini diventano sinonimi di "volontà".

Diamo qui un elenco dei molti verbi legati da S. Giovanni al concetto (se non al termine stesso) di volontà: li riportiamo in italiano e poi in spagnolo, con anche qualche importante referenza:

Applicarsi = "*aplicar*": prol. 3.

Tenere = "*tener*": 3,4; 11,1; 11,2; 13,4 (tralasciamo di considerare gli altri passi, poiché questo verbo è adoperato spesso come ausiliare).

Dimorare = "*morar*": 3,4; 11,2; 4,6.

Possedere = "*poseer*": 5,2; 2,1; 4,1; 4,3; 4,7; 7,2; 12,3; 13,11.

Affezionarsi = "*aficionarse*": 5,5; 9,6; 6,1.

Stimare = "*tener en más*": 5,5.

Gustare = "*gustar*": 5,5; 3,1; 3,2; 5,4; 13,4; 13,11.

Vuotare = "*desnudar*": 5,7; 3,4.

Contenere = "*caber*": 6,1.

Attrarre = "*atraer*": 6,6; 14,2.

Distogliere = "*apartar*": 6,6.

Intorpidirsi = "*entorpecerse*": 8,2.

Abbracciare = "*abrazar*": 8,2; 9,6; 13,7.

Essere capace = "*tener habilidad*": 8,2.

Compiersi - realizzarsi = "*cumplirse*": 9,1; 6,6; 6,7; 7,2; 12,5.

Rimanere = "*quedar*": 10,1; 2,3; 3,1; 3,2; 3,4; 6,6; 11,6; 11,8; 13,4; 14,2.

Diffondersi = "*derramarse*": 10,1.

Suddividere - ripartire = "*repartir*": 10,1.

Mancare = "*carecer*": 11,3; 2,1; 11 (titolo); 11,2.

Consentire = "*consentir*": 11,3; 5,8; 11,2.

Lasciarsi ingombrare = "*embarazarse*": 11,6; 9,6; 11,2.

Lasciarsi dominare = "*emplearse*": 11,6.

Assoggettare = "allanar": 13,7.

Infiammarsi = "inflamar": 14,2; 1,4.

Godere = "gozar": 14,2; 15,2.

Volere = "querer": prol,3; prol,5; 5,5; 5,7; 5,8; 7,1; 11,3; 13,4; 13,11.

Ovvio che particolare peso ha il verbo "volere", che non compare mai come predicato verbale diretto di "volontà" (sarebbe il cosiddetto verbo interno), ma piuttosto di "anima".

È interessante che si abbiano tutti verbi di *moto*, che indicano un movimento, un'azione, un atto: non sono mai verbi di *stato*. Indicano un passaggio da - a. Questo vale anche per i verbi con l'ausiliare "essere".

Questi verbi sono in gran parte *riflessivi*, cioè riferiti al soggetto: nascono e si consumano in esso. Anche quelli transitivi hanno come loro oggetto - e nel testo normalmente è specificato - qualcosa che è interno alla persona. Tralasciamo per ora la natura di questo oggetto. Le azioni ricadono nel loro compiersi sulla persona e insieme dipendono nel loro svolgersi dalla stessa.

Ancora, le azioni indicate dai verbi elencati "ricevono" la loro finalità dalla ragione in quanto da essa ricevono la loro intenzionalità. A questo proposito, sono interessanti i passi in cui si parla di un disordine della volontà resa cieca dagli appetiti, quindi ingovernabile (cap. 8,2-3): la ragione viene estromessa.

In sintesi, il termine "volontà" indica un movimento: essa è moto, è azione propria ed esclusiva della persona. Il suo è un atto propriamente umano. Il suo fine è quello della persona stessa, come risulta esplicitamente nei passi in cui ritorna il verbo "ricevere". Ottiene la sua intenzionalità dalla ragione (o, come usa dire il Santo, l' "intelletto"). Questa ragione infatti presenta alla volontà il bene, in quanto bene che va voluto. Tutte le espressioni che significano "rinuncia" indicano come adeguato soltanto il Bene Sommo, e la rinuncia è proposta come l'unica via per accedervi; altrimenti, sarebbe umanamente incomprensibile. Essa indica invece una via ad un bene maggiore continuamente indicato.

Tutto il libro primo della *Salita* è il primo passo verso un'unione con Dio, che si realizza innanzitutto come unione di volontà. Ora essa non significa unità di due volontà, ma presenza di una sola volontà: in effetti, i verbi usati sono più vicini a dire "annullamento" della volontà umana che non a parlare di un'unità "democratica" tra volontà diverse. È quanto appare esplicitamente ai capp. 11 e 13. E il nostro Autore intende indicare esattamente questo quando all'inizio spiega il termine "notte" e avverte che vuole 'occuparsi della parte sensitiva dell'anima'.

b) "Volontà" e altri termini connessi

Diversi e variabili fino all'ambiguità sono i termini usati come sinonimi di volontà.

I più comuni sono:

Appetito = "apetito": 2,1; 3,1; 3,2; 5,8; 6,6; 6,7; 7,1; 7,2; 10,1; 11,2; 12,5; 14,2; 3,tit; 3,4; 4,tit; 4,6; 5,tit; 5,2; 5,3; 5,4; 5,6; 6,1; 6,2; 6,3; 7,3; 8,2; 8,3; 8,6; 8,7; 9,1; 11,4; 11,5; 11,6; 13,3.

Cuore = "corazón": 4,6; 2,2; 4,3; 4,4; 4,7; 4,8; 6,6; 8,6.

Gusto = "gusto": 5,4; 13,4; 13,11; 2,1; 3,1; 3,2; 11,5; 14,2.

Affetto = "afición": 4,3; 4,4; 4,8; 5,1; 5,3; 8,6; 11,1; 11,5.

Casa = "casa": 1, strofa; 1,4; 3,5; 14,3; 15,2.

Anima = "alma": prol,3; prol,5; 1,4; 2,3; 3,1; 3,2; 3,4; 4,1; 4,7; 5,5; 5,7; 6,1; 6,6; 7,1; 7,2; 9,6; 11,tit; 11,2; 11,3; 11,6; 11,8; 12,3; 13,4; 14,2; 15,2; 1,1; 2,tit; 2,1; 2,4; 4,2; 4,3; 4,4; 5,3; 5,6; 6,2; 6,4; 7,tit; 7,4; 8,tit; 8,1; 8,3; 8,5; 9,1; 9,3; 9,4; 9,7; 10,3; 10,4; 11,4; 12,5; 15,1.

Ed essi sono identificabili proprio come soggetti dei verbi di sopra. Infatti normalmente, quando tali sostantivi sono usati al plurale (ad eccezione di "cuore" e "casa") significano l'oggetto dell'atto della volontà, ossia ciò che la volontà sceglie; e allora delineano chiaramente la caratteristica dell'atto del volere, il suo campo di azione. Quando sono usati al singolare, meno quando c'è un esplicito riferimento al termine "volontà", sono intercambiabili con questo stesso termine.

Una particolare osservazione va fatta per "anima", poiché qui l'ambiguità sembra congenita. S. Giovanni stesso in almeno un caso, traducendo un passo di Geremia, rende il latino "anima" con "voluntad" (cap. 6,6). È evidente che questo termine mantiene con "volontà" un singolare legame e un'affinità di significato. Rimane però il termine più ambiguo poiché l'Autore negli ultimi capitoli definisce la volontà come una delle potenze dell'anima. Perciò sembra che in genere il significato di "anima" coincida con quello di "volontà" se nel testo compare un elemento più vago usato a indicare l'uomo: "colui, chi, la natura umana".

Ancora: è vero che il termine "volontà" prevale nel testo, ma ad essa si allude anche con altre espressioni: 'sede degli appetiti'¹, 'potenza dell'anima'². Essa è vista dunque come: 'luogo del gusto, luogo dell'affezione, luogo del torpore e della cecità, sede delle inclinazioni, luogo di un moto decisionale, luogo del consenso, luogo dell'avvertenza, luogo degli affetti'.

¹ Cap. 6,1 (che rimanda al precedente passo del cap. 4,2); cap. 9,6.

² Cap. 3,1; 3,2; 8,2; 9,6.

S. Giovanni presenta esplicitamente la volontà come “una delle tre potenze dell’anima” -insieme a “intelletto” e “memoria”-, e come sede del “tendere a ...”. Però questa è la potenza che più intimamente qualifica l’anima, cioè l’uomo stesso; tanto è vero che, dal punto di vista dei termini, “volontà” diventa più volte sinonimo di “anima”. Quindi è chiaro che per il Santo è l’educazione della volontà ciò che più conta; ed è la sua conversione a decidere la santità d’una persona.

2. La volontà in S. Giovanni: definizione descrittiva

S. Giovanni non dà una definizione precisa di volontà, ma lungo il testo va precisandone il significato in modo descrittivo.

All’inizio parla in maniera generale di volontà come *capacità di aderire* da parte dell’anima a qualche cosa che egli indica poi come affetti. Tale capacità genera un’azione e, nel suo attuarsi, viene modificata dall’azione stessa. Questo lo si vede nel passo in cui il Santo afferma appunto che, scegliendo le creature, la volontà si abbassa al di sotto del loro livello³. Specifico e proprio della volontà è l’atto di scegliere. Si veda nel caso della “notte”, quando la volontà è spinta esattamente a non volere. Essa ha quindi la caratteristica di generare un atto e nel medesimo tempo di subirlo: in questo senso ciò che fa, il suo stesso atto, ricade su di essa. A S. Giovanni interessa descrivere bene quell’atteggiamento e quell’atto della volontà grazie al quale essa rinuncia alla sua misura per aprirsi ad un’altra misura. Proprio il fatto che il Santo indichi questa via come la via del “non scegliere” fa capire che l’atto più proprio della volontà è scegliere.

In secondo luogo, la volontà è quella “capacità” che è connotata da una particolare caratteristica: l’esistenza di un legame “*affettivo*” con l’oggetto. Con questo termine vogliamo intendere che essa è attratta dal suo oggetto non in quanto esso è vero, ma in quanto appare *buono* e piacevole. È cioè tendenza verso qualcosa visto come capace di dare perfezione e pienezza al cuore. Proprio questo è probabilmente il motivo per cui “volontà” è adoperata, di frequente, come sinonimo di “anima”: perché indica la tendenza al bene totale dell’uomo.

In terzo luogo: la volontà per sua natura si connota come *stato di moto*, come movimento, come una capacità che si colloca al centro tra il ricevere dall’intelletto il suo oggetto e l’appagarsi e il godere dell’oggetto stesso raggiunto. Per questo S. Giovanni dichiara la necessità che la volontà eviti di attuarsi come tendenza ai beni, necessariamente finiti, forniti dall’intelletto, per potersi esplicare libera come tendenza al bene infinito. Il

³ Cap. 4,4.

riferimento al consenso, alla deliberazione, ecc. mette in evidenza il fatto che l'Autore intende per "volontà" una facoltà il cui atto è piuttosto complesso e articolato. Egli si riferisce appunto a quella facoltà che S. Tommaso chiama "volontà" con il suo atto proprio. Il retroterra culturale di Giovanni è quello della filosofia scolastica, ma egli preferisce descrivere il suo oggetto in maniera esistenziale, diremmo oggi "fenomenologica": descrive la volontà nel suo compiersi, piuttosto che nella sua natura.

II - LA VOLONTÀ NELLA VITA SPIRITUALE

Intendiamo ora studiare la facoltà volitiva nella "vita spirituale" di cui parla S. Giovanni della Croce. Ora una certa ambiguità dell'espressione "vita spirituale" può subito nascere perché per noi essa riguarda la sfera interiore dell'uomo, mentre il nostro Santo la distingue in "parte inferiore", o del senso, e in "parte superiore", o spirituale ⁴.

Il primo libro della *Salita* si occupa della parte sensitiva dell'anima ⁵, e della sua notte. Proprio parlando di "notte", Giovanni pone questa distinzione: la notte in sé riguarda la purgazione spirituale ⁶, ma lo spirito puro non può entrare nell'anima se essa rimane soggetta allo *spirito sensuale* ⁷. E aggiunge che i consigli che egli dà, sebbene si riferiscano allo spirituale e interiore, tuttavia sono validi anche per lo spirito di imperfezione *secondo il sensuale e l'esteriore* ⁸.

In ogni caso ricorda che questa prima notte riguarda l'anima secondo la sua parte sensitiva ⁹, che è definita "notte del senso" ¹⁰; e i "gusti" e gli "appetiti" di cui parla sono quelli "sensuali" ¹¹.

Quindi per "vita spirituale" noi intendiamo ciò che S. Giovanni esamina nel primo libro della *Salita*, sapendo che la parte spirituale è argomento del libro seguente ¹².

⁴ Cap. 1, tit; 1,2; 6,1; 13,10.

⁵ Cap. 1,1.

⁶ Prol, 3.

⁷ Cap. 6,2.

⁸ Cap. 13,10.

⁹ Cap. 3,5.

¹⁰ Cap. 13,1; 13,8; 14,1.

¹¹ Cap. 11,5; 12,4; 14,2.

¹² Cap. 13,10.

1. Dinamismo volitivo dell'uomo. Nessi fra tale dinamismo e altri dinamismi

Abbiamo intravisto sopra che il dinamismo volitivo non è unico nell'uomo e non è neppure isolato dagli altri dinamismi: tutti interagiscono tra loro in modo diverso. S. Giovanni indica esplicitamente altre due facoltà: l'intelletto¹³ e la memoria¹⁴.

La memoria, la "terza parte dell'anima"¹⁵, sembra avere con la volontà un rapporto di minore importanza rispetto all'intelletto. Di essa il Santo afferma che "custodisce e rimesta dentro di sè le creature"¹⁶. Questa osservazione è importante per comprendere come mai l'Autore affermi che certe volte, anche se l'intelletto conosce la verità, la volontà non la accoglie come proprio oggetto: infatti essa è occupata dalle creature custodite e rimestate dalla memoria.

Della memoria possiamo dunque dire che dipende dall'intelletto, in quanto da questo riceve anch'essa, come la volontà, il suo oggetto. Nei riguardi della volontà, la memoria ha la capacità di ripresentarle un oggetto al posto dell'intelletto¹⁷. Ma a sua volta la volontà, attraverso gli appetiti, ha un suo influsso sulla memoria¹⁸.

Perciò memoria e volontà stanno in un rapporto di reciproca dipendenza, che non è, però, sullo stesso piano, perché sull'oggetto della memoria si esercita il potere della volontà e degli appetiti, come già detto; ma la memoria è in grado di influenzare la volontà ripresentandole un oggetto.

Riguardo al rapporto tra volontà e intelletto, il discorso è più complesso. S. Giovanni, si noti, prende "intelletto" e "ragione"¹⁹ come sinonimi. Ed ambedue, intesi quale "prima facoltà dello spirito"²⁰, hanno a che fare con la volontà.

Ora il Santo ripete più volte che il disordine della volontà è strettamente collegato al suo rapporto con la ragione²¹. Rapporto che è essenziale: la volontà dipende da ragione/intelletto in un modo tutto particolare e preciso.

¹³ Intelletto = "entendimiento": 2,1; 2,3; 8,1; 8,2; 8,3; 8,6; 9,4; 9,6; 9,7.

¹⁴ Memoria = "memoria": 8,2; 9,6.

¹⁵ Cap. 9,6.

¹⁶ Cap. 9,6.

¹⁷ In questo senso ci pare vada inteso quel "rimesta" (9,6) e quel "riprodurre con chiarezza l'immagine" (8,2).

¹⁸ Il nostro Autore, come abbiamo notato, ne accenna dicendo che la "memoria è offuscata dall'appetito" (8,2). In questo senso ci pare vada anche inteso quel "custodisce", (9,6).

¹⁹ Ragione = "razón": prol. 2; 1,1; (3, tit.) 4,2; 8,1; 8,3; 9,3; 9,4; 9,6; (11,2).
"Judicio": 4,8.

²⁰ Cap. 9,6.

²¹ Cap. 1,1; 8,1; 9,3; 9,4.

L'intelletto è in genere il luogo della notizia ²², del sapere-conoscere; è la via di comunicazione tra i sensi e la volontà. Giovanni lo descrive come "pensieri e concetti attorno alle creature". Ebbene, è qui che può essere "ottenebrato" in due modi: in ordine al sapere, così che non è in grado di conoscere, a causa della fede ²³; e in ordine al distinguere, così che non sa proporre il vero conosciuto ²⁴.

Nei riguardi della volontà, l'intelletto/ragione è la facoltà che la guida²⁵: le mostra l'oggetto adeguato che è il bene. Ma tale bene può essere apparente o invece vero; e, poiché la volontà non è in grado di distinguere (essa semplicemente "si affeziona"), spetta all'intelletto conoscere e distinguere e presentare il bene autentico.

Perciò la volontà può incorrere in due tipi di disordine. In un primo se non sottostà alla ragione: essa allora non vuole il bene che la ragione le presenta e pospone la ragione, col bene che questa le presenta, alla memoria che le offre un oggetto secondo il suo gusto ²⁶. Incorre in un secondo tipo di disordine la volontà, allorché si attacca ad un bene apparente e impedisce alla ragione, accecandola con gli appetiti, di conoscere il bene vero e di presentarglielo ²⁷.

È una nota importante, che significa che la ragione può anche conoscere rettamente il "vero" ²⁸, ma che questo non è sufficiente per convincere la volontà a sceglierlo come "bene". Si dà il caso, e l'Autore ne parla, che il disordine sia tale da accecare ragione e volontà. E questo significa che la ragione è capacità di conoscere, ma che è legata ad un atto di volontà ²⁹. Anzi, l'Autore parla di un "non-atto": occorre liberarsi da tutti gli appetiti perché venga la luce della sapienza divina. Quando la volontà

²² Cap. 2,3.

²³ Cap. 2,1.

²⁴ Cap. 9,6.

²⁵ Esplicitamente l'autore ne parla dicendo che le altre potenze dipendono da questa: cap. 8,2.

²⁶ Cap. 8,7.

²⁷ Il nostro Santo parla di "abbagliamento" causato dagli appetiti che riempiono la "potenza visiva": cap. 8,3.

²⁸ Esiste un passo nel testo che è interessante per comprendere che la rettitudine della ragione consiste nella ordinazione degli appetiti e dei pensieri al fine voluto da Dio. Questo significa anche che non sono gli affetti e i pensieri *tout court* ad essere disordinati e perciò cattivi, ma la loro non-ordinazione al fine: 'Si intendono gli affetti e i pensieri dell'anima, i quali, se restano ordinati al fine voluto da Dio, sono più candidi della neve ... Queste quattro qualità rappresentano ogni tipo di bellezza e di eccellenza degli esseri corporei a cui sono superiori l'anima e le sue operazioni ...; se queste sono disordinate, vale a dire, dirette a un fine non voluto da Dio, cioè alle creature, la loro faccia diviene più nera del carbone' (Cap. 9,2).

²⁹ Tanto è vero che S. Giovanni parla di perfezione-rettitudine dell'anima: cap. 9,4.

si ingombra di affetti, la ragione si rende cieca, cioè incapace di ricevere la luce della verità e quindi di proporre il bene adeguato alla volontà. Ciò non impedisce di per sé l'atto proprio della volontà: rimane, infatti, ma è disordinato.

Va aggiunto che S. Giovanni definisce gli affetti, i gusti, i desideri come qualcosa che è stato "dipinto dall' intelletto" ³⁰. L'intelletto, cioè, si adopera a presentare le notizie come un "bene" a cui la volontà si affeziona. Ma è l'atto di volontà che rende la notizia un affetto. Quindi l'intelletto dà alla volontà il suo oggetto, però è un atto di volontà a permettere all'intelletto di presentare un oggetto adeguato alla volontà stessa ³¹.

Così possiamo dire che l'interazione tra queste facoltà è effettiva e che esiste una priorità dell'intelletto in ordine all'oggetto proprio delle altre due, ma che è sempre un atto della volontà a determinare l'atto delle altre due. La volontà sembra essere il nucleo dell'anima. O meglio, emerge quella caratteristica affinità, all'inizio già notata, tra "anima" e "volontà".

2. Intenzionalità del dinamismo della volontà

a) Il bene, oggetto della volontà ³²

È noto da sopra che l'oggetto della facoltà volitiva non è esattamente la verità: è l'intelletto che presenta la notizia in una maniera particolare affinché essa divenga oggetto della volontà, che si affeziona ad una notizia quando le viene presentata come bene.

Ora, "bene" può essere tutto ciò che esiste: non si danno limitazioni e S. Giovanni della Croce non ne pone. "Bene" sono le cose del mondo ³³, la luce divina ³⁴, le esperienze più umane come l'amicizia e la conversione ³⁵. Bene è tutto ciò che è oggetto di desiderio ³⁶. Tutto può in ugual maniera divenire oggetto dell'atto di volontà.

³⁰ Cap. 9,6.

³¹ Molti sono i passi in cui si parla della ragione offuscata. A causa degli appetiti: e ne basta uno solo (Cap. 12,2). Ma gli appetiti sono tali nel momento in cui la volontà li fa suoi oggetti.

³² Circa il bene si tenga conto anche di quanto detto nel paragrafo precedente, quando si sono indicati i dinamismi spirituali dell'anima.

³³ Cap. 4,4.

³⁴ Cap. 8,6.

³⁵ Cap. 11,5.

³⁶ Cap. 7,3.

Ma, avendo come fine di indicare una via all'unione con Dio, S. Giovanni innanzitutto aiuta a distinguere i beni veri da quelli apparenti: e lo fa quando parla di beni e gusti *ordinati* al fine voluto da Dio³⁷. Il carattere che rende qualunque oggetto un "bene" è la rettitudine, l'ordinazione al fine. Lo si è visto parlando del valore dell'intelletto e lo si comprende dal fatto che l'aggettivo usato accanto ad "affetti" o "gusti" è "disordinati": cioè, appunto, non-ordinati al fine.

In un secondo momento S. Giovanni spiega che non ogni bene soddisfa totalmente l'uomo, ma quel bene caratteristico, assoluto, originario che è l'unione con Dio. Per questo, dice, il vero bene della volontà consiste in uno svuotamento: nel non avere alcun appetito, 'per minimo che sia', in modo che l'anima possa mantenersi 'secondo la volontà di Dio', con tale trasformazione 'che in essa non ci sia alcuna cosa contraria alla volontà di Dio, ma che ogni suo movimento sia in tutto e per tutto volontà solamente di Dio'³⁸. L'Autore sottolinea esplicitamente, che 'due contrari non possono dimorare nella medesima volontà'³⁹, perché 'due contrari non possono coesistere nel medesimo soggetto'⁴⁰.

Non si tratta perciò di decidere se e quali siano i beni adeguati alla volontà, ma di comprendere perché nella facoltà volitiva non possano trovarsi insieme le affezioni alle creature ('tenebra') e l'affezione a Dio ('luce'): non possono perché sono contrarie tra loro⁴¹.

Quando la volontà si rivolge al suo oggetto, questo, dimorando nell'anima⁴², influenza la volontà stessa: essa "subisce" il suo atto, dicevamo. Infatti, viene trasformata dal bene a cui si affeziona: 'l'amore rende simile colui che ama a ciò che ama; e non solo rende uguali, ma assoggetta l'amante a ciò che ama'⁴³. Non viene dunque trasformata casualmente, ma come lo comporta la sua soggezione all'oggetto stesso⁴⁴. Tutto il libro primo della *Salita*, perciò, non fa che mettere in antitesi i beni creati e il bene supremo. "L'uomo non può servire due padroni": ora padrone si rivela essere l'oggetto della volontà in quanto essa lo "intende".

Così, l'unione, per quanto già detto in precedenza, è la conseguenza diretta dell'atto stesso della volontà.

³⁷ Cap. 9,2.

³⁸ Cap. 11,2.

³⁹ Cap. 4,2; 6,1; 6,3; 6,4; 12,5; 12,6.

⁴⁰ Cap. 4,2; 4,3; 4,4; 6,1; cfr. anche 9,6; 10,3; 10,4; 11,3. Notare che in questo passo e in quello precedente "soggetto" e "volontà" sono intercambiabili.

⁴¹ Cap. 4,1; 5,8.

⁴² Cap. 3,4; 11,2.

⁴³ Cap. 4,3; cfr. anche 4,4; 5,1.

⁴⁴ Cfr. cap. 4,6.

Interessante è comprendere a che cosa tenda la volontà, volgendosi a Dio o magari alle creature; e anche capire il motivo per cui Dio venga presentato come il più adeguato alla facoltà volitiva.

b) L'intenzionarsi a Dio

Si tenga ben presente che a S. Giovanni non interessa affatto discutere della "bontà" dei beni finiti; egli si prefigge di indicare una via per conseguire l'unione con Dio. Da qui si capisce che i beni finiti e il Bene Infinito non sono beni contrari in se stessi; sono contrari in riferimento al raggiungimento dell'unione con Dio. Solo per questo S. Giovanni, quando cerca di spiegare come il bene adeguato della volontà sia Dio, lo fa, normalmente, mettendolo in antitesi ai beni creati. Tutte le qualità del Bene supremo sono descritte assolutizzando quelle dei beni creati: "luce" ⁴⁵, "sapienza e abilità, infinito, bellezza, grazia infinita, bontà infinita" ⁴⁶, "ricchezza, diletto" ⁴⁷, "Ordinatore" ⁴⁸. A queste qualità egli aggiunge il superlativo assoluto "sommò", perché Dio, "Sommò Bene", è per la volontà l'unico oggetto degno di asservirla a sé, essendo esso più grande di qualsiasi creatura, uomo compreso.

Da qui viene lo zelo di Giovanni nel mostrare la convenienza 'dell'andare a Dio' ⁴⁹. Egli la spiega così: l'anima unita a Dio diventa capace di un 'nuovo intendere di Dio in Dio' e 'un nuovo amore di Dio in Dio' ⁵⁰. L'anima nella sua globalità spirituale ne riceve beneficio: l'intelletto riceve una nuova immagine-sapienza da Dio, la volontà riceve una nuova abilità per abbracciare in sé Dio, la memoria riceve una nuova abilità per essere informata dell'immagine di Dio' ⁵¹.

Si noti che poco più oltre, benché appunto S. Giovanni indichi Dio come perfezionatore dell'anima, essa non per questo è svalutata in se stessa: infatti resta 'bellissima immagine di Dio' ⁵² e 'perfetta nella sua natura, come è stata creata' ⁵³.

Allora, risulta evidente che l'oggetto adeguato della volontà, ossia l'unione con Dio, non è a scapito della persona stessa, ma anzi la valorizza. Questo bene è qualcosa di più di qualsiasi altro: è quello che corrisponde in maniera adeguata alla natura dell'uomo. Di nessun bene creato scelto

⁴⁵ Cap. 4,1.

⁴⁶ Cap. 4,4.

⁴⁷ Cap. 4,7.

⁴⁸ Cap. 9,2. Per ciò che abbiamo detto finora, cfr. anche i passi dove le cose sono tenebra di fronte a Dio (cap. 4,1) o sono contrarie (cap. 4,2; 4,3; 4,4; cfr. anche 5,4; 9,6; 11,4; 11,5).

⁴⁹ Capp. 2,2; 3,6; 4,3; 4,5; 5; 5, tit; 5,3; 12,1.

⁵⁰ Cap. 5,7.

⁵¹ Cap. 8,2; per l'intelletto cfr. anche cap. 8,6.

⁵² Cap. 9,1.

⁵³ Cap. 9,3.

dalla volontà - anche nel caso che sia perfettamente ordinato al fine e dia gloria a Dio - S. Giovanni della Croce afferma che riesce a perfezionare totalmente l'anima in tutte e tre le potenze spirituali. Invece dice che accade il contrario, quando la volontà intende un bene disordinato o diverso da Dio.

Si comprende allora come mai egli proponga di pagare un prezzo assai alto per unirsi a Dio: la volontà deve infatti "annullarsi", così che in suo luogo ci sia la volontà di Dio⁵⁴, e ogni altro appetito resti semplicemente eliminato⁵⁵.

Tutto questo viene a confermare la centralità della volontà nell'uomo, nell'anima: proprio dalla volontà dipende la perfezione della persona⁵⁶.

Annotiamo, per precisione, un passo dal quale sembra che i beni creati, se ordinati, non sono di per sé fuorvianti la volontà; ma lo sono solo in riferimento al fine che è l'unione con Dio, così che il loro "disprezzo" è il mezzo per giungere a questo fine. In questo senso ci pare vada inteso quel 'distaccandosene (l'anima) come se questi non fossero per lei ed ella per loro'⁵⁷. È il piano soprannaturale che viene qui a insinuarsi come il piano della "incomprensibile" croce e rinuncia. È un concetto non più filosofico, ma totalmente nuovo che Giovanni svilupperà pienamente dopo.

3. La volontà e la persona

Nel primo libro della *Salita* S. Giovanni per indicare tutto l'uomo non usa il termine "persona"⁵⁸, ma quasi sempre il termine "anima" e qualche volta altri termini ("colui, chi, l'uomo"). Volendo delineare il rapporto che esiste tra persona e volontà, noi terremo presenti i sinonimi usati dal Santo.

Come più volte accennato, la volontà è la facoltà che sta in un rapporto tutto particolare con l'anima. S. Giovanni spesso identifica una realtà con l'altra.

Dopotutto l'anima aderisce a qualcosa attraverso la volontà, la quale instaura un rapporto particolare tra l'anima e l'oggetto. È un rapporto affettivo. L'oggetto delle altre facoltà non compromette l'anima quanto la compromette l'oggetto della volontà. Per cui si hanno passi nei quali si dice

⁵⁴ Capp. 11,2; 11,3;

⁵⁵ Capp. 11,3; 12,3; 12,5; 13,2; 13,4.

⁵⁶ Cfr. il sottotitolo e l'argomento.

⁵⁷ Cap. 11,8.

⁵⁸ È presente solo nei capp. prol, 8; prol, 9; 11,4; 11,5; 12,6. Non è questo il luogo, e neppure il nostro autore si premura di farlo, di distinguere o di preoccuparsi se il termine "anima" comprenda esattamente tutto l'uomo o una sua parte, anche se significativa. S. Giovanni della Croce lo usa come sinonimo di "persona", di "uomo", e così lo prendiamo anche noi.

che il consenso della volontà è il consenso dell'anima⁵⁹. La notizia (il sapere dell'intelletto) o l'immagine della memoria non sembrano avere questo caratteristica, dato che lasciano l'anima indifferente: non possiedono quel carattere necessitante, vincolante, che invece possiede per l'anima l'atto della volontà. L'atto della volontà vincola l'anima al "bene" (vero o apparente).

Così il bene voluto prende dimora⁶⁰ nell'anima. Ciò è tanto grande che S. Giovanni propone una esclusiva attenzione al Bene Assoluto, mentre nega ad ogni altro bene la legittimità di occupare l'anima. Infatti, proprio perseguendo "nella sua volontà" il bene, una persona raggiunge la perfezione di sé. Tutte le facoltà, quindi l'intera persona trae giovamento quando l'anima, con la sua volontà, si volge al bene adeguato.

Invece si offusca quando, con la sua volontà, vuole un bene non adeguato. Usando un linguaggio matematico, si direbbe che l'anima è "direttamente proporzionale" solo alla sua volontà.

Considerando il rapporto delle facoltà dell'anima tra di loro, s'è visto che il primo atto della persona, che precede e genera lo stesso atto intellettuale, è l'atto volontario. Ciò è evidente anche in quei passi in cui Giovanni parla di "appetiti involontari" o naturali: infatti l'involontario non modifica, non tocca, l'orientamento dell'anima al fine; ossia l'atto umano (l'atto caratteristico dell'uomo) è proprio l'atto volontario. Le altre facoltà non si muovono, non sanno dar origine da se stesse al loro atto proprio: possono farlo solo per intervento della volontà.

Giovanni dice esplicitamente che la trasformazione dell'anima in Dio⁶¹ accade nell'unione delle due volontà, quando nella volontà umana dimora la volontà di Dio. Si evidenzia qui che l'atto della volontà influisce direttamente sull'anima: questa si trasforma in Dio, raggiungendo il suo fine, attraverso l'unione di volontà.

Tutto questo conferma l'affermazione che, anche senza parlare di pura identificazione tra "anima" e "volontà", questa risulta la facoltà cardine, il cuore dell'attività dell'anima. L'anima, nel momento in cui compie un'azione "personale" e "umana", vuole: compie un atto di volontà.

Anima e volontà si muovono o meno insieme. I moti "naturali", cioè involontari, invece, non disturbano e non influenzano né l'anima né la sua volontà per esempio al momento in cui uno è assorto in preghiera⁶². Sempre

⁵⁹ Consentire con la volontà: capp. 11,2; 11,3. Cfr. anche i passi dove è detto esplicitamente che l'atto della volontà giova o meno all'anima: capp. 8,2; 13,7.

⁶⁰ Abbiamo già citato dei passi in cui è presente il verbo "morar", prendere dimora.

⁶¹ Trasformazione dell'anima in Dio: capp. 2,4; 4,3; 4,4; 4,7; 5,2; 11,2; 11,6.

⁶² Cap. 11,2.

per la stessa ragione: dove c'è volontà, c'è tutta la persona; dove non c'è volontà, non succede nulla di umano e non cresce (né diminuisce) il soprannaturale.

Davvero la volontà è il luogo dove si decide la vita profonda della persona.

P. Pier Santo Zerbini

Messaggi di S. Giovanni della Croce

"Mostrami la tua bellezza!"

Qualcosa dell'infinita bellezza di Dio

L'anima vede con grande chiarezza nelle creature tanta copia di grazie, di bellezza e di virtù di cui sono state dotate da Dio, talché esse le paiono tutte rivestite di ammirabile bellezza e virtù naturale derivate e comunicate dalla infinita bellezza soprannaturale della immagine di Dio. Lo sguardo di Dio riveste di bellezza e di gioia il mondo e tutti i cieli, come *aprendo la sua mano*, secondo David, *ricolma ogni essere vivente di benedizione* (Sal. 144, 16). (C 6,1)

Dall'incarnazione e risurrezione di Cristo la bellezza delle creature

E mentre li guardava/ con il solo suo sguardo/ adorni li lasciò d'ogni bellezza.

... È da osservare che Dio con la sola immagine di suo Figlio guardò tutte le cose... Guardandole, non solo comunicò loro l'essere e le grazie, ma con questa immagine di suo Figlio le lasciò rivestite di bellezza, comunicando loro l'essere soprannaturale. Ciò accadde quando Egli si fece uomo, innalzando questo alla bellezza di Dio e per conseguenza in lui tutte le creature, poiché, facendosi uomo, si unì con la natura di tutte quelle.

E così, in questa glorificazione dell'Incarnazione del Figlio suo e della sua resurrezione secondo la carne, Dio abbellì le creature non solo in parte, ma le lasciò rivestite completamente di bellezza e di dignità. (C 5,4)

"Quaderni Carmelitani", in un premeditato parallelismo con l'intervista-inchiesta condotta presso un Monastero di Suore (vedi articolo seguente) hanno posto al gruppo di studenti Carmelitani di filosofia-teologia di Brescia alcune brevi domande sul tema della evangelizzazione. "Quaderni Carmelitani" volevano conoscere come dei giovani religiosi dell'Ordine sentono il tema e come, all'occorrenza, porterebbero verso l'esperienza cristiana un loro coetaneo non credente. Con quali parole e argomenti darebbero ragione della propria speranza?

Il sondaggio è stato impostato in modo semplice e veloce. Però si invitano i lettori a notare che, a parte le domande molto elementari, i giovani dello Studentato Bresciano (che non appartengono tutti alla provincia Veneta) hanno collaborato con prontezza, seguendo anch'essi il metodo della spontaneità e del "non pensarci su troppo", ma badando piuttosto a dire di primo acchito ciò che provavano. A loro vada un grazie sentito. Si riporta il loro nome con l'anno di corso filosofico-teologico che frequentano.

1. Immagina di incontrare un giovane (amico o anche no) che non ha la fede e ti chiede perché tu invece credi. Come gli risponderesti in termini convincenti e moderni?

- Perché credo? Se sondo la mia vita, mi rendo conto di una cosa che è stata essenziale - e lo è tuttora - alla mia fede: l'amicizia con alcune persone precise (P. Rinaldo, P. Gioe, P. Giuseppe, etc. ...). Questa mia amicizia mi metteva sotto gli occhi ad ogni momento cosa voleva dire essere cristiani (cioè di Cristo). Attraverso questa amicizia ho riscoperto tutto quello che i miei genitori, per primi, mi avevano trasmesso: la loro fede. Ora "credo" perché ho capito che quell'amicizia, che il Signore mi ha fatto vivere, non è altro che il luogo dove Lui mi ha incontrato.

Non so se sono stato convincente e moderno: convincente lo è stato per me quell'Incontro; e moderno penso di sì dato che riguarda la mia vita.
(Roberto, 1°)

- Direi a quel giovane: caro amico, mi sorpendi assai, perché a qualche cosa uno deve pur agganciare la propria esistenza. Ho la sensazione che tu stia aggrappato a realtà inconsistenti, con una fede e tenacia ben più forte della mia, tanto che mi sembra logico porti io delle domande, per vedere come tu ti possa adeguatamente giustificare. Che significato dai alla tua vita, alla sofferenza, alla morte, al mondo, al tuo vivere morale? A me sembra ben più logico credere che non credere. Senza la fede il non-senso è l'estrema conseguenza di tutto. Credere ad un non-senso è ben più assurdo della mia fede, è un lasciarsi vivere per un non voler scegliere. Ci si riempie di tante parcellizzate giustificazioni momentanee. La mia fede non è una concezione di tipo intellettuale, ma un cammino, un'esperienza quotidiana dove tutto di me e delle cose trova una ragione e una sua collocazione. Credo perché la vita mi continua a dimostrare che quello che qualcuno mi ha trasmesso è vero e lo si può sperimentare. Dio si rivela a chi lo ricerca con sincerità, purché sappia guardare il mondo, il prossimo, e se stesso con verità. La mia ricerca di Dio ha trovato la sua piena risposta in Gesù Cristo. Ti consiglio di tentare un'esperienza di ricerca in una seria comunità cristiana.(XY)
- Risponderei semplicemente di credere in Cristo perché Lui mi si è svelato come l'unica Persona che può compiere totalmente ogni mio desiderio, aspirazione, bisogno, "in breve", la mia umanità. La Chiesa è il luogo oggettivo della Sua presenza e dell'incontro con lui. Ovviamente la discussione non assumerebbe i toni di una disquisizione riguardo ai massimi sistemi, ma non sarebbe altro che il racconto di un'esperienza che passa attraverso luoghi e volti ben precisi.
(Alberto, 1°)
- Mi sembra fondamentale prima di tutto aiutarlo a comprendere il non senso della sua mancanza di fede. Questo indurrebbe l'interlocutore a un esame delle domande più profonde che ogni uomo porta in sé. In un secondo tempo posso testimoniargli la mia esperienza di fede (e non chissà quali teorie): cioè che Cristo è Colui che dà senso a tutta la mia vita. Cristo che attraverso la mediazione della Chiesa (sacramenti, vita di comunione, preghiera etc.) risponde alle mie esigenze di verità, felicità, compagnia, in qualsiasi ambito della vita io sia posto.(XY, 3°)
- Cercherei di testimoniare che la fede introduce ad una nuova forma di conoscenza e di vita, in cui nessuna esigenza dell'uomo viene censurata, ma ognuna viene ricondotta alla sua verità. L'incontro con Cristo e la vita della Chiesa rivelano pienamente l'uomo a se stesso, e solo una verifica personale di ciò risulta convincente. Perciò a chi non crede si deve dire prima di tutto: "Vieni e vedi!".
(Davide, 2°)

- Lasciando da parte grandi discorsi sulla fede e rinunciando alle frasi fatte, cercherei di fargli capire che la fede è un incontro. Per me, infatti, è stato fondamentale conoscere delle persone che con la loro vita mi hanno fatto capire che essere cristiani è un qualcosa che pervade l'esistenza e dà un senso a tutto ciò che si fa. Quindi è necessario un'adesione alla fede attraverso un'esperienza che permette di vederne l'estrema "convenienza". (Piero, 1°)
- Risponderei raccontandogli brevemente la mia esperienza. Gli direi come ho incontrato una compagnia di amici che mi hanno colpito per il modo con cui stavano insieme, per la loro umanità nell'accogliermi e per la loro unità. Affascinato da questo, li ho frequentati e sempre più è cresciuto il desiderio di capire e di vivere come loro, lieto e libero, ciò che non ero. Infatti fattore ineliminabile, costitutivo di quella realtà umana era questo: "Noi riconosciamo che Cristo è vivo in mezzo a noi." Se l'esito di questo riconoscimento, seppur da me non subito condiviso, era una tale pienezza di vita e vivacità di esperienza, mi conveniva stare con loro. In tale modo nel tempo quel riconoscimento è accaduto anche per me. (Romano, 1°)
- Io credo perché Dio mi ha fatto dono della fede e per sua misericordia non è accaduto che io la rifiutassi. Questo dono Dio lo ha pronto per tutti quelli che lo desiderano per realizzare la propria vita nella verità. La condizione perché la fede si accenda nel cuore di chi lo cerca è che egli accetti di cambiare totalmente la sua vita. Si crede con la volontà, non con l'intelligenza, anche se il primo passo per credere è un passo operato dalla ragione. La ragione mi dice che la fede è l'unica risposta alle domande fondamentali, che la Parola di Dio - come un seme - si apre in pienezza. Tuttavia questo seme-parola-fede non germoglia se la volontà non si dispone ad amare. (Angelo 6°)
- La fede è sempre qualcosa di difficile da 'spiegare' solo attraverso le parole, poiché non si tratta di un fenomeno che si aggiungerebbe alla personale esistenza in modo estrinseco, ma è ciò che determina e dà significato alla vita di ogni uomo, integralmente. Perciò non farei certamente un'apologia della fede, poiché chi non crede non ha bisogno di definizioni statiche sulla fede. Soprattutto un giovane, poi, ha bisogno di certezze, cioè di veri valori: ha bisogno di dare un significato alla sua esistenza. È su tale terreno che impronterei un dialogo-confronto, affinché tutti questi elementi possano essere esaminati nel loro 'nocciolo' essenziale (ed esistenziale). Quindi integrerei tutto questo con la mia testimonianza personale di fede, con l'esperienza dell'incontro personale con Gesù Cristo che ha cambiato la mia vita. Infine (ed è la realtà principale), parlerei esplicitamente di Gesù Cristo vivo e presente, come di Colui che può veramente dare ragione di tutte le attese, di

tutte le domande che ogni uomo si pone; ma soprattutto come di Colui che “svela pienamente l'uomo a se stesso” e fuori dal quale non può esserci vera felicità. (Santo, 6°)

- Io credo perché Cristo è “qualcuno” per me. È vivo, mi ha invitato all'unione con Lui, ha riempito il mio cuore di gioia e certamente è in grado di riempire il cuore di tutti gli uomini. Vivere con Cristo non significa perdere tempo, bensì guadagnarlo, perché la vita ha senso solo se procede in unità con la Sua. In modo attuale Egli si manifesta e si incarna oggi nella Chiesa. Così il mio credere non è un atto isolato di una persona un po' anormale, ma una vita dovuta a Colui che può unirci tutti. E io sento che, scoperto Lui, posso ben dire: “Non sono io che vivo, ma Cristo che vive in me!”. (Ivan, 2°)
- Credo che una risposta convincente non possa basarsi solamente su parole. La fede è infatti molto più di un discorso puramente culturale o spirituale. La fede è qualcosa che investe la vita e la cambia. Ciò che può suscitare la fede è dunque un incontro esistenziale. Si pensi a tutti gli incontri evangelici: Zaccheo, la Samaritana, i Dodici. È quindi importante mostrare a uno che incontro, come la mia fede non sia qualcosa di marginale alla vita, ma anzi è proprio questa fede che mi fa vivere con un gusto nuovo le cose. E accanto a ciò, proporgli un'amicizia con me e con i miei amici. (Paolo, 4°)
- Ogni discorso che non parte da una reale esperienza umana non ha un fondamento. La fede è dono di Dio, è un'elezione gratuita. Scopo dell'essere cristiano è solo quello missionario: che tutto della vita testimoni Cristo. Questa è l'unica via capace di essere reale: offrire a chi incontro quello che io stesso ho potuto incontrare come contenuto totalizzante. (Alessandro, 4°)
- Presupposto di qualsiasi discorso è che una persona, amico o no, abbia stima di me, della mia vita. Solo così può prendere sul serio che io appartengo a Cristo, che Egli è una persona viva e presente, che risponde ai miei bisogni di felicità e di compimento, prendendo sul serio tutta la mia vita, anche la fatica e il peccato. Questo vuol dire che c'è Uno che vuol bene a me, così come sono, e non astrattamente, ma attraverso un'amicizia concreta che è la Chiesa. (Stefano, 4°).
- Io non credo che ci siano tanti discorsi, più o meno apologetici, possibili. È chiaro: si tratta di rendere ragione della propria fede. E questo lo si può anche fare con un discorso. Ma più importante ancora penso sia il testimoniare come all'interno della esperienza di fede io abbia trovato risposte adeguate alle mie domande di felicità, di verità; in definitiva, alle domande di significato. E questo non può che interessare anche questo mio ipotetico amico. (Antonio, 4°)

- Il problema della fede è che ogni uomo, consapevolmente o inconsapevolmente, crede in qualcosa. L'uomo pone la sua fiducia e speranza in qualcosa che egli suppone compia e realizzi completamente la sua persona. Tuttavia questo compimento è tanto più vero e reale quanto più tiene conto di tutti i fattori che compongono lo spirito umano, non censurando nulla e valorizzando tutto.

Io ho ricevuto fin da piccolo un'educazione cristiana: ma ho preso maggior coscienza di tale educazione nell'incontro con alcune persone che vivevano e testimoniavano la fede cristiana in maniera per me affascinante. La proposta cristiana ha così assunto rilevanza nuova: il mio essere, agire, pensare ha trovato chiarezza e motivazione nuove; le mie domande più profonde hanno trovato risposta non in un'idea astratta, ma in una persona, Gesù Cristo, vissuto duemila anni fa in Palestina, ma presente oggi nella Chiesa, il Risorto. (Marcello, 2°)

- Io credo perché solo Dio, il Mistero che fa tutte le cose ed è Signore della mia vita, può rispondere al desiderio insopprimibile di felicità e di bene che c'è dentro me e dentro ogni uomo. Senza questo Mistero la vita sarebbe un'assurdità. Io credo che questo Dio non è rimasto sulle nuvole ma è entrato nella storia e nella mia vita. Posso affermare questo perché ne ho fatto personale esperienza nella Chiesa. (Adolfo, 5°)

2. *La tradizione dottrinale e concreta (stile di vita) del Carmelo per te è così vera da indurti ad abbracciarla nella consacrazione religiosa. Ad un giovane (del tuo mondo e della tua cultura) come sapresti spiegare questa tua scelta?*

- È più giusto dire che sono stato scelto. In me c'era un tempo solo il desiderio che Cristo fosse tutto nella mia vita. Sono state le circostanze a farmi capire che nel Carmelo questo desiderio poteva concretamente realizzarsi, per due motivi: a) in convento ho trovato la compagnia e le guide necessarie per questo; b) in convento tutta la vita è "regolata" apposta per facilitare e rendere utile a tutta la Chiesa la dedizione a Cristo. (Adolfo, 5°)
- Ad un certo punto della mia vita ho intuito che Cristo avrebbe potuto chiedermi di seguirlo e servirlo in maniera radicale. Avendo incontrato i Padri Carmelitani Scalzi, mi sono confrontato con uno di loro su questa possibilità e, percependola sempre più probabile e adatta per la mia vita, sono entrato in convento per un periodo di verifica. Ciò che mi spinge a consacrarmi al Signore è il desiderio di appartenergli con tutto il mio essere attraverso l'appartenenza ad una comunità che riflette anche nell'organizzazione pratica della vita la Sua centralità e l'urgenza di testimoniare al mondo come Lui solo possa rendere umana la vita dell'uomo. Penso che la vita di un giovane, offerta nella verginità,

nella povertà, nell'obbedienza per amore di Cristo, sia una delle più alte forme di testimonianza della Sua presenza viva, incontrabile e determinante anche per l'uomo contemporaneo. (Alberto, 1°)

- Per spiegare la mia scelta religiosa devo necessariamente rifarmi al momento in cui ho incontrato dei religiosi carmelitani che con il loro modo di essere, di stare con la gente, di parlare, di vivere insieme hanno fatto nascere in me il desiderio di condividere totalmente il loro stile di vita. Una volta entrato in convento, quello che prima avevo solo intuito ha trovato pienamente conferma nel coinvolgimento personale: nella forma di vita casta, povera ed obbediente - umanamente inspiegabile - e nella compagnia dei fratelli. Ho trovato ciò che corrisponde pienamente alla mia umanità e all'umanità di ogni uomo: in Gesù Cristo. (Marcello, 2°)
- È nella storia e attraverso gli incontri che in essa si fanno che Dio si fa compagnia agli uomini. Incontrando dei Carmelitani io mi sono "sentito chiamato" a questa vita. Con ciò intendo dire che non è stata una vera e propria "scelta" (avrebbe voluto dire che di fronte a varie proposte io ne seguissi una), bensì che è accaduto che tra tutti i rapporti che ho instaurato, con alcune persone mi sono trovato più in sintonia, e con quelle ho ... rischiato di più, andando fino in fondo. Il problema di un cristiano è di vivere con intensità e verità le occasioni che sono date nel quotidiano, senza aver paura di seguire chi nella fede ci è maestro. (Antonio, 4°)
- Per dovere di precisione dovrei innanzitutto ammettere che, prima di incontrare alcuni Carmelitani, non conoscevo l'esistenza dei Santi Fondatori e sapevo vagamente che c'era un Ordine Carmelitano. Ciò che mi ha colpito incontrando quelle persone è stato il fatto che erano profondamente umane, come volevo essere io, e parlavano di Cristo come di una Persona reale che avevano incontrato, come volevo poterlo incontrare io; e che erano così perché appartenevano a quell'Ordine e li amavano Cristo. Poi è venuta la scoperta della profonda ricchezza della nostra tradizione e l'affetto per i nostri Santi. (Stefano, 4°)
- Punto di partenza è il desiderio di felicità, di pienezza che sta nel cuore di ogni uomo. Cristo è questo nostro destino. Lui ci raggiunge attraverso la Chiesa, in un modo molto concreto per la mediazione di un incontro carismatico, cioè attraverso persone che vivono la propria appartenenza al Signore in una modalità ben precisa. Dallo stupore per la possibilità di vivere questo ideale dentro una dimensione personale e comunitaria nasce la disponibilità a Dio perché mostri qual'è la sua volontà sulla nostra vita. La vocazione è un dono che ci raggiunge dentro questa storia normale. L'amore di Cristo, l'abbandono al suo

Disegno, con l'aiuto di un'autorità, la pazienza e la letizia del cuore, sono quel fatto forte per cui Cristo è entrato nella mia vita e ha cominciato a rinnovarla. (Alessandro, 4°)

- Certamente, oggi, lo stile di vita del Carmelo è così vero che ho chiesto di averlo come "habitus". Ma cosa lo ha reso tale per me? Soprattutto il contatto con i frati: persone che vivevano quello stesso stile di vita che oggi io ho abbracciato. Non è stato qualcosa di improvviso, fulmineo. All'inizio ciò che mi ha colpito sono state la loro attenzione alle persone, l'umanità così diversa da quella degli altri, la felicità che avevano e trasmettevano. Solo la familiarità con loro mi ha fatto comprendere da dove derivasse tutto ciò. Così, molto lentamente, ho cominciato a desiderare e chiedere che quella vita diventasse anche mia. (Paolo, 4°)
- Spiegherei la mia scelta del Carmelo nei termini di missione. Sono entrato al Carmelo per essere missionario al modo carmelitano. Il seme del Vangelo non fruttifica se il terreno dei cuori non è buono. Solo Dio cambia il cuore in tal senso; ma Egli per quest'opera chiede a qualcuno di offrire la vita quotidiana per mezzo della preghiera contemplativa, dell'obbedienza totale, del sacrificio. La scienza della Croce è scienza missionaria ed è quella che Gesù insegna, dandone per primo l'esempio. Egli ha donato alla Chiesa S. Teresa di Gesù B. che, per mezzo dell'offerta di sé all'Amore, ha indicato a tutti la via, la piccola via che conduce ad una reale fecondità missionaria. In questo senso trovo che la via "carmelitana" alla missione sia la base per ogni specifica vocazione missionaria. (Angelo, 6°)
- La dedizione radicale della propria vita a Cristo è una vocazione a cui io mi sono sentito chiamato e che ho iniziato a verificare con i Padri Carmelitani Scalzi. Una volta entrato, giorno dopo giorno ho fatto l'esperienza di una letizia e una serenità che fuori mi erano sconosciute: segno che quella era la vita per cui ero fatto. La ragione oggettiva per cui consacrarmi al Carmelo è la testimonianza data a tutti gli uomini che è talmente vero che Cristo è risorto ed è vivo, che è possibile, ragionevole e desiderabile lasciare tutto e seguirlo, perché Cristo basta a realizzare la mia umanità. Mentre nel mondo l'uomo ha perso la bussola e non sa più il senso e il valore dell'esistenza, la consacrazione è il segno che proprio Cristo, che stanno crocifiggendo fuori delle mura della città, è il centro del cuore dell'uomo. (Romano, 1°)
- Innanzitutto occorre porsi con estrema serietà di fronte alla vita: questo è il primo passo. In secondo luogo il mio incontro con persone che già vivevano l'esperienza carmelitana e il mio desiderio di vivere come loro hanno chiarito la mia vocazione. È la vita di Cristo che continua nella Chiesa e che ci tocca attraverso la compagnia di coloro che sono stati già chiamati. Se non accadesse questo, la scelta di entrare in convento

sarebbe irrazionale, un salto nel buio privo di fondamento. Soltanto la presenza visibile di Cristo consente di abbandonarsi totalmente a Lui, di sentirsi pienamente accolti anche con tutti i nostri limiti, che potrebbero umanamente essere delle obiezioni insormontabili. (Piero, 1°)

- Da sempre ero attratto dalla vita religiosa consacrata. Questo desiderio fu adempiuto il 1° settembre 1987 con la mia entrata nel Postulandato fra i Carmelitani Scalzi. Le ragioni di questa mia scelta si riassumono nel fatto di aver abbracciato il Carmelo incontrando persone religiose che incarnavano il carisma carmelitano. Il Carmelo con il modo di vivere - vita di preghiera e di amore fraterno - favorisce fortemente l'unità con Cristo, unico nostro bene. Da quel momento in poi, ho sempre guardato avanti, senza mai voltare lo sguardo. Anche se i problemi non mi sono mai mancati, non mi sono mai pentito della mia decisione, perché una cosa ho imparato da quando sono frate: che Dio è fedele, e non lascia per un solo momento coloro che hanno lasciato tutto per Lui. (Juan, 2°)
- Penso che la Tradizione Carmelitana, cioè quel Dono grande che Dio ha voluto per sé nella Chiesa, sia come una "punta di diamante" nel cuore stesso della Chiesa. Infatti racchiude in sé (nel "particolare") quelle espressioni e realtà più profonde del Mistero Cristiano, espresse e vissute esperienzialmente, che abbracciano la totalità del Mistero stesso. Mi riferisco a realtà come la preghiera contemplativa, il significato della Croce, il Mistero della Trinità, una ascesi interamente motivata e mossa da un senso profondo del rapporto "amicale" con l'Umanità-Divinità di Gesù Cristo ecc. Tutto questo, tuttavia, non è un corpo dottrinale statico, ma è prima di tutto un'esperienza viva, vissuta da uomini concreti, i nostri santi soprattutto, che non solo ne hanno fatto esperienza personale, ma ci hanno consegnato tutto ciò come Tradizione ricca e sempre attuale. La mia scelta affonda le sue motivazioni proprio in questa ricchezza, in questo modo "particolare" di amare e seguire Cristo e la sua Chiesa. (Santo, 6°)
- Attraverso il paragone con l'esperienza dell'amore umano e il sacramento del matrimonio vorrei spiegare che ogni vocazione nasce da un incontro personale. Per me l'incontro con alcuni frati carmelitani è stato a tal punto "avvincente" (in senso etimologico) da farmi dapprima balenare l'ipotesi vocazionale e da permettermi poi di vincere ogni naturale resistenza. La Grazia di Dio mi ha svelato la strada su cui Egli mi chiamava attraverso i volti di persone precise, attraverso il loro carisma, il loro modo tipico di vivere l'esperienza cristiana. (Davide, 2°)
- La scelta fondamentale è seguire Cristo. La strada del Carmelo è quella che di fatto ho incontrato attraverso eventi e persone. Lo stile di vita religioso, insieme a quello della tradizione carmelitana, fin dalle prime esperienze mi ha fatto comprendere che questa strada porta a un rap-

porto privilegiato con Cristo. La Regola, i voti, la pedagogia dei nostri Santi, la vita di comunione, la preghiera, gli insegnamenti sono tutti elementi che custodiscono e danno pienezza alla mia vita e rispondono a quella domanda di definitività che, come in ogni altro uomo, c'è in me.
(XY, 3°)

- Nella fede in Cristo così come mi è stata comunicata dalla Chiesa cattolica, ho trovato adeguate risposte per la mia vita. Se Gesù Cristo è il senso di ogni esistenza, non mi sono fatto particolari problemi quando mi è parso che Dio mi chiamava su una vita di maggior coerenza cristiana. La vita religiosa mi dà un'oggettiva sicurezza di seguire Cristo, sia per la modalità di vivere, sia per gli ideali che persegue. È il mio modo di dire un sì definitivo senza incorrere, per quanto mi è umanamente possibile, nelle numerose titubanze che la mia debolezza comporta. L'approvazione che la Chiesa dà a questa mia scelta è la certezza che Cristo ha accolto questo modo di seguirlo. Seguire il Cristo nel Carmelo, cioè in una forma specifica di discepolato, è vivere quello stesso rapporto di comunionalità che Cristo aveva con il Padre nello Spirito Santo. In parole più semplici, è il vivere qualsiasi gesto della propria esistenza, dalla preghiera al mangiare, così come quando un ragazzo è innamorato della propria ragazza. Con la fede vediamo che ogni avvenimento è un momento in cui l'infinito amore di Dio ci tocca; e questo aumenta la nostra preghiera e il nostro cuore. È un faticoso cammino, ma anche un'esaltante scoperta. (XY)
- La tradizione dottrinale e concreta del Carmelo era così "vera" per me che l'ho abbracciata. Aveva nome e cognome e volti precisi (sono sempre loro!); persone che mi sembravano aver trovato la risposta alla domanda di felicità e senso della loro vita: la stessa domanda che mi portavo dentro io. Mi sono fidato di loro e gli sono andato dietro... e sono finito in convento. Ora mi trovo immerso in una storia che pian piano diventa mia. Una storia fatta di una Comunità di persone con cui vivo, di una Tradizione carmelitana che mi custodisce e di Santi che mi guidano. Soprattutto qui imparo ad amare e servire Cristo con la mia vita. Perché è a questo che mira tutta la realtà che mi circonda. Anche ora che sono in convento cerco di andare sempre dietro alle persone che il Signore mi pone davanti. È da queste che imparo cosa vuol dire essere uomo-cristiano-carmelitano. (Roberto, 1°)

3. *Certamente hai colto qualche elemento preferenziale nella dottrina e nella vita del Carmelo. Da quale santo o santa? E quale è questo elemento?*

- Ciò che mi ha "affascinato" maggiormente nei nostri Santi (leggendo S. Teresa, S. Giovanni, S. Teresina, B. Teresa Benedetta, cui, per ora, mi sono accostato) è la Grazia data loro dell'esperienza della presenza di

Cristo in loro: esperienza vissuta e raccontata. Mi rendo conto che non è un elemento preferenziale in senso stretto, ma è ciò che colgo più immediatamente dalla lettura dei nostri Santi. È stato vivendo in convento che ho avuto modo di incontrare la "Tradizione carmelitana", già fondata e arricchita dai nostri Santi e oggi concretizzata dai frati che ho intorno. Questa esperienza ha cambiato la mia vita e mi ha fatto capire gli scritti dei Santi carmelitani come il racconto di un loro stare in compagnia di Cristo e dello stare di Cristo con loro. (Roberto, 1°)

- Nel carisma carmelitano mi affascina la percezione del rapporto con Dio come amore sponsale, unica cosa veramente necessaria, personissima, di grande concretezza e intensità. Vedo questo soprattutto in S. Giovanni della Croce e in S. Teresa d'Avila. (Adolfo, 5°)
- Questo punto ha un particolare legame con quello sopra. Il Carmelo va al cuore del Mistero della fede, cioè porta all'intimità della comunione trinitaria. Questo mi sembra il punto in comune della spiritualità e degli insegnamenti dei nostri Santi. Ne consegue una comunione radicale e privilegiata con Cristo, attraverso il mistero di Maria. Tutto ciò favorisce una fruttuosa vita di fede e di comunione tra noi frati e con ogni persona che incontriamo. Mi sembra importante anche il fatto che il Carmelo, pur caratterizzato da un particolare carisma, sa far emergere tutta la varietà dei carismi. Se devo sottolineare la figura di un nostro Santo sceglierei S. Teresa di Lisieux, per la sua radicalità di vita, nel senso che ha testimoniato la sua fede vivendo la comunione con la SS. Trinità, in ogni gesto e circostanza della propria vita. (XY, 3°)
- I santi Carmelitani, appunto perché tali, hanno una caratteristica che li accomuna. L'elemento comune nei santi che maggiormente conosco, (S. Giovanni della Croce, S. Teresa di Gesù, S. Teresa di Gesù Bambino, B. Elisabetta della SS. Trinità), pur vissuto con modalità proprie, è il loro rapporto profondo con Dio nel mistero dell'amore trinitario. Alla scoperta del troppo grande amore di Dio per l'anima corrisponde una radicalità di risposta d'amore in tutte le circostanze della vita. (XY)
- La vita e la dottrina della Santa Madre Teresa mi hanno sempre affascinato particolarmente, soprattutto per la centralità attribuita alla Santa Umanità di Cristo, per la vita di orazione, la vita comunitaria, nella vita della Chiesa. Accanto ad essa, il senso religioso di S. Giovanni della Croce: il cammino dell'uomo verso Dio (preceduto dal cammino di Dio verso l'uomo), l'educazione degli appetiti, l'uso della ragione umana. (Davide, 2°)
- S. Teresa di Gesù. Mi ha molto colpito il suo attaccamento alla Chiesa che nasce dal rendersi conto della presenza reale del Signore fra di noi. È un aspetto che mi ha fatto capire ancora di più il senso della mia consacrazione religiosa. (Piero, 1°)

- Premetto che sono postulante per cui la conoscenza dei nostri Santi è limitata. Una frase della B. Elisabetta della Trinità mi ha colpito: "Ecco tutta la vita del Carmelo: vivere in Lui." È questa familiarità con Dio, questa comunione con Cristo che spazza via l'estraneità a se stessi e alle cose e fa scorgere in ogni particolare l'Amato: così tutto conduce a Lui e ogni gesto, ogni azione sono riempiti della presenza di Dio.
(Romano, 1°)
- S. Giovanni della Croce è il Santo che più incide nella mia vita religiosa, anche se non è stato lui a spingermi al Carmelo. La sua dottrina sull'unione dell'anima con Dio, desiderato come unico, cercato nella fede, mi appare il cuore di ogni vocazione non solo religiosa, ma cristiana. Credo che nessun cristiano che voglia abbandonarsi alla volontà di Dio circa la propria vita possa fare questo senza passare per la via del "todo y nada" di S. Giovanni.
(Angelo, 6°)
- Ho sempre amato, in modo particolare, la figura della B. Elisabetta della Trinità per l'esperienza forte di Cristo e della SS. Trinità vissuta da lei. L'elemento più caratteristico che mi attrae, poi, della sua spiritualità, è quell'interiorità della sua vita, cioè quel suo modo di vivere il Mistero in maniera così profonda e certa, per cui la 'banalità' non trova più posto nella sua vita; quel Mistero, soprattutto, verso cui ella si sente riconoscente in quanto si percepisce come "preda" di un "troppo grande amore".
(Santo, 6°)
- La peculiarità che ho colto nella vita e dottrina del Carmelo è la capacità di richiamare continuamente all'essenziale, all'oltre-il-presente in ogni cosa. È l'essere richiamati incessantemente al cuore della esperienza cristiana. Tale cuore è la visione gloriosa di Dio attraverso la compagnia di Cristo oggi: la Chiesa. La figura che più mi ha impressionato in questo è S. Teresa d'Avila per la sua tenacia e franchezza e per il fascino che suscita nel comunicare la sua esperienza.
(Antonio, 4°)
- La "conversione" della nostra Santa Madre Teresa è un elemento che all'interno della ricca tradizione dei nostri santi carmelitani mi ha sempre particolarmente colpito e commosso. Il problema della vocazione è sostanzialmente un problema affettivo: sentirsi abbracciare totalmente dall'amore di Dio in modo che tutto possa essere compreso e visto sotto una luce nuova. S. Teresa trova la soluzione alla sua profonda crisi spirituale nell'Umanità di Cristo. La presenza e la vita di Gesù nella memoria della sua vita terrena, nella compagnia dei fratelli, nella regola, etc., ecco il punto in cui l'amore di Dio assume un volto concreto e diviene realtà incontrabile.
(Marcello, 2°)
- Gli aspetti del Carmelo che esercitano maggiore attrattiva sulla mia vita sono la coscienza della "compresenza" di Cristo ad ogni istante della nostra vita e la familiarità che si vive con tale presenza. Fin dai primi

incontri con i frati ho percepito la bellezza di una vita vissuta in una comunità in cui tutti, pur con diverse occupazioni, molteplici interessi, varie responsabilità, riconoscono un unico centro che è causa e scopo del loro esistere ed agire: Cristo. Anche le più piccole cose compiute per amore di Dio, diventano per l'uomo l'esperienza più grande della vita, che è quella della totale appartenenza a Dio, della piena immersione in lui, anche se per questo bisogna passare attraverso la croce e la notte oscura. Così tutto viene inondato e riscaldato da quell'Amore di cui i nostri santi hanno compiuta così fortemente l'esperienza. (Alberto, 1°)

- La figura carmelitana che mi colpisce di più è la B. Elisabetta della Trinità. Potrei dire che essa ha riempito il mio noviziato. Il primo libro che lessi fu la sua vita, mentre negli ultimi mesi dello stesso noviziato, ho scoperto la sua dottrina, sull'inabitazione di Dio nell'anima di ciascun credente. Questa dottrina mi spinse ad emettere i primi voti semplici. Ho affidato i miei voti nelle sue mani, essendo sicuro del suo aiuto nella mia vita. (Juan, 2°)
- Forse la cosa che mi colpisce di più è la "vocazione all'amore" di S. Teresa del Bambino Gesù. È la sintesi più bella di come dev'essere la vita cristiana: un amore al Signore presente nella vita fin nelle più "piccole cose" e, viceversa, la ricapitolazione di ogni cosa in Cristo, Verità ultima di tutto. E la testimonianza più incredibile di quanto questo sia vero, viene dalla stessa piccola Teresa che, anche se "rinchiusa" entro le quattro mura di un convento, è stata proclamata patrona delle missioni! (Paolo, 4°)
- S. Teresina e la sua "piccola via": questa strada che ha percorso, dove ciò che conta è solo il totale abbandono alla volontà di Dio così come si è; e la possibilità di incontrare Cristo in tutti i minimi particolari della vita. (Alessandro, 4°)
- S. Teresa di Gesù Bambino indica la Piccola via, per cui tutta la vita della Chiesa è convogliata sulle piccole cose che accadono ogni giorno e in esse passa la grazia di Cristo che salva. Mi colpisce che ogni istante della mia vita è elemento del mio rapporto con Dio e fa parte del Suo disegno di salvezza. (Stefano, 4°)

4. Come spero di utilizzare apostolicamente la tua consacrazione religiosa e il tuo sacerdozio nel mondo della tua nazione e della tua cultura? Su cosa punteresti maggiormente?

- Rispondendo a questa domanda non è possibile prescindere da quanto il Santo Padre sta continuamente affermando a proposito di questi ultimi tempi: siamo in un'epoca di piena scristianizzazione, "la missione di Cristo redentore è ancora agli inizi" dopo duemila anni di cristianesimo. Noi religiosi siamo impegnati e chiamati in prima linea

ad aderire a quest'opera di nuova evangelizzazione che il Papa sollecita. Con la nostra consacrazione verginale testimoniamo al mondo che Cristo è vivo e presente e può realizzare totalmente l'uomo. Inoltre, forti della spiritualità dell'Ordine - la compagnia dei fratelli, lo stile di vita,.. - comunichiamo con maggior vigore, in parole e opere, Colui che solo può rispondere all'enigma umano dandogli soluzione. Per questo motivo non esistono ambiti particolari e istituzioni specifiche in cui impegnarsi maggiormente in un lavoro missionario. Tutto deve essere innervato dalla presenza di un'umanità nuova, nella risposta ai bisogni che di volta in volta emergono. (Marcello, 2°)

- Come è Dio a dare la vocazione, così deve essere Lui il contenuto totale della mia vita di futuro sacerdote-religioso. Nella situazione attuale non posso non partire dall'invito del Papa ad una nuova evangelizzazione. La storia dimostra che la presenza di "vergini per Cristo" è sempre stata il centro di una nuova vita cristiana. Ciò che mi è stato donato nel periodo di formazione religiosa carmelitana (l'amore a Cristo e alla sua Chiesa, la comunione fraterna e l'apertura al bisogno di tutta la Chiesa) saranno il contenuto del mio ministero, operando per la formazione di nuove comunità cristiane, specialmente partendo dall'educazione dei giovani. (Alessandro, 4°)
- La consacrazione religiosa è il mio modo di vivere l'universale vocazione alla santità, ma contiene in sé quel di più di segno, per cui sono nella Chiesa richiamo dell'amore geloso di Dio. Chiedo umilmente a Dio di poter essere nella sua Santa Chiesa uno di questi segni, in qualunque modo l'obbedienza lo vorrà. (Antonio, 4°)
- Spero di vivere la mia consacrazione religiosa e il mio sacerdozio col solo scopo di annunciare e testimoniare Cristo al mondo, là dove i miei superiori riterranno più utile la mia presenza. Spero solo di saper sempre compiere la volontà del Signore, qualsiasi cosa mi chieda e di riuscire di richiamo a Dio per chi incontrerò, comunicando qualcosa di Colui per il quale vivo. (Alberto, 1°)
- Se oggi Cristo è considerato un'idea o una cosa privata, desidero testimoniare con la mia vita verginale che Cristo è vivo e fa vivere, che Cristo basta all'uomo. Insomma la prima urgenza pastorale è che Cristo sia percepibile in me: nella parola, nella capacità di incontrare, nell'amicizia, anche nel modo di camminare - direbbe S. Ambrogio - e soprattutto nel ministero. Io credo che l'apostolato non può partire da strutture precostituite, ma da quanto detto sopra; poi le modalità nascono dal confronto con la realtà e dall'obbedienza. (Stefano, 4°)
- Ciò che desidero è fare che la mia storia possa diventare la storia di molte altre persone. Concretamente andare incontro alla gente, in qualsiasi luogo l'obbedienza mi chiami, testimoniando che Cristo è una

Persona viva che rende me (e chiunque lo incontri e lo accolga) persona più umana, più tranquilla, più certa, più colma di speranza: l'esperienza del centuplo. Come può accadere? Non ho dei progetti specifici. Ma la mia storia personale e la storia della Chiesa e quella carmelitana in particolare mi hanno insegnato una via: quasi ricreare il piccolo collegio apostolico di Cristo, in cui vivere la reale e certa compagnia di Cristo. (Paolo, 4°)

- Non conosco il modo concreto in cui Dio mi farà esercitare la missione di Sacerdote Carmelitano. Ogni sua scelta è quella che desidero e spero. Se mi sarà data la possibilità di apostolato a tu per tu con le persone punterò sulla testimonianza della carità ("dove non c'è amore, metti amore e troverai amore"), cercando in essa di trasmettere i contenuti della dottrina di S. Giovanni secondo la via di S. Teresa di G.B.; in particolare, desidererei poi far amare quanto più possibile la Madonna. (Angelo, 6°)
- Secondo me il vero apostolato ha due volti: quello nella comunità; e quello dalla comunità. Come dice un proverbio inglese: "Charity begins at home" (la carità comincia da casa"). È per questo che considero come primo campo di apostolato quello nella mia comunità. Questo tipo di apostolato si incarna concretamente vivendo in modo pieno e con ogni dedizione la vita comunitaria (la preghiera - forza di tutto il resto -, i rapporti, e i vari altri momenti comuni, che ci aiutano a vivere da veri fratelli). Questo deve aiutare il soggetto a diventare Oggetto di un altro Soggetto, non per perdere la propria soggettività, ma per una soggettività maggiore. Da qui poi, secondo me (ed è quello che spero di fare, Dio volendo), deve partire l'apostolato concreto con la gente. L'apostolato in queste fasi non è un'azione soggettiva, ma solo comunitaria. Spero che, in comunione con i fratelli e sotto la direzione di chi ha l'ufficio di distribuire i compiti di ciascuno, servirò la Chiesa in ciò che essa mi chiede. Questo può essere servizio in una nostra chiesa, parrocchia o no, un lavoro vocazionale o in missione. Per me ciò che conta non è ciò che sarò, ma ciò che mi chiederanno di fare, essendo sicuro dell'aiuto di Dio, in qualsiasi opera che svolgerò. (Juan, 2°)
- Sinteticamente, per attuare un apostolato concreto ed efficace, mi riproporrei due realtà specifiche all'interno delle quali ruoterebbe e troverebbe significato tutto il resto: la preghiera e l'evangelizzazione. La preghiera: perché penso che sia una realtà troppo dimenticata dalla nostra società e dagli stessi credenti (vittime di un attivismo sfrenato, arrivati ormai all'inflazione delle parole ecc...). L'uomo ha smarrito la sua dimensione creaturale, e di conseguenza ha dimenticato come relazionarsi a Dio: ha dimenticato che tutto nella sua vita dipende da Dio e che quindi deve chiedere "incessantemente". La preghiera è un

vero primo passo per un cammino di fede personale e comunitario (= ecclesiale). Poi l'evangelizzazione che è strettamente legata e scaturisce dalla preghiera. Se la preghiera è incontrare la persona di Gesù Cristo, l'evangelizzazione è il fare propria e il portare la sua "buona novella". Oggi ci troviamo sempre più di fronte ad una società 'secolarizzata', che ha accantonato il discorso religioso o rifiutandolo oppure dandolo per 'scontato'. Il nocciolo fondamentale del nostro apostolato (come consacrati e come sacerdoti) è far re-incontrare Gesù Cristo alla cultura della nostra società, il ri-proporlo in modo vivo e concreto. Penso che nessuna attività, pur se buona, nessun impegno, nessuna 'parola nuova', troverebbero significato e renderebbero veramente efficace il mio apostolato, se non avessero come centro Cristo.

(Santo, 6°)

- Per rispondere all'urgenza missionaria della Chiesa in modo adeguato alle esigenze del nostro tempo è necessario educare e rieducare la gente alla fede, a partire dai fondamenti antropologici. Tutto il mio impegno, le mie energie, la mia intelligenza le riverserei nel vivere con verità la mia appartenenza a Cristo nella comunità in cui sono, in modo che essa diventi occasione di incontro con la vita di Cristo e luogo educativo in cui viene annunciata la salvezza e testimoniata la verità della Sua Vita per l'uomo. (Romano, 1°)
- Mi rendo conto che la Chiesa ha bisogno di testimoni che con la loro vita dedicata a Cristo facciano percepire la verità cristiana. Personalmente, riferendomi a ciò che il Papa ha detto, punterei sulla nuova evangelizzazione. Ci si accorge sempre più che i fedeli hanno bisogno di ricapire e di ripossedere il senso pieno di ciò che invece sembra ormai svuotato dall'interno (un esempio lampante è la partecipazione ai sacramenti). Una nuova evangelizzazione che abbia come ambito immediato l'educazione giovanile. È questo un aspetto che mi viene subito in mente quando penso al mio futuro sacerdozio. (Piero, 1°)
- Mi interessa in particolare poter lavorare nel mondo giovanile, con la consapevolezza che la scristianizzazione dei paesi di tradizione cattolica esige, in Italia come ovunque, una nuova "implantatio evangelica". (Davide, 2°)
- Partire dall'insegnamento del Papa: evangelizzare di nuovo e portare Cristo all'uomo. Ambiti e aspetti da curare: catechesi a ogni livello di età, educazione alla vita di comunione (a partire dalla comunità conventuale), educazione alla preghiera personale e comunitaria e alla fedeltà ad essa. Tutto questo dovrà incarnarsi in opere soprattutto caritative e culturali. (XY)
- Non mi sembra che al Carmelitano sia preclusa nessuna attività apostolica in quanto il Carisma dell'Ordine non si fonda su un

particolare tipo di attività apostolica, ma su uno stile di vita. Una volta che questo stile di vita è garantito dall'impegno di ogni singola persona e da appropriata struttura, si tratterà di comunicare a chi avviciniamo la nostra stessa esperienza in qualunque situazione ci troviamo ad operare. (XY)

- Spero di poter dare tutto quello che posso nel campo dell'educazione. Mi pare il campo più decisivo al giorno d'oggi. Punterei su un'educazione alla fede in tutti i suoi aspetti e vissuta negli ambienti quotidiani. (Adolfo, 4°)
- L'unica speranza che ho è di sapere utilizzare la mia consacrazione religiosa e il mio sacerdozio futuro come Dio e i Superiori vorranno. Forse posso immaginare su cosa punterei. Qualunque cosa mi venga chiesta, fin da ora, non avrà altro senso che testimoniare Cristo: vita apostolica, via comunitaria, preghiera, lavoro, studio, tutto mi è chiesto ora e sarà chiesto poi di compierlo "per Cristo, con Cristo, in Cristo". Mi rendo conto che questo può suonare come "retorica religiosa"; ma sono convinto che è l'unica cosa che valga la pena fare. Persone, modi, luoghi, tempi e tutte le circostanze in cui mi troverò non saranno altro che l'ambito in cui il Signore mi chiamerà a compiere la Sua volontà. Del resto anche il risultato di ogni nostra opera non è forse nelle mani di Dio? (Roberto, 1°).

Studentato Carmelitano di Brescia

Cinque domande a un Monastero Carmelitano di Roma. Tredici su venti monache che rispondono. Sono Sorelle che provengono da varie parti non solo d'Italia, ma del mondo. Hanno un'età molto varia (dai 24 a 70 anni). Spesso firmano le loro brevi, perfino schematiche risposte, indicando anche l'"età religiosa", cioè gli anni da che sono Monache claustrali nel Carmelo (qualcuna ha fatto anche esperienze di consacrazione in altro istituto). L'intenzione di "Q.C." nell'interpellarle era di prendere un luogo teresiano ordinario (sebbene con qualche tocco di singolarità per composizione e origine culturale) e coinvolgerlo su un tema attuale, saggiandone la sensibilità e ascoltando il suo modo di reagire. Grazie a tutte queste Sorelle che hanno collaborato e alle altre che, per età o impegni, non ci sono riuscite ma hanno evidentemente partecipato, in una discussione comune previa, a mettere in clima le coraggiose che poi hanno impugnato la penna.

1. Scegliendo l'esperienza claustrale carmelitana, che segno di evangelizzazione ti pare di aver posto?

- Mi pare di aver posto un segno concreto di fede e un gesto di testimonianza nell'esistenza di Dio creatore e autore della mia vita e anche della mia libertà in virtù della quale posso liberamente e volontariamente consacrarla a Lui, nell'intento anche di ottenere, proprio per la vita di comunione con Lui, la luce della Fede per tutti i fratelli.
- Ritengo più vero partire da un'altra prospettiva. Qualcuno mi ha scelta e posta dentro l'esperienza claustrale carmelitana. La risposta ad un'iniziativa presa da Cristo, che mi ha chiamata a seguirlo, è ciò che diventa gesto di evangelizzazione.
La vita claustrale è un segno particolarmente evidente della propria

totale consegna al Signore Gesù, cuore del proprio cuore e cuore del mondo. In questa consegna il germe di evangelizzazione, che poi si sviluppa in particolare nella vita carmelitana (in quel rapporto di amicizia con Cristo che è l'orazione), noi claustrali abbracciamo ogni creatura pregando che Egli diventi "tutto in tutti". (Marta, 3 a.)

- Quali segni ho posto non lo so. So che ho posto molti perché. "Dalla gioia vi riconosceranno". Se sono gioia, sono io stessa un segno. Essere gioia è essere innamorate, è essere libere. Vuol dire irradiare una pace ed una serenità che non si alterano neppure quando con Lui portiamo la nostra Croce. La gioia è segno di una speranza che non ha le radici in nessuna creatura, ma solo in Colui che basta a riempire il nostro Cuore. E se è vero che la gioia non è un gesto, è, credo, una testimonianza. (Stefania, 10 a.)
- Mi si permetta una precisazione. Invece di "scegliendo..." direi rispondendo alla chiamata di Dio; e invece di "esperienza" parlerei di "vita". Siccome questo mio passo di farmi claustrale era quasi impreveduto (nessuno ci pensava proprio), ha fatto vedere, mi sembra, come i pensieri e le vie di Dio non sono i nostri pensieri e le nostre vie (cfr. Is 4). (Valentina, 2 a.)
- Premetto che abbracciando la "vita" (che è più di un'"esperienza") claustrale carmelitana non mi proponevo di porre alcun gesto di testimonianza, ma solo di rispondere con tutto l'essere a Cristo. Anche ora, il fatto di dare testimonianza non rientra nelle mie principali preoccupazioni. Almeno nel senso di testimonianza "esteriore", visibile, intelligibile. La testimonianza in cui credo, come claustrale, è quella, diciamo, "mistica", o piuttosto misteriosa; quella che agisce nel cuore dell'uomo attraverso Dio. E per me questo si realizza con una vita estremamente semplice e infinitamente profonda: di costante apertura-ricettività e adesione a Cristo, nella concreta fraternità e carità comunitaria, nella fedeltà a tutti gli aspetti del nostro carisma. Se sono quella che debbo essere, negli occasionali incontri con chi mi visita o con i miei stessi familiari o amici, qualcosa saprò "dire" (testimoniare) per chi ha orecchie da intendere (chi mi visita è quasi sempre in atteggiamento di ascolto). Ma per molti che non conosco, la mia vita può voler dir niente, o dire follia, o alienazione. Oppure dire che Dio è vivo, è una Persona e non un'idea; e l'uomo non è solo. (Rosanna, 8 a.)
- Penso che l'esperienza claustrale carmelitana rappresenti per l'uomo d'oggi un forte richiamo all'Assoluto, a Dio, all'essenziale, alla vera Vita. Questo è l'aspetto più appariscente. Ma poi rimanda ad una realtà più profonda: la potenza fecondatrice e trasformatrice dell'esperienza contemplativa, esperienza che partecipa un po' del mistero della presenza di Dio nella storia. È questo secondo aspetto che ha influito maggiormente sulla mia scelta vocazionale: il segno nasce dalla verità

che viviamo; desidero "lavorare" nascosta con Cristo in Dio, evangelizzando dal di dentro. È la dinamica dell'amore, il cuore della Chiesa, come diceva Teresa di G.B. (Emmanuela, 5 a.)

- Il segno è quello di una vita di preghiera senza confini, in una dimensione di fede spoglia, basata su un rapporto di amore per Cristo e per la Chiesa: un amore che va oltre i limiti di tempo e di spazio; una fede che si irrobustisce nel deserto. (Adriana, 13 a.)
- Non ho scelto, ma sono stata scelta, non per una esperienza claustrale, ma per una vita contemplativa. Sono stata posta come un segno della trascendenza e della misericordia di Dio in mezzo al suo popolo per far giungere a tutti la Parola che Dio pronuncia in un eterno silenzio. (M. Carmela, 43 a.)
- Con il mio ingresso al Carmelo, il segno di evangelizzazione che mi pare di aver posto è questo: aver creduto all'amore che Dio ha per me, perché mi ha scelta fra tante persone ad essere strumento del suo amore. Le persone che hanno condiviso la mia scelta claustrale carmelitana si sono più unite a Dio e contano su di me per loro stesse e per quanti incontrano sul loro cammino. (Mirella, 4 a.)
- Mi pare di aver posto un ordine nelle cose e nella vita. Ci sono cose più importanti, altre meno, altre di nessuna importanza, lo penso di aver fatto un gesto che dice: "Dio è la 'cosa' più importante". Oppure, per restare in tema evangelico, mi pare di aver fatto come quell'uomo che scavando in un campo trovò un tesoro. Tutto felice lo nascose, vendette tutto ciò che aveva e poi andò a comprare quel campo. Ecco, io ho trovato il tesoro, l'ho comprato e ora posso dire a chi me lo chiede: "Ne valeva la pena". (B., 9 a.)
- Mi sembra di aver reso testimonianza al Dio Vivente. Molto dopo la mia entrata, una cugina mi disse in sostanza: "Nella famiglia nostra (praticante), tu ci hai svegliato a una dimensione che non avevamo prima; ci hai fatto capire che la religione è tutt'altro che doveri da eseguire fedelmente". Mi sembra di aver posto un gesto che fa vedere il primato e il valore di Dio sopra ogni essere creato; il primato e valore dell'amore di Cristo su ogni altro amore (una zia, vedendo il mio viso felice, aveva intuito che ero "fidanzata"); il primato e valore della vita di contemplazione, sorretta dalla penitenza, su ogni altra attività umana; il primato e valore dell'azione di Dio, quindi della preghiera per la salvezza dell'umanità. (M.A.)
- Entrando nel Carmelo, ponevo un segno, un gesto di evangelizzazione, che ho poi trovato perfettamente espresso dal N. P. Generale in una conferenza a Burgos nel mese di luglio 1981: "La funzione pastorale, il *munus* della vita contemplativa nelle chiese nuove è la attenzione amorosa della Chiesa Sposa al suo Sposo Cristo. È una comunicazione teologale in Cristo, per lo Spirito, con il Padre, datore di ogni evange-

lizzazione... Funzione pastorale di primo ordine... nel cuore della Chiesa... Essere Carmelitana, Sposa, Madre... Essere l'amore nella accettazione e donazione sponsale-materna della vita divina".

La mia vita, la mia preghiera carmelitana non sono mai state separate dalla nostra missione cristiana di evangelizzazione. (M., 52 a.)

- Una precisazione: per me, come per chiunque, più che di una *scelta* di vita claustrale, si è trattato di una *risposta* che mi si imponeva. Devo riconoscere che inizialmente ho capito la vita claustrale carmelitana come una vocazione cristiana dove la componente evangelizzatrice aveva certo un posto di primaria importanza, piuttosto però nel senso di una vita di preghiera e di sacrificio a vantaggio di tutti i fratelli più direttamente impegnati nell'apostolato attivo. (Anna, 30 a.)

2. (Per chi è in Monastero da un quinquennio almeno) Dal tempo in cui hai compiuto questa scelta credi di dover "aggiornare" il tuo atteggiamento personale per un "appoggio apostolico" più efficace? Come si traduce in concreto questa revisione globale di claustrale?

- Progressivamente si è fatta in me molto più esplicita e dominante la consapevolezza che la nostra vita contemplativa è di per se stessa un 'segno' evangelizzatore. Ossia che la vita carmelitana, se vissuta in tutta la sua verità, è un appoggio apostolico in radice, tanto più efficace in quanto è già essa stessa annuncio e presenza del Regno di Dio in questo mondo in modo molto pregnante. (Anna, 30 a.)
- Vivendo a Roma, il nostro "appoggio apostolico" è alimentato molto bene da visite di missionari di passaggio, di vescovi dei paesi di missione, dai contatti con la Casa Generalizia e con le diverse Congregazioni missionarie. Il Concilio ha suggerito una più ampia informazione per nutrire e concretizzare la nostra preghiera. La considero questa informazione come molto positiva, per mezzo di Riviste, contatti ecc. Una iniziativa interessante, specialmente per i Monasteri isolati: "Misioneras desde el Carmelo", lanciata dal Carmelo di Terrasa (Spagna) e appoggiata dal P.N. Generale: è un centro di animazione missionaria che sembra svilupparsi sotto il soffio dello Spirito Santo. La si potrebbe fare conoscere. (M., 52 a.)
- Credo di aver il dovere di mantenere sempre viva ed efficace nella mia vita la fiamma dello "Spirito Apostolico" come pure dello "Spirito Missionario". Per farlo però non sento il bisogno e non cercherei forme visibili ed esteriori troppo evidenti. Credo che basti un'educazione all'apertura, alla sensibilità, all'accoglienza dei bisogni spirituali immensi del mondo d'oggi, e una informazione specifica, sia singola che comunitaria, a tutto ciò che la Chiesa universale e locale chiede, soffre e aspetta. (B., 9 a.)

- Sì, al mio primo atteggiamento personale si è aggiunta la dimensione missionaria che non esisteva prima. Ho avuto la convinzione (ce l'ho ancora) che era volontà della Chiesa, quindi di Dio, che si "impiantasse" la vita contemplativa in ogni giovani Chiesa, chiamata a rinnovarsi dal Concilio Vaticano II. Quindi che le Carmelitane dovevano fare tutto il possibile per rispondere a questo richiamo. Tale mia convinzione si è tradotta con la disponibilità ad andare in missione per portare la "fiaccola" del Carmelo a gente che non conosce Cristo. Però io sono tanto povera e misera. Si è tradotta anche questi ultimi anni con il lavoro (in monastero) a favore di una Congregazione missionaria che mi fa tradurre scritti diversi per i futuri missionari africani. Ne sono felice come di un "appoggio apostolico" conforme alle mie possibilità di carmelitana. (M.A.)
- Dobbiamo continuamente aggiornare il nostro atteggiamento affinché l'abitudine non arrugginisca anche ciò che abbiamo di meglio. Penso che il mio appoggio apostolico acquisterà in efficacia nella misura di una mia crescita in profondità ed interiorità. Inoltre mi sembra che il problema dell'aggiornamento non riguarda solo il singolo, ma deve coinvolgere tutta la comunità. È frutto di maturazioni, a volte più veloci a volte più lente. A me piace il saggio del Vangelo che trae dal suo tesoro cose vecchie e cose nuove. (Stefania, 10 a.)

3. Per te quali sono i punti cristiani, evidenziati e filtrati dall'esperienza carmelitana, che aiuterebbero un fedele a riscoprire Cristo e la Chiesa? In quali autori carmelitani trovi meglio espressi questi punti?

- Un cristiano apatico vive alla superficie di se stesso. il primo passo da compiere per riscoprire Cristo penso sia ritrovare un profondo amore alla verità (che S. Teresa di G. ci testimonia così vivacemente!). Spinto da questo amore, dentro un cammino di interiorizzazione può scoprire la presenza della Verità che ha un volto che è una persona reale: il Figlio di Dio che abita in lui. Crescendo il rapporto con Cristo si sente sempre più "prolungamento della Sua umanità" (Elisabetta d.T.), frammento del Suo corpo che continua ad essere presente oggi nella Chiesa. (Marta, 3 a.)
- Primo punto: la paternità di Dio che ci ama; e la prova per eccellenza ne è l'Incarnazione. È un Dio trascendente, ma sollecito del bene della sua creatura a cui va incontro con prove forti e quasi tangibili del suo amore misericordioso e gratuito: dico quasi tangibili perché ci vuole sempre l'adesione di fede, consistente nell'accettare il Mistero, prerogativa normale di Dio, Essere supremo. I miei autori per eccellenza sono S. Teresa di Gesù e S. Giovanni della Croce.

- L'esperienza carmelitana può offrire all'uomo di oggi, frastornato dal chiasso, dall'angoscia e dalle preoccupazioni, delle oasi di silenzio e di pace in cui ritrovare se stesso. Credo che il silenzio ed un ambiente di intensa preghiera possano dare l'avvio ad una più profonda ricerca di Dio. Forse tra i nostri santi Teresa di G.B., con la sua vita di fede, abbandono e piena fiducia in Dio, può essere di aiuto all'uomo moderno, sempre meno capace di affidarsi alla Divina Provvidenza. Anche la Beata Elisabetta con il suo richiamo all'interiorità, oppure Edith Stein. Ognuno può avere più affinità con un Santo piuttosto che un altro: si tratta quindi di cercare chi, con la sua spiritualità e il suo messaggio, può più degli altri attirare a Cristo. (Stefania, 10 a.)
- Penso che di grande aiuto è la testimonianza della gioia che riempie un cuore che ha rinunciato a tutto per essere tutto di Dio. Inoltre penso che l'atmosfera del silenzio già di per sé può suscitare una certa inquietudine salutare in un fedele apatico. (Valentina, 2 a.)
- I "punti" cristiani: non li capisco molto; e "fedele apatico" è un po' generico. Per me, comunque, detto in forma schematica è come sto per dire. In sostanza si tratta di riscoprire Cristo. Come?
 - a) pregando e vivendo una appartenenza a Cristo con tutto il cuore;
 - b) incontrando persone che hanno un rapporto personale con Dio, uomini e donne di Dio, persone autentiche, e quindi che lo facciano "sentire" vivo, presente, vicino: in poche parole, una Persona;
 - c) "incontrando" la Parola (soprattutto il Vangelo) perché è "vivo ed efficace". So di varie 'conversioni' dopo questo contatto vitale. Non escludo uno studio più sistematico della S. Scrittura e della storia del Popolo di Dio nell'AT che mostra che il nostro Dio è un Dio-con-noi, un Dio della storia (a differenza di altre religioni). Questo tipo di cammino, diciamo, più "razionale", è stato per me personalmente di un'utilità e di un'illuminazione sbalorditiva;
 - d) "incontrando" i nostri Santi. Credo ancora nell'effetto beneficamente shockante della "Storia di un'anima" per la gente di oggi, con vuoti spaventosi nell'anima, capaci di accogliere un messaggio infinitamente profondo, perché evangelico;
 - e) percependo la "Presenza": soprattutto con l'orazione teresiana.
 Nei nostri Santi è evidente il Cristocentrismo e il contatto vitale con la Parola. C'è poi l'aspetto molto importante del riscoprire la Chiesa: molto difficile, a motivo di tante controtestimonianze... Ma non impossibile! Secondo me, la premessa fondamentale è la riscoperta di Cristo. (Rosanna, 8 a.)
- Mi sembra che il rapporto personale, intimo, vitale con Dio sia il nucleo che possa rivitalizzare un fedele apatico. Troppo spesso l'esperienza religiosa si svuota di contenuto proprio perché manca questo rapporto autentico. Forse non è esclusivo, ma mi pare sia un punto centrale del

carisma carmelitano: l'esperienza contemplativa (Giovanni della Croce). Aggiungerei l'esperienza carmelitana di condivisione, testimoniata dalla S.M. Teresa di Gesù. Teresa di Gesù Bambino ha specificato poi il rapporto personale con Dio aprendolo alla fiducia, all'abbandono filiale. (Emmanuela, 5 a.)

- Secondo me, l'esperienza carmelitana evidenzia la *fede cristiana*. Un ragazzo ci disse, per riassumere ciò che capiva della nostra vita: "Avete molta fede". E di essa il valore del battesimo, della vita sacramentale, dell'amore, della preghiera, della croce che salva i fratelli, della comunione dei Santi, della carità fraterna. Questo lo trovo espresso meglio in San Giovanni della Croce ("il puro amore vale più per la Chiesa...") e in Santa Teresina ("nel Cuore della Chiesa...") (M.A.)
- Illustrerei innanzitutto la preghiera. Il discorso - senza tante parole! - sulla preghiera incide su chi viene a contatto con noi e può risvegliare un fedele "apatico". La gioia e la pace di chi vive totalmente l'appartenenza a Cristo impressionano chi ci avvicina e suscitano punti interrogativi e desideri di capire meglio questo mistero. La nostra partecipazione alle gioie, ai dolori di tutti, attira qui molti. Tutti gli autori carmelitani esprimono questi punti: a cominciare dai nostri "giganti": Teresa di Gesù, Giovanni della Croce, Teresa di Gesù Bambino. E poi tanti altri. Si potrebbe fare un lungo elenco. I nostri fratelli e sorelle recentemente beatificati proclamano un messaggio che può scuotere i sordi, i ciechi, i paralitici. (M. 52 a.)
- Partirei, per esempio, dal grande valore dell'amicizia di Dio o dal grande valore che acquista la sofferenza se vissuta con uno scopo, oppure dalla gioia che può riempire l'esistenza di una persona che si sente membro vivo, sostenuto e amato di una famiglia eterna, quale si acquista col Battesimo.
S.Teresa di Gesù, S. Giovanni della Croce, Santa Teresa di Gesù Bambino hanno tutti bene evidenziati questi punti, secondo le loro caratteristiche particolari; e non è difficile che un fedele apatico, se aiutato, conoscendoli si senta investito dal loro entusiasmo e dalla loro personalità carismatica. (B., 9 a.)
- Punto cristiano centrale nell'esperienza carmelitana è senza dubbio l'affermazione viva della comunione con Cristo e, in Cristo, con la Vita Trinitaria. Ma comunione con Cristo è comunione con la Chiesa e con tutti i fratelli. Il cristiano apatico lo sarà veramente se gli si presenta e gli si offre questa "comunione"? Tutti gli autori carmelitani si muovono in questa direzione, chi più, chi meno. Evidentemente la Santa Madre e san Giovanni della Croce lo esprimono in modo più completo e organico. (Anna, 30 a.)
- Questa domanda mi fa pensare a Santa Teresa di Lisieux e rivado a quanto lei ha fatto (caso Pranzini) per le anime lontane da Cristo. Cito

Santa Teresa di Gesù Bambino perché è l'unica che conosco meglio degli altri autori carmelitani. (Mirella, 4 a.)

- A un indifferente che, con la grazia di Dio, potesse essere messo in crisi, farei conoscere la "determinata determinazione" di Teresa di Gesù con le relative conseguenze personali ed ecclesiali. Lo accosterei poi a S. Giovanni della Croce nel suo aspetto positivo di "nada" per il "todo", nella sua assoluta coerenza di adesione amorosa al piano di Dio su ciascuno di noi e quindi sulla Chiesa. Affiderei soprattutto all'azione dello Spirito Santo il cuore di costui. Gli farei anche conoscere il concetto di Chiesa del P. Palau, facendogli notare come nei santi non c'è mai separazione tra Cristo e Chiesa. (Adriana, 13 a.)
- Mostrerei:
 - la grande realtà dell'amore personale di Dio per noi *nominatim*;
 - il senso della vita come dono gratuito che attende la risposta dell'uomo;
 - la fede vissuta e maturata nella prova per passare dal visibile all'invisibile;
 - la speranza che non delude, nella vita futura.Teresa di Gesù Bambino con il suo messaggio semplice ed essenziale è capace di richiamare l'"indifferente" di oggi, bisognoso di avere prove concrete di chi paga di persona. La vita della Santa è una testimonianza straordinaria, sofferta e feconda. (M. Carmela, 43 a.)
- Credo che il messaggio proprio di una carmelitana ad un fedele apatico sia la sua vita di orazione, cioè quella amicizia personale con il Signore alla quale ogni uomo è invitato. Quale aspetto del cristianesimo può essere più importante e allo stesso tempo più "attraente" di questo (e per tanti cristiani si tratterebbe di una scoperta): che il Signore non è un Dio lontano, ma in Gesù si fa compagno della storia dell'uomo? La chiamata universale di Dio ad una comunione con Lui e con i fratelli e l'incontro con questo Dio Padre e Amico è ciò che la vita della carmelitana vuole testimoniare. E la sua testimonianza è, insieme alla preghiera di intercessione, il suo più eloquente apostolato nel corpo della Chiesa. (Teresa, 1 a.)

4. Per un non credente in Dio e in Cristo quale strada sceglieresti per avviarlo alla fede, tenendo conto che vivi l'esperienza carmelitana?

- Mi è difficile rispondere, anche perché non ho nessuna esperienza al riguardo. Penso che se dovessi incontrarmi con un tale uomo che manifestasse il desiderio di sapere qualche cosa, parlerei semplicemente di ciò che credo, che vivo. Mi affiderei allo Spirito Santo perché mi

suggerisca le parole da dire e perché il mio seme faccia la sua strada con "la forza vittoriosa della sua salvezza" (salmo 19). (M., 52 a.)

- Farei la stessa scelta che ho fatto: l'amore, la preghiera, il sacrificio; se fosse possibile, esporrei la mia speranza di salvezza per Cristo, la mia gioia anche. (M.A.)
- Sceglerei la strada della preghiera, offrendo al Signore ogni piccola cosa e i sacrifici che comporta la vita carmelitana, dimenticando me stessa e mettendo in pratica quanto è chiesto dalla nostra consacrazione totale a Dio nel Carmelo attraverso l'insegnamento della Santa Madre Teresa e di San Giovanni della Croce. (Mirella, 4 a.)
- La strada per il non credente non dovrebbe differire molto dal caso dei cristiani apatici. Con il vantaggio che, talvolta, il non credente non è apatico. Mi pare che oggi il non credente è molto insicuro in quanto a motivazioni intellettuali; moralmente, poi, credo debba sentirsi molto fragile. Dio come Persona che si apre all'indigenza e alla solitudine dell'uomo può essere una strada che lo invita... (Anna, 30 a.)
- Prima strada è la preghiera, perché la fede è dono di Dio: "Se il Signore non costruisce la casa invano vi faticano i costruttori". Poi tutta la solidarietà, la partecipazione, la ricerca e lo sviluppo, secondi i casi, delle tematiche necessarie. E non dimenticherei certo di offrire l'esperienza silenziosa e scritta dei nostri Santi che già hanno operato conversioni senza numero (basti pensare alla Beata Teresa Benedetta della Croce). (B., 9 a.)
- Credo che la strada che porta a Dio sia la stessa per ogni uomo, che sia un fedele apatico o un non-credente, perché il Signore "creò l'uomo (e non il cristiano) a sua immagine e somiglianza".
La via che sceglierei sarebbe, dunque, sempre quella della preghiera, cioè la preghiera mia per questo fratello, ma anche portare questo fratello ad incontrarsi con Cristo, come può, come sa, perché Gesù stesso che si è detto "Via, Verità e Vita" lo illumini e gli dia la fede e il desiderio di vivere nella verità. (Teresa, 1 a.)
- - La prima strada, la "diretta", è parlarne con Dio, preparandomi a incontrare quell'uomo in Dio.
- Dargli prove concrete della mia simpatia e del mio affetto sincero a livello umano.
- Mettergli in mano, appena accetta, la storia di uno che ha incontrato Cristo. La scelta sarà diversa secondo le persone. (M. Carmela, 43 a.)
- Lo bombarderei di preghiera, invocando lo Spirito Santo per me e per lui, usando verso di lui un ascolto sincero e rispettoso del suo problema e delle motivazioni che lo hanno provocato. Lo inviterei quindi alla lettura di qualche brano del N.T. facendogli presente che Dio è Padre e che come tale lo ama e lo aspetta. Nella sua stessa difficoltà di trovare

Dio e Cristo c'è una ragione di più per accostarsi alla vera esperienza di Dio. (Adriana, 13 a.)

- A dire il vero, come Carmelitana ho poche occasioni di apostolato diretto. Penso che i miei "strumenti" di evangelizzazione - come ho detto al n. 3 - sono la preghiera profonda (che ingloba tutta una vita di comunione con Dio), la vita teologale vissuta con autenticità, l'amore fattivo e concreto verso le sorelle.

Se venissi a contatto con un non-credente, cercherei, in un dialogo semplice, di comunicargli la mia povera esperienza, avviandolo alla preghiera silenziosa, all'incontro con Dio, alla lettura del Vangelo, all'azione dello Spirito e alla consolazione di una comunità cristiana.

(Emmanuel, 5 a.)

- Chi è il non-credente? Età, sesso, cultura ecc... Tutto questo è importante. Ma la prima cosa è sempre la preghiera unita al sacrificio. Maria è la via più sicura per andare a Dio. Non si sbaglia mai ad indicarla, ad invitare chiunque a guardarla, pregarla e a chiederle aiuto. Sono certa che anche la testimonianza di una vita consacrata coerente ha già un suo valore intrinseco. Le persone hanno un istinto tale che, per quanto possano essere lontane dalla fede, si accorgono se la nostra preghiera è autentica. Lo Spirito Santo dona sempre la sua luce a chi lo invoca. Lui può indicare la via da prendere a seconda delle circostanze, e può servirsi anche di mezzi umanamente insignificanti per convertire e salvare. (Stefania, 10 a.)

- Avviare alla fede è incontrare Dio, è incontrare Cristo (o viceversa o insieme). (Se trattiamo di musulmani o credenti di altre religioni il discorso è ovviamente tutt'altro).

Più in generale potrei aggiungere - quale preambolo - alle risposte che ho dato alla domanda 3: sincera e disinteressata promozione umana, amicizia, dialogo, accoglienza, per amore dell'uomo in Cristo.

- Se è un non credente in ricerca gli indicherei la lettura di qualche libro o cercherei di metterlo in contatto con un Sacerdote o laico preparato; ma soprattutto farei leva sulla preghiera.
- Penso che un non credente abbia bisogno soprattutto di testimonianze vive che gli suscitino degli interrogativi, che lo provochino a cercare una risposta alle domande più profonde che si porta dentro. Chi non crede in Dio ha bisogno di incontrare persone che, con tutta la loro vita, gli testimonino una profonda fiducia, una illimitata speranza, una semplicità piena di letizia che lo provochino a cercare la sorgente di tutto ciò fino a portarlo a quell'Assoluto Amore di cui il suo cuore è assetato.

Chi non crede in Cristo ha bisogno di incontrare persone che passano la loro esistenza nel silenzio "ad ascoltare il Verbo", nel quale Dio ci ha detto tutto e ha dato carne al Suo Amore per noi. (Marta, 3 a.)

5. Al di là della Bibbia, ti sei scelta un autore spirituale (un santo o una santa) che più ti ha affascinata e ha come condensato il messaggio di Cristo? Chi è? Come? Perché?

- Oltre la Bibbia leggo frequentemente un libretto del P. De Caussade, si intitola "L'abbandono alla provvidenza". Questo mi sembra come se fosse scritto per me. Il contenuto è questo: per arrivare alla santità non c'è bisogno di fare tante cose, tanti sacrifici, cercare dei mezzi qua e là, leggere tanti libri spirituali etc. Farsi santo è semplicissimo, è a portata di mano ogni giorno per ciascuno: consiste in nient'altro che abbracciare la volontà divina in tutto ciò che essa presenta a noi da fare e da patire nel momento presente. "L'istante presente è sempre pieno di tesori infiniti" (p. 68); "il dovere del momento presente sotto qualunque forma si manifesti, è il più santificante per l'anima" (p. 37). Penso che questo messaggio è nient'altro che la piccola via di S. Teresa di Gesù Bambino (così mi sembra, per quanto la conosco). (Valentina, 2 a.)
- Penso che in momenti e situazioni diversi della vita possiamo essere colpiti da autori vari. Chi oggi sembra dirci poco, forse domani parlerà al nostro cuore. In questo momento l'autore che più mi parla è Giovanni della Croce. Mi affascina profondamente il Suo insegnamento sulla povertà spirituale, che rende liberi per poter essere invasi dall'Amore. E mi affascina la purezza, la radicalità e la bellezza con cui descrive il cammino che, attraverso la vita teologale, conduce all'unione con Dio. (Marta, 3 a.)
- Al di là della Bibbia una scelta spontanea è stata quella della Santa Madre Teresa prima e del Santo Padre Giovanni poi. Mi hanno aiutato a mettermi in un contatto sempre più personale e diretto con Cristo e con il suo messaggio di vita eterna, come mete e traguardo per la piena comunione con Lui alla fine di questa vita terrena.
- Non mi sono scelta un autore spirituale, ma tra i nostri Santi le mie preferenze vanno a S. Giovanni della Croce. Perché? Perché i suoi scritti sono belli anche sul piano poetico. Perché quando il mistico è anche artista, mi sembra rifletta ancora di più il fascino dell'Assoluto, di quel Dio-Amore che crea tutte le cose e vi lascia l'impronta della sua Bellezza. Ogni Santo ha, a suo modo e secondo la sua grazia, condensato il messaggio di Cristo. Ognuno quindi ha qualcosa da dirci e da insegnarci. (Stefania, 10 a.)
- Non posso dire di essermi scelta un autore spirituale, un Santo che mi abbia affascinato in assoluto e che mi riassume tutto il messaggio di Cristo. Voglio dire cioè che Teresa di Gesù mi attira molto per la sua maniera di amare Cristo. In S. Giovanni della Croce ammiro la radicalità di un amore che, attraverso lo spogliamento totale, arriva all'apice dell'unione con Dio. Teresa di G.B. mi aiuta moltissimo con la

sua vita di abbandono e di fiducia e con la sua prova tremenda di fede... Insomma, sintonizzo con più di uno, a seconda dei periodi e delle situazioni. (Adriana, 13 a.)

- Non mi sono mai scelta un autore spirituale, ma, con mia grande sorpresa e gioia, l'ho sempre trovato sul mio cammino. Teresa di Gesù mi ha insegnato la preghiera come amicizia e incontro, e la ricchezza della vita comunitaria. Teresa di G.B. mi ha aiutata a scoprire la mia debolezza e impotenza, aprendomi alla fiducia e all'abbandono audace. Giovanni della Croce - quello che mi ha più affascinata e che mi ha data "l'impronta" spirituale - mi insegna la vita teologale profonda, la fede come unica via all'unione con Dio; ed è per me anche un grande aiuto nella difficoltà del cammino della preghiera. Amo molto anche i mistici renani-fiamminghi (soprattutto Taulero) e lo scrittore francese Fénelon (...un discepolo di Giovanni della Croce!) perché accentuano l'aspetto della passività dell'esperienza dello Spirito, dell'abbandono, della fede nuda. (Emmanuela, 5 a.)
- Scelta, no! I Santi del Carmelo mi sono venuti tutti incontro: Teresa di Gesù Bambino quando ero ancora bambina, ma avevo già ben chiara la percezione del suo segreto che mi attirava irresistibilmente: la debolezza che diventa forza di Dio, l'audacia di chi spera oltre ogni speranza. Poi S. Teresa di Gesù, poco tempo prima di entrare al Carmelo: il "Castello interiore" letto senza fermarmi ha acceso in me un desiderio efficace di vedere Dio fin da questa vita, di essere posseduta e possederlo per quanto possibile quaggiù. Dopo qualche anno di Carmelo, S. Giovanni della Croce è stato la mia guida, soprattutto attraverso le pagine brucianti della "Notte" e quelle luminose e ardenti del "Cantico". Restano tutt'e tre, ognuno al proprio posto, con un messaggio personale ben preciso. (M. Carmela, 43 a.)
- Mi sento in famiglia con la nostra Santa Madre Teresa e con Santa Teresa di Lisieux; ma per il momento è Santa Teresa di Lisieux che mi insegna ad amare Cristo perché la sua piccola via è semplice. Nella sua autobiografia parla sempre in prima persona ed è bello sentire da lei come ha vissuto le prove della fede, le tentazioni e i piccoli incidenti di percorso di ogni giorno. Voglio dire che ha vissuto quanto capita anche a me nella vita di tutti i giorni. (Mirella, 4 a.)
- Nella mia vita religiosa mi sono sentita attirata dalla grande ricchezza di tutti i nostri Santi e periodicamente ne scelgo uno per immergermi nella lettura e nello studio delle sue Opere. Mi è quindi molto difficile fare una scelta o una preferenza in questo campo. Potrei dire che, conoscendoli ormai bene, secondo il momento che sto vivendo scelgo l'uno o l'altro quale 'accompagnatore', sapendo di non restare delusa. (B. 9 a.)

- La risposta è quasi ovvia. Volta a volta, con il passare degli anni, ci sono stati degli autori spirituali che mi hanno particolarmente toccato e aiutato ad interpretare me stessa e la mia vocazione. Chi resta è però sempre santa Teresa e san Giovanni della Croce. Sono stati per me la prima luce, poi i miei educatori, i miei compagni e, infine, luogo obbligato di revisione di vita. (Anna, 30 a.)
- Sì: Giovanni della Croce e Santa Teresina, conosciuti al Carmelo. Mi piacciono perché sono autori "essenziali", che mirano a Dio per Cristo e basta. Senza dimenticare che la Madonna sta sempre sul fondo: Madre.
- Ho letto parecchi libri di spiritualità e riviste. Ma le mie "guide" sono sempre la Santa Madre Teresa di Gesù, San Giovanni della Croce, S. Teresa di Gesù Bambino e il libro "Voglio veder Dio-Sono Figlia della Chiesa" di Padre Maria- Eugenio. Leggendo questi scritti, mi sento in sintonia profonda, totale, fondamentale. Come per il Vangelo, mi sembra di leggerli ogni volta come se fosse la prima volta: vi trovo sempre qualche cosa di nuovo, di stimolante, una "parola efficace che penetra fino al midollo". (Maria, 52 a.)
- Ho due "amiche spirituali": S. Teresa di Gesù Bambino, che mi ricorda il Vangelo circa l'umiltà-fiducia: -chi non accoglie il Regno di Dio come un bambino, non vi entrerà; - beati i poveri di spirito; - senza di me non potete far nulla; - quando il Figlio dell'Uomo verrà, troverà la fede sulla terra?

E poi la grande B. Angela da Foligno, che affonda la sua spiritualità un po' in tutti gli spazi della Scrittura, come: - i peccatori e le prostitute vi precedono; - sono venuto a portare il fuoco sulla terra; - venite a me voi tutti che siete affaticati e oppressi e io vi ristorerò; - se uno mi ama noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui; - chi perderà la propria vita la troverà; - se tu conoscessi il dono di Dio!

(Rosanna, 8 a.)

Monastero "Tre Madonne" - Roma

LA TUA BELLEZZA MI UCCIDA!

L'anima in grazia: bella e amata ardentemente

... dopo avermi guardata/ grazia e beltà in me lasciasti.

Dio dà grazia per grazia, poiché quando vede un'anima accetta ai suoi occhi, Egli si sente spinto a farle nuove grazie, perchè inabita in lei molto contento... E poiché, per mezzo di questa grazia, l'anima davanti a Lui è esaltata, ornata e resa bella, da Lui è amata in modo ineffabile. E quindi, se prima che stesse in grazia di Dio Egli l'amava per sé solo, ora l'ama non soltanto per sé, ma anche per lei. Perciò, innamorato della sua bellezza mediante gli affetti e le opere di lei, ed anche senza di essi, le comunica sempre amore e grazia in maggior quantità, e mentre più l'onora ed esalta, sempre più se ne innaghisce e innamora.

(C 33,7)

Trasformati nella sua bellezza

in tua beltà a contemplarci andiamo; che significa: facciamo in modo che, per mezzo di questo esercizio di amore, giungiamo in cielo a specchiarci nella tua bellezza tanto che, divenuta simile a te, anzi possedendo la tua stessa beltà, ci vediamo tutt'e due in essa. Ciò avvenga in maniera tale che, guardandoci l'un l'altro, ciascuno di noi veda nell'altro la propria bellezza giacché, essendo io già assorbita nella tua beltà, quella dell'uno e dell'altro è tua soltanto. Così io vedrò te nella tua bellezza e tu me nella tua bellezza, e tu ti vedrai in me nella tua bellezza. Che io sembri te nella tua bellezza e tu sembri me nella tua bellezza e la mia bellezza sia la tua e la tua sia la mia, così io sarò te nella tua bellezza e tu sarai me nella tua bellezza poiché la tua stessa bellezza sarà la mia.

(C 36,5)

Dicendo l'anima: *in tua beltà a contemplarci andiamo - sul monte*, prega lo Sposo: trasformami rendendomi simile alla bellezza della Sapienza divina (che è il Verbo Figlio di Dio). Dicendo: *sulla collina*, gli chiede di donarle la bellezza della sapienza meno perfetta, quella che si acquista per mezzo delle creature e delle sue misteriose opere; anche questa è bellezza del Figlio di Dio, intorno alla quale l'anima desidera essere illuminata. Ella non può specchiarsi in tale bellezza, se non si trasforma nella sapienza di Dio, in cui ci si accorge di possedere ogni cosa celeste e terrena.

(C 36, 7-8)

Mi uccida la tua vista e la tua bellezza!

L'anima si accorge di essere pronta per recarsi a prendere possesso sicuro e perfetto del suo regno, vedendo la copia di virtù di cui è arricchita... è Dio che le manifesta la propria bellezza e le si rende garante dei doni e delle virtù che le ha dato, trasformandole tutte in amore e lode.

(F 1,31)

Scopri la tua presenza,/ mi uccida la tua vista e la tua bellezza. L'anima, desiderando di vedersi ormai posseduta da questo grande Dio, del cui amore si sente rapito e ferito il cuore, non può sopportare più questa prova. Perciò chiede allo Sposo che le mostri la sua bellezza, cioè la sua essenza divina, e che l'uccida con questa vista, distaccandola dal corpo poiché, finché si trova in esso, ella non può vederlo e goderne come desidera.

(C 11,2)

A ragione quindi ella ardisce dire senza paura: *Mi uccida la tua vista e la tua bellezza*, ben sapendo che, nel momento stesso in cui vedrà la divina presenza, sarà in essa rapita, assorta e trasformata diventando bella, abbondante di beni e arricchita, come la stessa bellezza di Dio.

(C 11,10)

SEZIONE QUARTA

RILETTURA DI TESTI CARMELITANI
LIBRI DEL CENTENARIO SANJUANISTICO

● **Ascesa a Dio, alla Libertà, all'Unione**

● **Recensioni**

"BUSSA CON LA PREGHIERA: TI VERRÀ APERTO NELLA CONTEMPLAZIONE"

Necessità della preghiera

In tutte le nostre necessità e difficoltà e in tutti i nostri travagli noi non abbiamo altro aiuto migliore e più sicuro della preghiera. (2 S 21,5)

Per trovare davvero Dio non basta soltanto pregare con il cuore e con le labbra, neppure con l'aiuto di altri, ma è necessario che l'anima da parte sua faccia tutto ciò che può, perché Dio suole stimare più un'opera sola propria di una persona, che molte fatte da altri per lei. (C 3,2)

Come pregare?

Dio mira unicamente alla fede e alla purezza del cuore di chi prega. (3 S 36,1)

L'anima non tralasci dunque la cura della preghiera, stando nuda e vuota di ogni desiderio, e il suo bene non tarderà a venire. (3 S 3,6)

In quanto alle maniere con le quali Egli ci ha insegnato a pregare, non ve n'è che una delle due: o quella di mettersi a pregare nel segreto della nostra camera, dove senza frastuono e senza render conto a nessuno lo possiamo fare con cuore più integro e più puro, secondo quanto Egli stesso dice: *Quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega* (Mt 6,6); o quella di recarsi in luoghi solitari, come faceva Lui, e di pregare nel tempo migliore e più quieto della notte. (3 S 44,4)

Con fervore pregare il Padre su poche cose precise

Quando i suoi discepoli chiesero a Gesù di insegnar loro a pregare, Egli insegnò tutto ciò che è necessario per essere ascoltati dall'Eterno Padre, come colui che ne conosceva bene i gusti: insegnò loro solo quelle sette petizioni del *Pater noster*, in cui sono incluse tutte le nostre necessità spirituali e temporali, senza fare apprendere loro molti altri generi di parole o cerimonie. Anzi un'altra volta disse loro di non usare molte parole nella preghiera, poiché il nostro Padre celeste sa ciò di cui abbiamo bisogno (Mt 6, 7-8). Ci raccomandò soltanto, con molto calore, di perseverare in preghiera, cioè in quella del *Pater noster*, dicendo in altra parte che conviene sempre pregare senza mai cessare (Lc 18,1). Non insegnò invece varietà di domande, ma disse che queste si ripetessero più volte con fervore e con cura, poiché in esse è racchiusa l'intera volontà di Dio e tutte le nostre necessità. (3 S 44,4)

Meditare per capire e amare di più

Come prima cosa, l'anima abbia un costante desiderio di imitare Cristo in ogni sua azione, conformandosi ai suoi esempi, sui quali mediti per saperli imitare e comportarsi in ogni sua azione come Egli farebbe. (1 S 13,3)

Lo scopo della meditazione e del discorso sulle verità divine è quello di ricavare una qualche notizia e un po' di amore di Dio. (2 S 14,2)

Un esercizio d'amore che disamora del mondo

Tali anime, essendosi esercitate per un po' nel cammino della virtù perseverando nella meditazione e nell'orazione, mediante la quale, a causa del sapore e del gusto che vi hanno trovato, si sono disamorate delle cose del mondo, hanno acquistato delle forze spirituali in Dio. (1 N 8,3)

ASCESA A DIO, ALLA LIBERTÀ, ALL'UNIONE

Parafrasi della "Salita del Monte Carmelo"

*La domanda più frequente circa S. Giovanni della Croce è se sia un autore per tutti o per alcuni eletti soltanto; e se il suo linguaggio, piuttosto dotto e scolastico (in prosa, soprattutto, ma anche in poesia) non faccia barriera ai comuni fedeli. Non vogliamo metterci a rispondere con lunghi argomenti. Vogliamo solo provare qui a proporre una parafrasi, cioè una rilettura piana e svelta, della **Salita del Monte Carmelo**. È riuscita abbastanza breve, considerando il testo originale, che conta tre libri piuttosto estesi. Il servizio, poi, ci sembrava senz'altro utile a tanti. Per questo lo proponiamo, chiedendo venia per tutte le carenze che comporta un trapasso o una "traduzione" di tale genere. Dentro il tema generale della "evangelizzazione", che il Carmelo deve proporre al mondo d'oggi, una lettura rapida ma fedele d'un testo-base di S. Giovanni della Croce è un esercizio certamente valido. L'impatto del "già credente" con una dottrina forte riesce duro ma felice. L'impatto del "non credente" con la stessa dottrina può risultare tremendo, ma sperabilmente ricco, dato che c'è in tutti bisogno di qualcosa di deciso e non di stanche devozioni, che S. Giovanni stesso criticerebbe.*

Prologo

- Il Carmelo è il nostro monte; ma è anche il monte biblico di tutti. Raggiungere la sua cima significa scalare la "perfezione", o meglio arrivare all'"unione con Dio".

- Vorrei dirlo in poesia, così come mi venne di farlo quando fui prigioniero a Toledo per nove mesi, rischiando di morire; ma poi riuscii a fuggire. Fuggire da un carcere è esperienza tremenda. Ma fuggire dalla povertà umana che ci imprigiona è ancora più duro e più grande, se ci riesce. Devono però concorrere tante condizioni. La principale è la notte, quando occorre muoversi dentro tenebra fitta, accettando di non vedere quasi nulla.

- Chi decide per Dio rischia molto. Se dapprima può sentirsi inebriato,

poi, facendosi autentica la sua esperienza, non procede impunemente e senza un caro prezzo. "Tenebra" e "fatiche" sono i termini che mi vengono più facilmente alla mente.

- Sono relativamente molte le anime (almeno al Carmelo, dove ho più esperienza e mi permetto di porgere questa dottrina) che, consacrandosi ad una vita di preghiera e di perfezione (di "virtù", si usa dire) potrebbero arrivare ad esperienze veramente impensabili. Dio, abitando in noi per il battesimo, vorrebbe offrirci tali esperienze secondo i vari doni che già ci ha fatto e ci aggiunge man mano. Ma queste anime dovrebbero essere più intelligenti e meglio guidate da maestri spirituali. Dovrebbero essere coraggiose nel senso evangelico. Invece si fermano presto sulla via erta del monte

perché non vogliono o non conoscono il cammino oppure non hanno chi le sappia condurre e insegni almeno i primi passi. Vanno perciò lente, affaticate, sofferenti: ma non sofferenti con frutto, bensì come bambini capricciosi.

- Ciò che conta è capire che il Signore chiede di seguirlo davvero e non per scherzo; e di lasciare che ci conduca, come e dove vuole Lui. Allora anche l'aridità spirituale, l'oscurità di certi periodi avrà un valore preziosissimo. A non capire che Dio, quando si intraprende seriamente la "strada" di Cristo, non risparmia l'anima, si finisce con una grande confusione e con una crescita di sofferenze. Un'anima che il Signore chiama all'esperienza spirituale della intimità con Lui è un'anima che ha bisogno di venire molto sostenuta e consolata. Si badi però che a volte qualcuno crede d'essere chiamato a quella intimità, mentre non è vero. Altre volte uno ci è anche chiamato, ma poi gli stessi doni e favori di Dio gli diventano di impaccio, perché l'uomo spesso o usa male il bene o lo confonde con aggiunte sue, che guastano l'opera di Dio.

LIBRO PRIMO

Capitolo I: IL VERO PROBLEMA: L'UNIONE CON DIO

4. Per amore, solo per amore a Dio uno deve e può liberarsi da se stesso e andare verso Dio-libertà. C'è da ricordare che non si intraprende una simile avventura da un giorno all'altro, né tanto meno con una natura tutta protesa a una vita sensuale e terrena. Occorre che nel cuore di un credente in Cristo si sia stabilito un certo

clima di quiete e di tranquillità per cui la natura non sia selvaggia e ingorda; si può capire però se ancora non è purificata. Comunque non s'inganna la natura, ignorando bellamente i vizi che in essa siano ancora violenti, ma educando gli istinti nascosti e vivendo già uno stile fondamentalmente corretto. Però non è la correttezza morale ciò che interessa qui: la meta è assai più alta, è Dio.

5. Il problema è Dio, l'intimità con Lui. E l'uomo non ci arriva da sé: è Dio stesso che lo libera, purché egli si lasci liberare: ed è questo il punto.

Capitolo 2: ENTRARE NELLA NOTTE: TERRIBILE!

1. Gli spirituali parlano di purificazione; io parlo più volentieri di notte, concetto biblico e di uso patristico. È notte perché riesce duro e porta a momenti bui il privarsi di tutti i beni che si hanno: la nostra natura si sente smarrire. È notte perché non c'è evidenza umana, neanche ricorrendo alla buona filosofia e all'intelligenza: ci vuole fede e rischio-coraggio. È notte perché Dio è un mistero che, pur immenso e pieno di luce, è troppo vasto e accecante: uno, appena entra in esso, si sente perduto, come i profeti antichi, i patriarchi "nostri Padri nella fede".

4. La fase più tremenda della notte è proprio l'ultima, quella in cui, trasportato da una Sapienza e da un Amore nuovi, uno entra nel cerchio terrificante-beatifico di Dio e si immerge in Lui. È l'unione. Unione sponsale. Ma quante lunghe ore di difficoltà non comporta

questa notte! Essa contiene -per così dire- tre notti successive e graduali:

5. il perdere il contatto con la realtà terrena che i sensi amano; l'entrare nel mistero di una fede promettente ma difficile; sfociare poi in quell'esperienza insolita e trasformante che è l'unione.

Capitolo 3: NON È QUESTIONE DI SENSI REPRESSI, MA DI VOLONTÀ EDUCATA

1. 2. In noi la natura desidera avidamente questo o quello, secondo il richiamo dei vari sensi. Appena può, si lancia sulle cose, gustandole fino ad ubriacarsi di esse. Non sono solo i sensi a rimanerne intrappolati: è l'anima, cioè l'uomo nella sua profondità, a diventare schiavo.
3. 4. L'uomo ha bisogno dei sensi per entrare in contatto col mondo e arricchirsi di nozioni ed esperienze: altrimenti resta povero, "tabula rasa". Deve quindi esercitare l'udito, il gusto, l'odorato, la vista e il tatto, ma non deve lasciarsi imprigionare dal desiderio delle cose, desiderio che i sensi non educati esasperano togliendo libertà alla volontà. In verità non sono le cose di questo mondo a danneggiare un'anima: verso di esse non c'è da essere pessimisti, tanto più che esse stanno oggettivamente inerti ed esterne; è il cuore umano a danneggiare se stesso e le cose con una eccessiva propensione ad esse. Quindi non è questione di essere insensibili e apatici: si tratta di dominare ed educare i desideri naturali, di "mortificarli", dice la tradizione cristiana.

Capitolo 4: L'AUT-AUT: O LE CREATURE (E SI È SCHIAVI) O DIO (E SI È LIBERI)

1. Bisogna vivere, dunque, senza gusto della vita quotidiana e comune? Non già vivere senza gusto, ma rinunciare ad esso in tutto per un motivo più alto: Dio. La saggezza umana dice che il gusto delle cose fa accettare la vita, altrimenti questa, senza piaceri e soddisfazioni, è cosa orrenda.
2. Certamente per l'uomo che non ha propositi e attenzioni per Dio è così: l'attaccamento alle creature pare l'unica ragione per vivere. Ma se irrompe la luce di Dio (quella luce che le "tenebre" mondane respingono) è tutto il contrario.
3. In verità attaccarsi alle creature e non al Creatore è abbassarsi al loro livello o anche più in giù e diventare come esse. Chi ama una creatura ne resta schiavo ed è incapace della pura unione e della trasformazione in Dio. Le creature sono un niente: l'attaccamento ad esse è meno di niente, è impedimento grave ad entrare nella luce di Dio. Se prima uno non si libera da quell'attaccamento (e non, per sé, dalle creature e dal loro uso), non si trasforma interiormente, non ama Dio, non lo vede né in terra né in cielo.
4. C'è grande bellezza nel creato: ma è bellezza caduca e rischia di ingannare. Chi si lascia ammaliare dal bello diventa brutto di fronte a Dio, Bellezza infinita. Chi è gentile e grazioso solo umanamente, in verità è un goffo e senza cortesia per Dio. Chi s'attacca al bene terreno è per Dio colmo di cattiveria. Chi è sapiente ed esperto solo a livello umano, è uno stolto e insipiente per Dio.

5. Il sapiente di tipo umano-pagano non sa di essere ignorante e si allontana sempre più dalla saggezza di Dio. Il sapiente vero è un uomo d'amore che serve Dio, con cuore fanciullo. L'anima dunque deve liberarsi da tante false sapienze ingombranti.
6. L'uomo ama dichiararsi libero: ma con certi affetti e attaccamenti sbagliati è solo un prigioniero che perde la dignità di figlio e si riduce a schiavo. Affannato a voler onori e possessi, è molto lontano dalle proposte del Vangelo, la cui unica verità renderà libero l'uomo.
7. Sì, il creato con tutto quanto contiene è pieno di fulgore: infatti è orma di Dio. Ma che cosa è di fronte al suo Creatore? È miseria e, senza Dio, con aggiunte le dure catene di affetti incontrollati e non reudenti, fa perdere la ragione e non capire più il senso vero della Creazione, espresso dalla Bibbia già nell'Antico Testamento.

Capitolo 5: L'UOMO VECCHIO SEGUE IDOLI, L'UOMO NUOVO OBBEDISCE A CRISTO

1. Appena uno capisce qualcosa di Dio, resta preso con commozione cristiana (vedi S. Agostino) dalla sua Immensità. Tra Lui e qualsiasi creatura o complesso di creature c'è un'infinita distanza. Le cose di Dio non possiamo anteporle a Lui: è stoltezza.
2. Noi siamo tentati da esse perché siamo peccatori e ci risultano di più immediata esperienza. Per questo Cristo ci parla del dovere di rinunciare ad esse; anzi di disprezzarle per Lui, vero Valore.
- 3.4. Non possiamo posporre Dio alle cose: Dio vuole essere il solo e non

può che volere così. È davvero un Dio geloso, come mostrò a quel popolo di Israele cui offrì nel deserto un cibo nobile e semplice, la manna. Israele invece chiedeva altro, mettendo Dio sullo stesso piano di ciò che gli è infinitamente inferiore: un vero oltraggio a Dio.

- 5.6. Col suo popolo Dio, secondo la Scrittura, insiste sempre su questo principio: per esempio, quando Mosè sale il Sinai o Giacobbe va sul monte Betel, pretende che non portino con sé nulla, anzi che il popolo getti via tutti gli idoli.
7. L'anima per arrivare alla vetta del monte di Dio, l'unione con Lui, deve purificarsi da ogni creatura che la inquina nel cuore. Solo se libera da idoli, da scorie di desideri meno santi, da abitudini vecchie, potrà godere della nuova saggezza, ossia della nuova conoscenza di Dio in Dio del un nuovo modo di amare Dio in Dio. Il Signore instillerà in essa una particolare notizia o visione, un diverso godimento abissale. Muore l'uomo vecchio e ne nasce uno nuovo, con capacità soprannaturali adeguate: un uomo fatto altare degno di Dio, perché l'amore divino trionfi: l'uomo che non aspira se non a servire Dio, osservando la sua legge e portando la croce.

Capitolo 6: L'UOMO "TERRENO" È INFELICE

1. Gli smodati desideri (o "appetiti", secondo il linguaggio filosofico) privano dello spirito di Dio e danneggiano l'anima in maniera varia, ma sempre triste. Essa è tanto meno capace di accogliere Dio quanto più è vivo e violento l'appe-

tito delle creature: infatti fra la spogliazione di Cristo e l'attaccamento a qualsiasi cosa c'è opposizione diretta.

2. È lo Spirito di Dio che rende figli: ora esso è dato a coloro che sono liberi dalle creature. Gli altri sono paragonati dalla Bibbia a cani famelici ("Non date ciò che è santo ai cani"), tanto sono trascinati da una voracità animale verso le cose.
3. Le creature sono briciole con cui continuamente un uomo si illude di placarsi: invece è sempre più scontento e insaziato. La fame di Dio porta alla quiete e soddisfazione interiore; la fame delle passioni s'accresce quanto più la si soddisfa, con il risultato di una scontentezza continua.
4. Per parlare in modo umano, occorre più potenza e intervento di Dio per purificare l'anima dalle smodate voracità che non per crearla, perché ora Dio deve piegare una volontà ribelle, mentre nel creare tale volontà non c'è.
- 5.6. Gli appetiti innanzitutto stancano e affaticano il cuore, l'anima: sono una febbre logorante che lima profondamente, che non permette né di cibarsi davvero né di riposare. Un uomo dai desideri sbagliati è uno che si nutre di vento secco, che lo disidrata come visse nel deserto; è un innamorato che, cosciente o meno, viene deluso e s'accascia.
7. Un desiderio naturale che lega alle creature è un fuoco che divora la persona; anzi è peggio del fuoco perché, anche se si esaurisce il combustibile, continua di dentro paurosamente.

Capitolo 7: LE CREATURE AFFATICANO

1. Ne deriva che gli appetiti tormentano e torturano l'anima: sono uno scomodo letto di spine, un pungolo doloroso, un giogo tremendo. La tristezza dell'uomo viene quasi sempre da lì. E questo è tanto più vero quanto più violenti e numerosi sono tali appetiti.
2. Uno è come prigioniero di misteriosi ma terribili nemici, alla maniera di Sansone in mano ai Filistei: era fortissimo ma, cieco e ridotto a girare la mola a servizio dei suoi avversari (fuori metafora: la concupiscenza, l'aguzzino dell'anima), era annientato.
3. Dio pietoso chiama continuamente a sé gli uomini: "Venite, voi assetati, alle mie acque!" Gli uomini purtroppo spendono le loro energie e i loro tesori per ciò che non sazia e si sottopongono a fatiche che non rendono; mentre con Lui avrebbero la gioia dell'abbondanza.
4. Abbondanza vera è essere liberi nel cuore da ogni creatura, perché essa non grafitica, ma tormenta, mentre lo spirito divino fa gioire. Moltissima gente è triste e cammina sotto il peso non dei propri doveri ma dei propri logoranti e mal impostati desideri! Si volgesse a Cristo, troverebbe un giogo assai leggero.

Capitolo 8: LE CREATURE TOLGONO LUCIDITÀ E DECISIONE

- 1.2. Chi si lascia sopraffare dai desideri incontrollati perde lucidità e chiarezza: è davvero cieco e immerso nell'oscurità. Perde il lume della ragione e ancor più il senso del soprannaturale e della saggezza di Dio.

3. Così accecato, si trova fragile di volontà, torpido, senza immaginazione creativa e anche umanamente scadente e sbiadito. Circa Dio, non capisce niente, non è in grado di volgersi a Lui con amore né di pensarlo in qualche maniera accettabile. L'anima diviene cieca perché l'appetito è cieco: esso non procede secondo ragione. Come farfalla abbagliata, che si lancia nella fiamma che l'attrae, o come pesce abbacinato che cade nella rete dei pescatori, l'anima sbaglia tutto e si lancia verso ciò che dovrebbe scaldarla e illuminarla, ma di fatto, non scegliendo la fiamma e la luce giusta, va verso la sua perdizione.
4. Ciò non avviene solo nei tipi mondani peggiori. Certe persone, apparentemente pie e devote, fanno consistere nelle penitenze speciali e nelle pratiche che esse scelgono il loro progresso. Ignoranti come sono, non comprendono che con il distacco arriverebbero all'unione con Dio; e ci arriverebbero con minor fatica e in breve tempo. Occorre arare a fondo la terra, per togliere le erbacce: se no, anche la semente migliore su terra non disodata non produce niente. Fuori metafora, l'anima indurita dagli appetiti rimane grossolana e senza profondità: conserva come delle scaglie sugli occhi.
- 5.6. Per farla uscire da simile stato, Dio spesso deve usare i mezzi forti: le prove, i castighi che possono sembrare "ira di Dio" e sono invece purificazione. Comunque a vivere senza mortificazione, a pretendere di fare come Salomone che non voleva negare nulla al suo cuore, di quale vita abbondante si privano gli uomini! Vogliono magari vivere in un giusto mezzo, in un compromesso tra Dio e i doni di Dio cui il cuore si attacca: ma la loro anima a poco a poco perde slancio, anzi arriva ad essere accecata anche in modo disastroso, come in Salomone appunto.
7. Molti di noi non godono dell'intelligenza speciale di Salomone: fanno a malapena distinguere il bene dal male. Ma se per di più si abbandonano ai desideri sbagliati, non serve proporgli la verità più chiara e completa: restano avvolti nelle loro tenebre.

Capitolo 9: L'ANIMA CON DESIDERI TERRENI VA INSUDICIANDOSI

1. Stanca, accecata, l'anima vinta dagli appetiti si insozza e sporca più che se toccasse la pece. Le creature sono pece pericolosa, secondo la Scrittura, perché, per quanto sembrano belle, sono infinitamente lontane dallo splendore di Dio.
2. Chi si attacca ad esse si insudicia e pare tutto pece: con il calore della sua passione aggiunge vischiosità alla sua vita. È come se si coprisse di fuliggine spessa, mentre sarebbe destinato ad essere una bellissima e perfetta immagine di Dio.
3. Ogni appetito imperfetto macchia e sporca l'anima secondo un proprio modo e grado: e ciò basta perché, anche senza arrivare sempre al peccato mortale, uno non possa unirsi a Dio. C'è una tremenda varietà di effetti devastanti degli appetiti: tutta una lacrimevole serie di sozzure e viltà da sconcertare chi si curi di studiare questo fenomeno.
- 4.5. In un disordine sostanzialmente unico, s'arriva alla schifosità di

certi vermi, alla decomposizione dei cadaveri o a cose ancor più immonde. L'intelligenza è tutta dedicata a pensieri terreni (mentre l'anima, tempio di Dio, avrebbe ben altro da coltivare); la volontà si protende con lacrime e gemiti verso beni fallaci; la memoria e la fantasia non inseguono che quelli.

7. È un orrendo e ributtante disordine, anche quando si tratta solo di colpe veniali o di desideri non così bassi.

Capitolo 10: TREMENDA DISPERSIONE

1. L'anima vinta dagli appetiti vive una dispersione dannosa di forze, così che si indebolisce e perde entusiasmo per le realtà divine. È una legge infatti: se si rincorrono inezie, non si è efficaci in niente, neppure su quello che conta davvero e dovrebbe smuovere.
- 2.3. Come avviene ad un albero, ai cui piedi nascono polloni inutili che gli rubano linfa, così qui. Gli appetiti sono sanguisughe che tolgono di continuo il buon sangue dalle vene. Finirà che l'anima sarà come svenata dai suoi appetiti ingordi: essi infatti non tendono che a questo.
4. Ma anche se non giunge a questo estremo, l'anima diventa scontenta di sé, scontrosa con gli altri, lenta e pigra nelle cose di Dio. È un'anima malata, che il cibo giusto non riesce ad attirare.

Capitolo 11: NON CAPACI DI TUTTO, SI DEVE DESIDERARE IL TUTTO: ALTRIMENTI ...

1. Ma si devono e si possono vincere tutti gli appetiti o solo i più pericolosi e dannosi?

2. Ci sono appetiti che si trovano nell'anima onesta e non sono ancora stati domati, ma essa non li vuole: e allora essi non sono di tanto danno, perché non c'è consenso: e tutto il problema è di non voler niente apposta, anche se poi si può essere fragili e non riuscire a tutto. Se invece, anche se piccoli, questi appetiti sono accolti e seguiti volontariamente, l'anima non raggiunge affatto l'unione totale con Dio, non trasforma la propria volontà in quella di Lui. Infatti, con pur piccoli appetiti volontari, restano ancora due volontà: quella di Dio e quella dell'uomo, il quale fa a modo proprio e allora l'amore (l'unione) salta.
3. Si può obiettare che si tratta solo di peccati veniali: ma sono deliberati e quindi l'unione è impedita. Un atto singolo può a volte, essendo sporadico, non compromettere l'unione e non danneggiare molto l'anima; altre volte invece, venendo da una radice imperfetta del cuore, tende a ripetersi e a portare fuori strada. Però quel che è pericoloso non è l'atto singolo, ma l'abitudine, l'atteggiamento di fondo.
4. Sarà poca cosa il chiacchierare troppo, l'affezionarsi a piccole cose o a persone, il nutrire curiosità sciocche: sarà solo questione di imperfezioni; ma, se l'anima le lascia correre e ne fa un'abitudine, sono un grave ostacolo, perché si stravolge il principio dell'amore. Sono quel filo sottile che trattiene il volo di un passero quanto un filo grosso, anche se per spezzarlo ci vuole meno difficoltà; ma il passero-anima vuole davvero spezzarlo? Per guai che in sé sono di poco conto vanno

- perdute navi con di ricchezze immense.
5. Strano, ma vero e triste che un'anima perda esperienze e grazie così sconfinite per inezie come certi affetti sbagliati. Ma è un fatto che essa non progredisce, anzi va indietro (infatti nella vita dello spirito non avanzare è regredire, come nell'uso di vasi o recipienti non riparare piccole incrinature fa perdere prima o poi il liquido contenuto). Chi coltiva un affetto, anche piccolo ma sbagliato, a poco a poco ne accumula altri, perde lentamente il gusto del bene e arriva perfino alla perdita di tutto.
 6. Il cristianesimo è l'essere sempre in cammino: una lunga marcia. Il cristianesimo è un fuoco che non prende il legno-anima se questo non ha raggiunto la disposizione richiesta, sebbene magari vi manchi poco. È sempre questione di libertà, di solitudine profonda e purezza di intenzione, senza le quali una volontà umana non può unirsi a quella di Dio.
 7. Con Dio, che dona tante grazie, non si può giocare ai compromessi, come credeva di poter fare il popolo di Israele. Paolo ricorda ai Corinti che non è questione di star a perdersi in questa o quella consolazione-compensazione: con l'arrivo di Cristo, bisogna essere nel mondo e usare di esso, ma con un autentico distacco, proiettati solo verso il centro, Dio, verso l'eterno, il cielo.
 2. Se non si entra in essa, non è detto che sempre si pecchi gravemente e si resti privi della grazia. Però un attaccamento morboso, sia piccolo che grande, significando un ripiegarsi dell'anima sulle creature e in un certo modo un allontanarsi da Dio, causa una privazione o parziale o totale della grazia. Tutti gli attaccamenti insudiciano, accecano, tormentano, indeboliscono seriamente.
 3. Ogni singolo appetito ha la sua caratteristica dannosa diretta: la sensualità infanga il cuore e il corpo, l'avarizia fa gretto l'animo, la superbia toglie chiarezza e lucidità di mente, la gola rende grevi, pigri e tiepidi.
 - 4.5. Ogni cedimento su un appetito preciso produce anche altri danni indiretti, così come ogni virtù migliora l'intero sistema spirituale. O tutto peggiora (con un vizio anche isolato) o tutto migliora (con una virtù praticata). Però ci sono varie persone che non si accorgono di ciò e non capiscono perché Dio resti loro così lontano.
 6. Non è che questo valga nel caso di tentazioni che sorgono per moti o sentimenti involontari della natura. Queste cose non allontanano da Dio, anche se a prima vista potrebbero farlo pensare; anzi nell'anima che lotta contro di esse producono forza, purezza, luce e molti altri beni.

Capitolo 12: OGNI PICCOLO CEDIMENTO VOLONTARIO È GRAVE PER L'UNIONE PERFETTA

1. Secondo quanto detto, per il senso è vera notte: è un radicale intervento di mortificazione.

Capitolo 13: GRANDE PRINCIPIO: CRISTO IL TUTTO, TU IL NIENTE

- 1.2. Ci sono dei principi basilari per l'anima che decide di seguire questa via.
3. Il primo è quello di scegliere Cristo

come il Maestro da imitare in tutto, interrogandosi continuamente su come conformarsi a Lui.

4. Il secondo principio è di compiere tutto a gloria di Dio, essendo pervasa l'anima di quell'amore che Cristo ebbe per il Padre. Deve perciò realizzare tutto ciò che è ad onore di Dio e liberarsi da tutto quanto distoglie da Lui. E, nel compiere ciò che l'esistenza richiede, non deve lasciarsi vincere dal gusto delle cose, ma in un certo modo deve farle senza gusto, cioè non deve farle per la sua sola soddisfazione. I gusti umani quanto meno ci sono, tanto più lasciano spazio a Dio.
5. In noi ci sono quattro sentimenti fondamentali, legati a coppie: gioia e tristezza, speranza e timore. Educarli cristianamente è la soluzione di ogni problema circa la virtù e l'unione con Dio. Come? Con la rinuncia e la mortificazione: è l'unica strada che porti alla libertà, purché la si percorra per Cristo.
- 6.-8. L'anima deve scegliere ciò che non è facile o gustoso o di soddisfazione umana; non deve attaccarsi al comodo e al piacevole, a ciò che costa meno, ma invece a ciò che esige di più: che educa all'umiltà, alla sobrietà, alla povertà di Cristo. Se non imbocca questa direzione, è fuori strada. Se invece cammina per di qui, diventa uno spirito risoluto e forte e trova la vera grande gioia e la pace. Si tratta ancora e sempre della strada che introduce nella "notte del senso" e che la 1 Gv 2, 16 ricorda come il modo per vincere il mondo.
9. Sprezzare la vita, dunque? Non la vita come dono di Dio, ma di-

sprezzare se stessi come piccoli idoli: morire a se stessi, cercare l'umiltà e quindi le umiliazioni concrete: ecco il giusto disprezzo dell'uomo da contrapporre all'onore a Dio.

10. Si possono proporre degli aforismi, che valgono un po' per tutto l'arco della salita verso il monte di Dio e riguardano tanto l'aspetto sensitivo ed esteriore quanto l'aspetto più spirituale e interiore. Perché cresca la carità: tu non cercare il gusto in niente e giungerai a gustare (amare) il Tutto. Perché cresca la speranza: tu non puntare a possedere niente e giungerai al possesso del Tutto. Perché coltivi la tua persona: non voler essere nulla e arriverai ad essere tutto ("anima fit quodammodo omnia" nella vera conoscenza e nel vero amore). Perché cresca nella fede: non cercare di accumulare sapienza umana in niente e arriverai a conoscere il Tutto. Per educarti alla gioia: sperimenta ciò che non ti fa godere oggi e troverai ciò che ti farà gioire dopo. Per quanto attiene alla saggezza: devi passare per ciò che non sai e arriverai a ciò che non sapresti mai. Per quanto riguarda il possesso vero: devi spogliarti di tutto per avere il possesso di quanto ti abbisogna. Riguardo alla tua identità profonda: devi provare a non essere, per arrivare ad essere.
12. Sono aforismi, questi, che vanno compresi non dentro la filosofia, ma dentro la teologia, cioè nel mistero della croce. Il loro senso è che, se ti fermi su ciò che è parziale, non raggiungi il Tutto; per avere "del todo el Todo", totalmente il Tutto, occorre una radicalità nel rinnegare te stesso; e, rag-

giunto il Tutto, devi possederlo disinteressatamente, con amore, altrimenti Dio non è il tuo Tutto, ma tu torni ad essere l'adoratore di te stesso.

Capitolo 14: LA FIAMMA D'AMORE

1. Altrove ho scritto in poesia:
"In una notte oscura
con ansie, infiammata d'amore..."
2. L'amore infiamma davvero il cuore, la volontà. Per vincere un sentimento d'amore terreno non serve il ragionamento, ma un sentimento più forte: quello dell'amore a Dio. Occorre non un piccolo amore, ma un amore ansioso, vibrante, coraggioso.
3. Tutte le misteriose forme, tutte le violenze severe e dolci dell'amore a Dio, con cui si può vincere l'amore ingombrante della natura, sono esperienze difficili a dirsi; e occorrerà rivederle.

Capitolo 15: VINCERE LA NOSTRA NATURA SENSITIVA

1. "Oh, felice ventura:
uscii, né fui notata,
ormai con la mia casa tutta addormentata".
(Ho composto questi versi a Toledo, in quella prigionia tremenda cui seguì la fuga rischiosa, in piena notte). I versi si riferiscono all'anima: per il peccato essa è prigioniera della natura; quanta felicità se si libererà da questa tiranna!
2. L'anima potrà riuscire solo cominciando coll'acquietare la casa-corpo. Solamente se i suoi istinti e appetiti sensitivi verranno domati, l'anima potrà cominciare il suo viaggio; altrimenti non spiccherà il volo verso la libertà.

LIBRO SECONDO

Capitolo 1: FEDE, DONO FORTE E TREMENDO

1. È un dono impagabile di Dio avere la fede e magari vivere unicamente poggiando su di essa. Un uomo di fede è veramente il più ricco, il più libero. Però, come i doni naturali più alti (il senso artistico, per esempio) sono magnifici ma anche onerosi, così la fede mette a durissima prova l'anima d'un uomo. Si tratta di cambiare radicalmente tanto da non essere né vittima della debolezza naturale, né del Maligno, che teme la luce della fede come un bimbo ha orrore del buio. Ma pure l'anima è costretta, in un certo modo, a camminare al buio: quello della fede, appunto.
2. Ora, seppure avanzando allo scuro, non brancola incerta, ma procede con grande sicurezza. Se ha già passato l'altra notte, quella del senso in quanto la parte fisico-sensibile è stata domata, non vive tesa e ansiosa su ciò, ma è semplice, pura, appassionata d'amore a Dio.
3. Però non si illuda: stanno arrivando altre tenebre, così fitte da non permettere di scorgere più niente: l'intelligenza sarà come accecata. L'anima non troverà né gusto sensibile (che non le interessa più), né consolazioni della ragione (che perdono ogni mordente). Resterà con questa fede, forte e rassicurante, ma anche tremenda.

Capitolo 2: È NOTTE: NOTTE DI DIO

1. La fede, che dono! È il mezzo primario per giungere a Dio!

2. Ma questa fede getta l'anima in un buio sconcertante, che almeno ai migliori, che Dio vuole più suoi e quindi prova maggiormente, crea tremende prove, dato che la ragione non viene annullata, ma viene abbagliata dal mistero. Nel profondo, nella parte più segreta, l'uomo di fede cammina in una fittissima oscurità.
3. Se il non gustare più niente delle cose del senso (notte del senso, appunto) può essere duro per la natura, il non capire affatto, perché si resta abbacinati dalla fede e non si prova più piacere per le cose che la ragione umana coltiva solitamente, è una notte dello spirito molto più dolorosa.

Capitolo 3: FEDE: NON CAPIRCI NULLA, EPPURE ESSERE CERTI

1. Si dice: la fede è quell'atteggiamento dell'anima per cui essa si trova insieme sicura e all'oscuro: Dio è la sua certezza, ma il grande mistero rimane. Chi prende questo con leggerezza, va abbastanza quieto; ma chi entra in questa tensione di certezza e di oscurità, si sente oppresso: davvero oppresso, questa è la parola.
- 2.3. L'uomo per entrare in contatto con la realtà usa soprattutto la vista. Anche l'udito è prezioso, ma desidera e gode soprattutto nel percepire colori e dimensioni. Ora la fede toglie la vista e domanda di affidarsi a ciò che viene annunciato: "Fides ex auditu". È un assenso dell'anima in base non a esperienza propria, ma a una affettuosa e ardita cessione di sé a Dio.
4. Credere non è comprendere in un modo nuovo, non è una gnosi più intelligente: è non comprendere,

eppure essere certi. L'intelligenza viene esclusa. Solo se cieco nell'intelligenza, uno entra nella nuova dimensione della fede. La Chiesa militante è un popolo veramente provato nella ragione: trasmette un mistero che supera sia i maestri sia i discepoli.

- 5.6. È un'esperienza inevitabile che distingue l'uomo naturale, che pretende di salvarsi da sé, dall'uomo soprannaturale, che Dio stesso salva e arricchisce di Sé. È un'esperienza che ha del contraddittorio, umanamente: per essere illuminata da Dio l'anima deve trovarsi nel colmo delle tenebre.

Capitolo 4: NELLA FEDE SI È ACCECATI DA/SU DIO STESSO

- 1.2. Si è calati in un abisso: la fede, appunto. Si è accecati proprio circa Dio e circa le cose sue. Ma allora che fa la natura umana, con le sue possibilità? È trascesa, è superata. O meglio, la volontà viene purificata. Essa deve decidersi a non volere, ad essere annichilita e restare nuda. Appena si attacca a qualcosa, ritorna indietro, al livello naturale.
3. È facile, in verità, non prendere la fede come unica guida e voler guidare la propria guida, basandosi sul poco che per proprio conto si vede. Lo mostrano coloro che non sono completamente ciechi e fan valere il fatto di essere essi i padroni di se stessi; e così si arrestano qui e decidono la direzione di là, a modo loro, annullando, o quasi, la loro guida.
4. Con Dio non ci si può comportare in questo modo, anche se è duro per la creatura: ma è l'unica strada vera, dato che Egli è l'Immenso e l'Inconoscibile per noi. Dimenti-

cando questo si ricade subito negli idoli, che consolano l'occhio o il cuore, ma allontanano da Dio. La nostra anima aspira a unirsi a Dio: ma tale desiderio si attua quaggiù solo per grazia Sua, non per qualcosa che vediamo con i nostri occhi e udiamo con i nostri orecchi. Seguendo i nostri modi di sentire, di capire, di immaginare Dio, si segue il nostro sapere, ma si annulla la via e il metodo di Dio: la fede.

5. Il credente vero comincia a camminare quando abbandona il proprio cammino. Arriva alla meta (Dio, l'unione con Lui) quando non ha niente di suo, avendo rinunciato a maniere, gusti, certezze proprie. Occorre un grande coraggio a passare oltre, a superare le esigenze, o meglio i limiti della natura. Ma andare a Dio non può essere altro che far il salto dal naturale al soprannaturale, e quindi uscire dall'orbita ordinaria dell'umano, salendo ad altezze assolutamente nuove.
6. Se uno brama ardentemente Dio per amore di Dio (solo così si ha la vera unione), riesce a cambiare il corso dei suoi desideri e a valutare tutto come un nulla. Mentre invece se stima questo o quello, si tratti pure di un valore spirituale, si allontana dal Bene supremo. Più giudica da uomo, meno è vicino a Dio; più è nell'oscurità della fede, più si avvicina a Colui che non possiamo fissare, ma dobbiamo accogliere nell'oscurità, altrimenti ci abbaglia.
7. È un paradosso cristiano ormai chiaro: l'anima vedrà la luce se si accecherà; vedrà in modo soprannaturale se non pretenderà di vedere in modo naturale.

Capitolo 5: L'UNIONE DIVINA PER FEDE E GRAZIA

- 1.-3. C'è una domanda capitale da farsi: che unione con Dio dobbiamo intendere qui? Dio è in ogni creatura: ciò è necessario per la creatura, che senza Dio continuamente presente cesserebbe di esistere. Ma questa unione, che Dio dona ovunque e comunque, è vera ma non scelta dall'anima. Invece c'è l'unione dell'anima intelligente e responsabile, che accetta di vivere trasformandosi in Dio per una somiglianza di amore. È l'unione soprannaturale, che viene solo dalla Grazia. Essa cambia l'anima, poiché quest'anima si libera della sua libertà e la cede a Dio: e si ha un'unica volontà e la persona è trasformata in Dio per amore.
4. Questa unione comporta una conversione: perché, specialmente dopo il peccato originale, l'anima non è portata a conformarsi a Dio, ma solo per la Grazia divina comincia ad assomigliargli e a trasformarsi in Lui. Occorre ripeterlo: questo è un cambio soprannaturale, fondato sulla Grazia di Dio e sull'amore attivo della persona. Dio si dà maggiormente a chi è più concreto nell'amore, cioè a chi lascia amorosamente che Dio lo purifichi, lo spogli, lo renda libero dal proprio egoismo.
5. La natura umana come tale non c'entra: è Dio che dà tutto: desiderio di Lui, capacità di agire in modo diverso, passaggio da una maniera ad un'altra di pensare e di vivere. Nasce l'uomo nuovo della Grazia; si ha il cambio dall'uomo vecchio che si atteggia a ragionevole, all'uomo rinnovato che vive secondo il Battesimo e lo Spirito Santo. È la rinascita di cui parla

Gesù, per la quale un'anima è somigliantissima a Dio e vive senza imperfezioni.

- 6.7. È possibile essere senza imperfezioni? Noi conosciamo certe vetrate di puro cristallo dove il sole sembra identificarsi con le vetrate stesse, le quali sono, per così dire, raggi di sole per partecipazione. Così qui, se l'anima è senza attaccamenti alle creature, è tutta illuminata e trasformata in Dio tanto da sembrare che essa sia Dio e possieda quello che Egli possiede. Pare più Dio che anima: anzi è davvero Dio per partecipazione, escluso ogni panteismo, certamente.
8. Un principio è sicuro, da tutto ciò: non si può dare trasformazione perfetta in Dio senza perfetta purezza, e questa non è pensabile senza amore incondizionato.
9. All'occhio materialone di chi non crede l'anima non apparirà niente di speciale, come le bellezze di un capolavoro d'arte sfuggono allo zotico, mentre un esperto più ammira e più trova da ammirare.
10. Non tutte le anime con vocazione all'unione con Dio sono chiamate allo stesso stadio, ma ciascuna secondo il grado da Dio stabilito per quaggiù, così come non tutti i beati in cielo godono Dio allo stesso modo.
11. Uno in terra non è felice se non collabora con Dio per quel grado di unione che Dio gli ha assegnato e che è diverso da quello di altri. L'infelicità nostra viene dal non attuare tutta la capacità di Dio che ci è stata donata: e ciò perché non ci si purifica come Dio esige. Tanto di capacità di unione, tanto di purità di anima: ecco il principio dell'uomo vero, figlio di Dio.

Capitolo 6: LE VIRTÙ TEOLOGALI: POSSIBILITÀ GRANDIOSE, ESIGENZE RADICALI

1. Le capacità soprannaturali dell'anima sono la fede, la speranza e la carità. Esse esigono che l'anima passi per la notte purificatrice dell'intelligenza, della memoria, della volontà.
2. Si tratta di fare davvero il vuoto delle potenze naturali a favore delle soprannaturali. La fede nega all'intelligenza la evidenza: vuole un assenso fermo e certo su una base diversa, la santità-verità di Dio, senza che l'uomo naturale pretenda di capire.
3. La speranza non accetta, anzi rifiuta certezze per oggi o domani di carattere umano. Esclude possessi e garanzie terrene.
4. La carità non ama se non Dio, non s'affanna che per Dio, non vuole che Lui. Ora questo è certamente uno spogliamento tremendo.
5. Bisogna che l'anima chieda con insistenza a Dio questi tre doni preziosi delle virtù teologali, presi in tutta la loro severità: deve chiedere a Dio di sapersi muovere con gli occhi come coperti e bendati sia per l'intelligenza che la memoria e la volontà.
6. Quindi bisogna insieme pregare Dio e lavorare attivamente: Dio opera da parte sua, ma anche l'anima deve essere attiva per quanto può. E questa è la notte attiva, in quanto appunto l'anima fa quanto è possibile per teologizzare le proprie capacità naturali, svuotandole coraggiosamente e non già pensando di elevarle e intanto tentando di conservarle.
7. Il demonio è ben astuto in questo: inganna sottilmente le persone spi-

rituali, inducendole ad attaccarsi a realtà in sé spirituali, non già a spogliarsene: e così tiene lontano il credente dalla meta vera, Dio.

Capitolo 7: UNA DECISIONE NECESSARIA: PRENDERE LA VIA STRETTA DI CRISTO

1. La via che conduce alla vita, l'ha detto il Salvatore, è stretta proprio per le severe esigenze della fede: per la nudità terribile che essa impone allo spirito.
2. Più che una certa via in senso di dottrina, è il Cristo reale che è tremendamente esigente: lo è più di quanto solitamente non si dica e pensi.
3. Egli l'ha dichiarato: chi desidera avanzare con e dietro a Lui deve lasciare tutti i beni, compresi quelli spirituali, a cui poche anime invece sanno rinunciare. Eppure per salire non si può rimanere attaccati neanche a questi pesi, pur cari e affascinanti.
4. "Chi mi vuole seguire, rinneghi se stesso" (Mc. 8, 34): questa legge mirabile quanto più è necessaria tanto meno forse è applicata dalle persone spirituali, propense a interpretarla in modo addomesticato.
5. Non si tratta di praticare questa o quell'altra virtù, di dedicarsi all'orazione o alla penitenza, ma di realizzare in pieno la prima beatitudine, quella della nuda povertà, cioè dello spogliarsi di tutto per amore di Dio. E dicendo tutto, si intende proprio ciò che tocca la sfera dello spirito. Ora in noi c'è una tale ingordigia spirituale che diventiamo, come altrove dice S. Paolo, spiritualmente nemici della croce di Cristo. L'apparenza è di cercare Dio, ma la realtà è di cercare noi stessi in Dio: che è il contrario dell'amore.
6. Cristo è estremista: non mette limiti, vuole un annichilimento totale della nostra volontà, tanto per i beni naturali che soprannaturali. Chiede letteralmente un perdersi per Lui, un odiare noi per amare Lui.
7. È amaro questo calice: però Egli stesso dona la forza ai suoi discepoli di berlo per renderli davvero liberi. Chi l'accetta s'accorge che, per grazia di Cristo, è possibile e vero quanto Egli diceva: "Il mio giogo è soave e il mio peso leggero" (Mt 11, 30). Ma è questione di risolversi, di decidere fermamente, quindi di nutrire fede e amore per Lui. Dopo, il camminare per la via stretta diventa di grande sollievo e grande piacere. Ma, prima, occorre morire a tutto.
8. Ripeto: gli spirituali non si illudano che la questione sia quella di moltiplicare meditazioni, devozioni, penitenze (che sono cose pur necessarie ai principianti), ma di entrare in una totale rinuncia-abnegazione interiore ed esteriore di sé stessi. Questo è l'esercizio essenziale, senza di cui ogni altro è un divagare senza profitto.
- 9.-11. È questione di porre Cristo e non noi stessi al centro: noi non dobbiamo neppure metterci alla periferia. Cristo: via, verità e vita, ecco il tutto. Cristo stesso è peraltro morto, come uomo, a se stesso soffrendo e restando ucciso per noi. Ma inoltre Egli per noi si è fatto modello di annichilimento nella sfera dell'anima, arrivando al tremendo grido di uomo crocifisso abbandonato ed espropriato dell'unione con il Padre: "Dio mio,

Dio mio, perché mi hai abbandonato?" (Mt 27, 44).

E pensare che fu allora che Egli compì l'opera più meravigliosa di tutte quelle che mai compì sia in terra che in cielo. Raggiunto il massimo di umiltà e obbedienza di fronte al Padre, poté divenire il conciliatore e l'unificatore dell'uomo con Dio: cioè rese possibile l'unione spirituale tra l'anima e Dio. Ora, se non si segue questa via, tutto è fallace.

12.13. È un fatto che, mentre questo è il punto centrale dell'esperienza vissuta da Cristo, pochi la prendono in considerazione e la vivono. E intanto si illudono di essergli amici. In Cristo cercano i propri gusti e le proprie consolazioni: il che è ben altro che amarlo. Molti sono famosi teologi, apostoli zelanti e attivi, ma alla fine non servono Cristo, ma le proprie ambizioni. Nel giorno del giudizio sarà chiarito l'inganno. Proprio simili dottoroni non hanno alla fine la vera intelligenza spirituale, che invece possiedono altre anime. E a questa intelligenza e acutezza di spirito faccio appello, perché i veri cercatori di Dio lo possano finalmente trovare.

Capitolo 8: DIO È IRRAGGIUNGIBILE DALL'UOMO NATURALE

1.-3. Parlando più specificamente dell'intelligenza di fede, si noti che nessuna creatura può giovare all'anima per tale tipo di conoscenza, che porta all'unione perfetta con Dio. Allora, viene da chiedersi, forse uno può disporsi umanamente, con l'intelletto naturale, alla comprensione-sapienza della fede? No. Fra quanto propone la

fede e quanto propone l'intelligenza umana non v'è alcun vero rapporto diretto. È tutta un'altra realtà: c'è una differenza infinita. È un inganno che gli esseri creati possano servire all'anima per la vera fede.

4. In natura l'intelletto non conosce niente se prima il senso non gli fornisce la materia e l'esperienza, perché esso è legato alla situazione corporea e materiale. Ma il soprannaturale si stacca totalmente: è una ricchezza nuova, una esplosione tale da accecare e uccidere (cfr. Es. 33, 20 e 1Cor. 2, 9). Davanti al Dio della Bibbia e della fede c'è solo da coprirsi la faccia (1Re 19, 13).
5. Quaggiù in terra neppure le notizie e percezioni prettamente soprannaturali possono servire adeguatamente all'alta unione di amore a Dio. Nulla può permettere all'uomo di avvicinarsi a Dio. L'intelletto, dunque, non ha da intervenire, ma da rinunciare a capire.
6. La contemplazione di Dio quaggiù è una sapienza segreta nel senso più stretto: è oscura, è quel paradossale raggio di tenebra di cui parla lo Pseudo-Areopagita. Quanto più c'è il Dio luminoso e vero, tanto più c'è tenebra per l'uomo: tenebra maggiore di quanta non ne rechi il sole al pipistrello. Più si tratta di cose divine, meno c'entra l'uomo: "Ciò che vi è di più alto in Dio è meno accessibile all'uomo" (1Cor. 3, 19). E se l'intelligenza umana pretende di entrare su questo terreno, troverà impedimenti insuperabili e anzi si creerà molti inganni ed errori.

*Capitolo 9: LA VIA PER CUI L'UOMO SI
APREA DIO E DIO ALL'UOMO: LA FEDE*

1. Non l'intelletto umano, ma il dono battesimale della fede è la via proporzionata e prossima all'unione con Dio. Quando questa fede è vera, l'intelletto stesso, purificato e come svuotato, si rappacifica ed entra in un quieto silenzio. L'anima allora non vede Dio, ma si affida a Lui: e questo fa sì che Dio si affidi a lei e si unisca profondamente nel suo intimo. Affidarsi a Dio, cedere a Dio: ecco la condizione per avvicinarsi a Lui, secondo la lettera agli Ebrei (11, 6).
- 2.3. Il fatto su cui insistere è quello noto: Dio è per sua natura nascosto all'uomo e nessuno di noi può giungere a Lui con le sole sue forze. Il Dio della nube, il Dio che abita le tenebre, che parla dal più profondo dell'oscurità: così spesso la Bibbia presenta Dio, ineffabile e inafferrabile per l'uomo. Ma un poco Egli si manifesta quaggiù appunto con la fede, destinata, secondo Paolo (1Cor. 13, 10), a cessare in cielo dove diventerà visione ed esperienza piena. Intanto essa è una fiaccola divina che per sua indole resta come racchiusa nel vaso della mortalità: frantumato il vaso, con il frantumarsi della vita mortale, essa diventerà luce fulgida.
4. Per ora l'uomo di fede è un uomo che vive nelle tenebre: ma nelle tenebre di Dio, non quelle del male. In esse si ha una "luce tenebrosa", si sperimenta un essere lontani e insieme un essere nell'unione d'amore di Dio. Grande e drammatica esperienza, che i credenti provano secondo vari gradi.

*Capitolo 10: DIO SI SVELA ALL'UOMO
IN VARI GRADI*

- 1.2. L'intelligenza umana conosce qualcosa di Dio sia per via naturale che soprannaturale. In questo secondo caso, essa si trova al di sopra delle capacità e disposizioni sue proprie.
- 3.4. Le conoscenze soprannaturali possono aversi anche con la partecipazione dei sensi corporei e con il coinvolgimento della fantasia, del ragionamento e della immaginazione. Se invece non vengono interessati i sensi, si hanno quattro fondamentali modi di conoscere qualcosa di Dio: le visioni, le rivelazioni, le locuzioni e i sentimenti spirituali; e in questi quattro modi si ottengono notizie distinte e particolari. Però c'è un altro modo, non così distinto e chiaro, di conoscere cose di Dio per via soprannaturale: è quello della contemplazione, attuata unicamente nella fede. È il modo più arduo.

*Capitolo 11: PERFINO IL CORPO SI
TROVA COINVOLTO NELL'ESPERIENZA
DI DIO: QUINDI CAUTELA!*

1. Ci sono persone, dunque, che hanno delle percezioni soprannaturali che investono l'intelletto passando per i cinque sensi esterni. Vedono figure e persone dell'altro mondo, odono voci strane, sentono profumi soavi speciali, si sentono pervadere in tutta la persona fisica da un piacere straordinario, che sarebbe come una unzione dello Spirito che si diffonde nelle membra delle persone pure. È un gusto sensibile piuttosto comune che deriva dalla devozione naturale e umana per ciò che è spirituale.

2. Questi fenomeni possono colpire i sensi per vera opera di Dio. Tuttavia l'anima deve stare bene in guardia e vivere con un atteggiamento di severo dubbio. Non deve cercarli, deve esaminarli se succedono, deve tanto più dubitare di essi quanto più sono sensibili. Il corpo non è il miglior veicolo né il miglior giudice per le cose spirituali: capisce le cose dell'anima quanto un somaro la filosofia.
3. Si deve sempre ritenere come cosa più probabile che tali esperienze notizie provengano più dal demonio che da Dio. Se non si sta a questa norma, l'inganno è facilissimo.
4. In definitiva, a che giovano all'uomo interiore queste forme di comunicazione tanto corporee ed esteriori? Dio può concederle per far conoscere qualcosa di elevato. Ma c'è da ricordare che sono rare, perché sono ambigue, occasione di presunzione e di vanità, motivo di attaccamento e quindi di poca fede.
5. Spesso un'anima che provi queste esperienze sente un segreto compiacimento di sé e perde umiltà. Il demonio vi ha buon gioco: spesso inscena lui l'esperienza straordinaria. Dio non dona molto queste grazie così poco sicure; e, se anche è Lui a darle, non gli si fa oltraggio a diffidare: Egli saprà come far crescere l'anima che le disprezza. Quindi la regola è di rigettarle sempre.
6. Quando sono da Dio, queste esperienze non danno possibilità all'anima di stabilire se volerle o no: la travolgono in una crescita d'amore ed essa resta dominata totalmente. Perciò non è il caso di desiderarle o meno: allo spirito non giova desiderarle. Se c'entra il demonio, ma l'anima non le desidera, dopo un po' di turbamento, tutto passa, purché essa sia appunto coraggiosa e prudente.
7. Comunque, anche se sono favori divini, l'anima non si azzardi ad accoglierli, perché va incontro a seri pericoli. Scade nella fede, dato che si lascia attrarre da ciò che non è Dio. Si attarda invece nell'umano; si perde in un atteggiamento di possesso, ben lontano dalla nudità-povertà-rinuncia. S'interessa pericolosamente dell'elemento sensibile e meno importante. Piano piano non apprezza le vere grazie di Dio e non le sente come grazie, dato che vi cerca un suo vantaggio e ne nutre un desiderio sbagliato (mentre Dio non fa questi doni perché l'anima desideri averli, ma perché conosca e ami Lui). E così essa apre la porta al demonio, che sa imbastire esperienze simili e camuffarsi dietro di esse.
8. Da qualunque parte questi fenomeni vengano, il principio è di respingerli, perché, se pur un poco vengono da Dio, l'anima poi si illude e alla fine non ha niente da Dio e tutto dal diavolo. Nelle esperienze cattive, si deve badare a vincere gli inganni del demonio; in quelle buone, si deve purificare la fede e Dio saprà accrescere le sue grazie purché l'anima sia umile e spoglia di tutto.
9. Dio a volte dona con misura e sobrietà alcuni di questi bocconi ghiotti ai principianti per rafforzarli e incoraggiarli; ma vuole che essi crescano nella fede e nel distacco. Presto li porta ad un cibo più abbondante e sostanzioso; e così via via li fa salire per i classici sette gradi della grande

scala dell'amore, perché arrivino alla carità perfetta.

10. Importante è che vigilino contro la bestia dell'Apocalisse (12, 3), che ha sette teste contrarie ai sette gradi dell'amore. È davvero una tremenda lotta quella che gli spirituali devono sostenere, dovendo avere il coraggio di troncare non solo la prima testa di questo drago spirituale (rinuncia ai beni sensibili), ma, secondo una loro storia personale di progresso, tutte le altre teste; perché a non tagliarne anche una sola delle ultime, si vedono rinascere tutt'e quante.
- 11.-13. Qui siamo, per esprimerci metaforicamente, al secondo grado d'amore e alla seconda testa del drago: è una fase molto delicata perché, in una mistura di spirituale e di sensibile, l'anima rischia di restare molto danneggiata. Queste visioni ed esperienze sensibili non possono essere mezzo se non remoto per l'unione; ma più facilmente la ritardano, con molta soddisfazione del Maligno che attende proprio che l'anima metta i suoi desideri e le sue inclinazioni in queste visioni, per poi crearle confusioni e tremende tentazioni, fino anche a distruggere in lei la fede. La conclusione è dunque di non accettare mai queste visioni, meno in casi eccezionali, solo dietro il consiglio di una guida molto saggia e sempre con spirito di distacco completo.

*Capitolo 12: ESPERIENZE SPIRITUALI
E SENSIBILITÀ UMANA INTERIORE: AN-
CORA CAUTELA! VERSO LA CONTEM-
PLAZIONE*

- 1.2. Non ci sono solo visioni corporee, ma anche visioni che avvengono

nell'intimo dell'animo e interessano la fantasia e l'immaginazione (sensi cosiddetti interni). Anche queste visioni, pur se soprannaturali, non portano all'unione divina: anzi, finché ci sono, la ritardano o impediscono.

3. La immaginazione e la fantasia umana possono essere già naturalmente utili per fare meditazione, cioè per aiutare il ragionamento ed elaborare elementi validi per la riflessione su temi cristiani, come quando si medita sulla Crocifissione di Cristo o su altri episodi della sua vita. Se poi a queste capacità naturali si aggiunge - come si dirà poi - una grazia speciale di Dio, si hanno allora le visioni immaginarie di tipo superiore. Ma né le une né le altre sono per loro natura capaci di portare all'unione; anzi, fermanocisi in modo morboso, la ritardano.
4. Il motivo è il solito: niente può unire a Dio di quanto non è Dio ma è solo realtà creata. Noi sperimentiamo solamente le cose di quaggiù; ma Dio, a cui dobbiamo unirici, è tutt'altro, è infinitamente diverso: e non valgono né visioni, né immaginazioni, per quanto speciali, a portarci a Lui.
5. Ai principianti può riuscire vantaggioso immaginarsi Dio in un modo o nell'altro, sotto la spinta della fantasia. Ma non possono fermarsi a questo genere di esercizio: devono andare oltre, anche se il salire da questo gradino a un altro può costare.
6. C'è un preciso momento in cui Dio vuole che le anime spirituali superino il gusto e il sapore della preghiera affidata a certe forme (visioni interiori, ragionamenti): vuole che dalla meditazione di-

scorsiva passino alla contemplazione. Esse in verità si accorgono che la prima è uno stadio che non frutta come un tempo: difatti non provano più la soddisfazione di prima, perché è un cibo piuttosto grossolano, mentre Dio gliene prepara uno più delicato; ma non si decidono. Eppure un'anima quanto più avanza nelle vie dello spirito, tanto più cessa di lavorare con le sue potenze e si trova immersa in uno stato di contemplazione globale e pura. In tale stato, è inutile che le potenze dell'anima si mettano a fare questo o quello.

7. È uno stato di pace e quiete interiore che va rispettato. Purtroppo pochi capiscono il mistero di questa nuova esperienza: e si affannano con libri, devozioni o altro: ma quanto maggiore è l'affanno, tanto minore è il profitto e così privano l'anima della pace spirituale che Dio le concede.
8. Che è questa pace o quiete? È uno stato di amorosa attenzione-attrazione verso Dio, che si fa fortemente presente in queste anime. Esse non diventano inerti, ma fanno tutto con soavità d'amore, mosse più dall'alto che dall'abilità umana. L'immaginazione, quindi, e la fantasia devono cedere il passo: è una nuova stagione di Dio.

Capitolo 13: NON RAGIONAMENTO, MA UN'AMOROSA ATTENZIONE A DIO

1. Bisogna notare che l'immaginazione e il ragionamento, che sono l'ossatura della meditazione, vanno utilizzate fino a un momento preciso: uno non deve abbandonare la preghiera detta "meditazione discorsiva" né prima né dopo rispetto alle esigenze che Dio in-

fonde in cuore. All'inizio certamente ci vogliono; per avanzare, però, a un determinato momento bisogna staccarsene.

- 2.-5. Come capirlo? Ci sono tre segni fondamentali, diversi alquanto tra loro ma anche molto legati. Il primo è che l'anima si accorge che non prova più gusto nel ragionare, però non perché non voglia darsi alla preghiera, ma perché non ne ricava più il frutto di un tempo. Non deve troncarsi di colpo, ma deve trovare un nuovo equilibrio: una pace e una quiete vera. Un secondo segno è che, per quanto la fantasia sia pronta a sbizzarrirsi, l'anima non prova alcun desiderio di applicarla nelle cose spirituali. Infatti - terzo segno, quello più sicuro - essa trova profonda soddisfazione a starsene sola con un'amorosa attenzione a Dio, in una contemplazione globale e generale piena d'affetto.
6. Non c'è da equivocare: a volte uno può rifiutare la meditazione per dissipazione o poca diligenza. Ma qui pensiamo a chi nutre sempre il desiderio di fissare il suo pensiero e la sua immaginazione su Dio, e solo su Lui. Ora pensare a Dio non è questione di mettersi in un'astrazione senza contenuto e gusto, ma in una conoscenza e un'attenzione amorosa e pacifica per Dio: e questo è uno stare alla sua presenza con grande umiltà, adorazione e affetto.
- 7.8. È questa un'esperienza che determina un passaggio delicato e quasi insensibile da uno a un altro stato: l'anima non s'accorge quasi della novità, che appartiene davvero allo spirito, all'uomo rinnovato profondamente.

Capitolo 14: CONTEMPLAZIONE: DONO GLOBALE, DONO DI UN MISTERIOSO OBLIO

1. C'è un momento, dunque, in cui Dio chiama ad abbandonare la via ordinaria e pur ricca del meditare per prendere la via nuova del contemplare. Si esaurisce una vena preziosa, che non offre più gusto né profitto: allora perché fermarsi in essa? Si passi alla nuova.
- 2.3. La meditazione ha come scopo di nutrirsi di una conoscenza di Dio per ricavarne un po' di amore a Lui. Per sé è quasi logico che, se fatta con metodo e costanza, essa prepari - ma solo prepari, perché poi c'entra il puro dono di Dio - a quel clima di amoroso atteggiamento di attenzione a Dio che, pur presentandosi come una conoscenza confusa, instilla sapienza, amore e diletto. È qualcosa di bello e insieme di difficile: e tanto l'anima stessa come chi la guida possono credere che andava meglio prima, perché umanamente l'uomo tende ad attaccarsi a ciò che già conosce e possiede e a non rischiare per il nuovo.
4. A questo punto della sua esperienza spirituale uno soffre perché non sa più combinare niente se medita e, se prova ad abbandonarsi a questo nuovo stile, ha l'impressione di perdersi e perdere tempo. Ed è davvero un perdersi, nel senso che entra nella notte dello spirito.
5. Il fatto è che il mondo, con tutte le sue bellezze e suggestioni, non aiuta più l'anima ad andare a Dio: è un periodo di "raccolgimento", in cui il ragionare e far lavorare l'immaginazione disturbano.
- 6.7. Dio ha donato all'anima la vera contemplazione, che è davvero un'esperienza globale forte: una conoscenza e una presa di coscienza di Lui, a carattere generale e onnicomprensivo. Qualcosa di particolare viene a costituire il vero contemplativo: egli con le sue facoltà spirituali classiche (memoria, intelletto e volontà) non elabora nulla, ma è come sprofondato nel mistero e ne gode. Sì, gode di Dio senza doverlo cercare con i sensi o le potenze interiori. C'è una "notizia" di Lui che rinnova tutto.
8. Si opera qualcosa di incomprensibile e inconsapevole per l'anima stessa: tanto più inconsapevole quanto essa s'è fatta chiara e semplice e non s'è lasciata trasportare da altre notizie e conoscenze. Meno l'intelligenza umana comprende, più la notizia è essa stessa pura e semplice.
- 9.10. È come la luce, che, quanto più attraversa uno spazio terso e senza alcun oggetto su cui rinfrangersi, tanto più viaggia nel buio e non si vede: la si coglie solo se trova uno schermo. Ma qui lo schermo dell'anima è esso stesso terso e puro e allora essa non avverte il dono. Non capisce le tenebre e non vede la luce. È come in preda ad un oblio misterioso. Passata poi l'esperienza, non sa dove sia stata, cos'abbia fatto e quanto tempo sia trascorso: e magari sono volate ore, sembrate però un attimo.
11. Dopo simili parentesi di oblio, che è come un uscire da sé e assentarsi da tutto, l'anima se ne sta quasi fuori del mondo: è proiettata solo in Dio, che essa percepisce ma senza sapere in che modo. Ha perso la testa? Ha perso tempo? No certamente.
12. L'acme di queste esperienze, che

porta a tanto oblio, non avviene troppo frequentemente. La "notizia" forte di Dio è comunque travolgente e fissa l'anima su Dio con soavità d'amore, senza che essa conosca e capisca in particolare ciò che l'attrae. È appunto una notizia "generale": intelletto e volontà umana non sanno né rendersene conto, né comunicarlo ad altri.

- 13.14. L'anima abbandona così la via del discorso spirituale, cioè del ragionare su Dio, e resta invasa dalla luce gratuita di Dio: invasa e quindi abbagliata, perché l'esperienza supera immensamente le possibilità umane. Ed è difficile dirne solo una minima parte senza ripetersi.

*Capitolo 15: L'ANIMA INNAMORATA
AMMIRI E ATTENDA, VARIANDO CON
LIBERTÀ I MEZZI*

- 1.2. Chi è arrivato a questo stadio, favorito cioè da Dio di questa notizia soprannaturale della contemplazione, è un proficiente. Abituato già a meditare, dovrà, a seconda del momento, meditare o contemplare. Anche meditando con le capacità umane, rafforzate dallo Spirito, avverrà che si trovi in quel clima di notizia e pace già detto. L'umile usi moderatamente della meditazione e accetti con gratitudine quello che Dio produce nel suo cuore senza sua fatica: impari a ricevere, limitandosi a fare l'unica cosa che occorre che faccia: aprire gli occhi e ammirare.
- 3.-5. L'anima non si metta a fare cose sue: appannerebbe la luce pura e serena che le è concessa. Non si ostini a nutrirsi di ragionamenti

spirituali attorno a temi teologici specifici: non sarebbero che veli od ostacoli. Appena invece, con cuore innamorato, lascia ciò che è naturale, le viene comunicato per natura e per grazia ciò che è divino. Ha allora mirabili e sublimi nozioni di Dio, il cui sigillo più chiaro è una pacifica quiete divina. Comincia ad essere libera dalle cose e Dio le si svela.

Capitolo 16: ESPERIENZE FORTI? L'ANIMA CRESCA NELLA FEDE E LIBERTÀ: NON SI ATTACCHI A NULLA

- 1.-3. Nella immaginazione nostra possono prodursi raffigurazioni che non provengono dai sensi ma per via diversa, cioè soprannaturalmente. Non è più la memoria, per quello che ha archiviato, o la fantasia, per quello che sa rielaborare e riproporre nel modo più vario, a funzionare. È Dio. Oppure è il demonio; Dio, per comunicare la sua sapienza piena di particolari verità; il demonio, per sedurre con le sue menzogne.
- 3.-5. Le immaginazioni che non partono dall'esperienza dei sensi possiedono una forza e un effetto per sé maggiori, perché più spirituali, delle immaginazioni di origine sensibile. Dio concede questa grazia all'anima per donare con più incisività i suoi tesori e per ammaestrarla; il demonio invece tenta di imitare Dio con tutt'altro scopo. Come distinguere i due differenti casi, è cosa delicata e si vedrà a parte.
- 6-9. Ma per quanto riceva favori forti, l'anima sia sempre distaccata e libera, come si richiede in chi è avviato all'unione con Dio. Perché questi favori non sono paragona-

bili a ciò che è la vera esperienza e sapienza divina. Dio non si riduce certo a questi limiti, seppure già meno angusti del solito; e l'anima non può essere meno pura e semplice per simili doni. Dio è luce che ottenebra: lo sappiamo dalla Bibbia e l'uomo non può parlare a faccia a faccia con Dio, come Mosè, sotto i veli di simili visioni immaginarie; ma deve arrivare alla nudità più alta, quella della fede, che s'avvicina di più alla pura essenza di Dio.

10. Se le capitano simili esperienze, l'anima non vi si attacchi: è meglio che, anche traendone profitto, vi rinunci. Se fa così, Dio le concede lo stesso questi doni e lei non può impedirglielo: intanto la sua volontà, che non può resistere a Dio, non si attacca ai doni e resta libera: che è ciò che conta.
11. Sotto il profilo mistico, l'anima si disporrà così a quei beni e ad altri maggiori, non vincolandosi a semplici mezzi, che in sé sono più veli che luci e nel piano di Dio avvengono per accrescerle la chiarezza, la libertà e la semplicità e non per trattenerla a tali forme. L'anima sia passiva, nel senso più nobile: non pretenda di fare la protagonista e di appropriarsi di queste visioni: e Dio le comunicherà cose impensate.
- 12.-15. Ciò che di vero e importante c'è in queste visioni è un aumento di fede: un invito a rinunciare a tutto, alle visioni stesse e all'affetto ad esse. È la fede la via sicura. Se Dio a volte elargisce simili grazie, lo fa perché ci si attacchi a Lui e quindi ci si spogli di noi stessi, escludendo ogni spirito di proprietà. Così un'anima non ha neppure il problema di vedere se sono proprio esperienze di Dio o

del demonio: tenendosi distaccata, cresce senz'altro nella fede, che è quanto Dio vuole. Perché per un credente la questione è sempre di procedere al buio, rifiutando ogni luce che non sia Dio stesso, che è un Dio nascosto e accecante. Ciò significa prendere la sola fiaccola della fede, che è paradossalmente luce oscura. L'uomo purtroppo è sempre tentato di affidarsi ad altre luci; mentre deve crescere di fede in fede, di buio in buio, in una sempre più ardua ma vera trasformazione e consegna di sé a Dio.

Capitolo 17: DIO EDUCA GRADUALMENTE L'ANIMA CON DONI SPECIALI, DA CUI PERÒ LA VUOLE DISTACCATA

1. Dio non invano e non per scherzo vuole portare l'uomo redento all'intimità con Lui. Abbastanza spesso dona allora esperienze particolari, per esempio visioni. Ma sono necessarie? Perché Dio le concede? Come le concede?
- 2.3. Il nostro Dio è un Dio immenso e travolgente: da Lui viene ogni bene, ma alla maniera sua, cioè con amore: e in questo caso vuol dire con soavità e con riguardo alla nostra pochezza. E perciò egli agisce gradualmente (la rivelazione vera e propria è stata tutta un'opera di gradualità), cominciando dai sensi, per arrivare poi alle forme pure dello spirito.
4. Dio non dà subito tutto: la sua sapienza più alta e un'esperienza più elevata di Lui le concede in tempi lunghi, rispettoso della nostra natura. Così egli recupera in noi con metodo e finezza i sensi (educandoli in modo nuovo, con le esperienze legate ad essi), poi le facoltà interiori (che diciamo "sensi

interni”), come l’immaginazione e la fantasia, che egli via via spiritualizza anche con visioni soprannaturali. Però il nostro Dio è libero e creativo: non segue un metodo fisso e matematico. Ma la via ordinaria è quella di una gradualità: dal fisico al meno materiale, cioè allo spirituale.

- 5.6. Dio educa e quasi corteggia l’anima: l’accontenta all’inizio nella stessa sensibilità per liberarla poi da essa. Perché più ella avanza nell’esperienza divina, più si allontana dalle esperienze gustose e insieme ritardanti del senso. Dio sa che inizialmente siamo dei bambini, e pensiamo, parliamo e ci dilettiamo di Lui come bambini. Ma, a un certo punto, con pedagogia appropriata, Egli ci distoglie dalle nostre infantilità.
7. Bisogna notare che sa di sensibile e umano usare della meditazione e della riflessione per andare a Dio. Ma di questa riflessione e meditazione bisogna far uso prolungato, senza fretta di staccarsene. Invece le visioni e le altre esperienze, per quanto soprannaturali, vanno lasciate con più prontezza e fermezza. Se infatti Dio vuole beneficiare l’anima con queste, le darà ugualmente, anche e soprattutto se essa non vi si attacca. Se invece non è Dio a voler agire così, ma è l’angelo delle tenebre in veste d’angelo della luce, il danno è grandissimo.
- 8.9. Il fatto è che l’anima è dotata, per grazia di Dio, di capacità infinite, ma ha bisogno all’inizio di nutrirsi di piccoli bocconi, perché, dato il peccato, essa è grande e meschina insieme, è adatta e inadatta a ricevere Dio. Perciò, mentre riceve dei doni speciali (visioni, locuzioni, ecc.) che sono destinati a portarla

alla meta che è Dio, rischia di fermarsi ad essi. Deve invece santamente preoccuparsi che essi le aumentino quanto Dio intende: la disponibilità a servire solo Lui.

Capitolo 18: ATTACCAMENTO ALLO STRAORDINARIO (LE LOCUZIONI): PERICOLO DI MOLTE ANIME E DELLE LORO STESSE GUIDE

- 1.-3. Molti direttori di spirito credono troppo facilmente ai fenomeni straordinari e vi danno eccessivo risalto. Ora, se anche si tratta di fenomeni veri, quando trovano una facile accettazione sviano le anime perché non le alimentano di umiltà ma le inducono ad annettere troppa importanza a questi doni marginali, mentre al contrario conta solo la pura fede.
- 4.-7. Il cuore di un discepolo si modella insensibilmente su quello del suo direttore di spirito. Ora se questi esagera il valore delle esperienze speciali, il discepolo prova una stima di sé che va contro la nudità perfetta e lo spinge a mettersi in mostra. Il padre spirituale stesso, vittima della propria imprudenza, dedica lungo tempo al tema delle visioni più che alla liberazione dell’anima da se stessa. Egli non fa certo il servizio che il Signore gli chiede.
- 8.9. Peggio ancora se, vedendo o supponendo che Dio riveli qualcosa a quell’anima, la induce a insistere per ottenere notizie su questo o quello per via straordinaria. Appena c’è la parvenza d’una risposta, la volontà di entrambi, direttore e discepolo, si attacca a queste faccende. Non pensano che la natura può ben immaginarsi ciò che essa desidera, e non sanno

che, se pur c'è una risposta, spesso essi non la capiscono come va intesa.

Capitolo 19: DIO DAVVERO PARLA, MA ANCHE IL SANTO SPESSO CAPISCE IN MODO ERRATO

- 1.-4. Le locuzioni-manifestazioni divine non sono facili da capire, e ci si può ingannare, anche se in sé sono vere. La Bibbia è piena di prove circa questo. Abramo, Giacobbe e altri numerosi personaggi, nobili o meno, dell'Antico Testamento, spesso capirono in modo meramente umano, arrivando a volte a situazioni di massima confusione, perché Dio parlava davvero, ma essi nutrivano attese sbagliate.
- 5.-9. Dio infatti lancia messaggi spirituali che vanno capiti oltre la pura lettera. Al tempo di Isaia questo era notorio perfino ai contrari alle profezie, tanto che il profeta lo teneva come un punto di grande vigilanza e insieme di afflizione per lui; e i suoi nemici lo tenevano come un'occasione di burla. Un popolo infedele come fu spesso Israele non capì quasi nulla delle profezie su Cristo: esse erano verissime, ma non venivano comprese in modo vero. Gli stessi discepoli di Gesù fino all'Ascensione stentaron molto a intendere il senso delle parole del Maestro.
- 10.-14. Quindi è facile non interpretare bene parole e rivelazioni pur vere di Dio. Un direttore spirituale deve addestrare un'anima a non sopravvalutarle, e a tenersi libera e a camminare piuttosto secondo la luce oscura della fede. Così cresce la persona spirituale che non si attacca né alla propria ragione né

ai doni anche soprannaturali, non lasciandosi guidare da essi. Se Dio promettesse a un suo servo di liberarlo dai suoi nemici o di chiedergli il martirio, non per questo costui potrebbe credere o di trionfare o, all'opposto, di dover versare il sangue. C'è un dominio molto più importante e perfetto, che è quello di carattere spirituale; e c'è un martirio che non consiste tanto nel versare il sangue quanto nel vivere di amore perfetto verso Dio senza morire violentemente. I santi nutrono spesso desideri grandiosi, che però non sono quelli che Dio manda ad effetto. Dio parla al loro cuore, ma neppure essi lo capiscono bene.

Capitolo 20: QUANTO DIO RIVELA È LEGATO A MOLTI FATTORI: L'UOMO SPESSO NON NE TIEN CONTO O NON LI CAPISCE

- 1.-4. Se le locuzioni di Dio dunque sono magari vere, spesso non sono vere le interpretazioni che se ne danno. Come pure, quelle rivelazioni possono restare vere, ma, affidate a realtà e a circostanze della storia umana, possono cambiare o in più o in meno, perché intervengono varie cause umane che Dio permette che agiscano.
- 5.-8. Non possiamo essere così sicuri di comprendere la parola di Dio, perché non è possibile capire le verità che nasconde. Solo i veri e grandi profeti avevano, ma non sempre (vedi Isaia), una grande dimestichezza con questa parola e ne davano il senso autentico; ma l'uomo comune è debole e di ben corta comprensione. Anche Giona profeta appare nella Bibbia come un uomo di Dio che non penetra il

valore del messaggio che deve portare, né può sapere quando e come esso si compirà.

Capitolo 21: CURIOSITÀ INUTILE MORBOSE: IL DEMONIO NE APPROFITTA. FEDE E POVERTÀ DI SPIRITO: ECCO LE VIE

- 1.-3. Ci sono persone spirituali che hanno una curiosità sbagliata che vogliono soddisfare. Dio le ascolta a volte, ma Egli non è contento di quell'atteggiamento: le accontenta per il momento, dato che non sanno camminare in altro modo. È lo stile paziente di Dio con numerose anime fragili: non si compiace delle loro richieste, ma sa che sono sostanzialmente buone e semplici. Piuttosto che restino senza cibo, concede loro quello che il capriccio suggerisce ad esse. Un giorno però esigerà che prendano il cibo più forte e solido della croce.
- 2.-4. A parte che spesso è il diavolo e non Dio ad accontentare tali anime piccine, Dio preferisce che esse vadano per le vie ordinarie, che sono quelle naturali e della rivelazione depositate nella Scrittura: su queste vie non esiste difficoltà che non possa essere risolta e necessità cui non si possa rimediare. E quando qualche notizia ci venisse aggiunta per via speciale, potremmo accettarla non perché rivelata, ma perché razionale, stando attenti che il demonio non ci metta del suo.
5. Non dobbiamo cercare rivelazioni speciali, ma nei bisogni più acuti ricorrere all'aiuto più sicuro e buono della preghiera, che rafforza la speranza che Dio saprà provvedere Lui con i mezzi che Gli piacciono.
- 6.-10. Voler trattare con Dio per altre vie è estremamente pericoloso. La Bibbia dà il caso di Saul che ricorre alla magia e strappa qualche notizia su Samuele: ma ciò non è gradito a Dio. Spesso ci si espone alle astuzie del demonio, che è intelligentissimo e può anticipare fatti e avvenimenti deducendoli da quanto li precede o li causa: è una conoscenza naturale che però adesca le anime come fosse soprannaturale. Il demonio, per la sua particolare posizione di avversario di Dio e anche di esperto di Dio, può conoscere e predire cose del nostro mondo ordinario e anche altre.
- 11.-14. Con le anime che nutrono curiosità morbose e inutili Dio spesso permette che, nella loro temerarietà e superbia, siano vittime del demonio, il quale le inganna duramente. Ed esse lo meritano a causa dei loro peccati e della loro presunzione. Cadute nel tranello, è molto difficile disingannarle, imbevute come sono di uno spirito che le porta ad intendere a loro modo, "al rovescio". Il triste atteggiamento di appropriazione, la mancanza di povertà di spirito e di fede le predispongono a questo, come è detto nella Bibbia anche per dei profeti, che in altre occasioni erano profeti veri.

Capitolo 22: IN CRISTO IL PADRE CI HA SVELATO TUTTO: NON OCCORRE ALTRO. LE RIVELAZIONI SPECIALI VANNO SOTTOMESSE AL GIUDIZIO DELLA CHIESA. NESSUNO PROCEDA DA SOLO, MA RICORRA AI FRATELLI

- 1.2. Nell'Antico Testamento Dio esigeva, almeno certe volte, di essere consultato: almeno così si vede con Mosè o con Davide. Ed Egli

- dava le risposte per circostanze varie. E allora perché non si può ancora adesso?
- 3.4. Nell'Antico Testamento vigeva tutta un'altra economia divina: la rivelazione non era ancora stata portata alla sua pienezza e la fede neppure. Ma ora, in questo tempo nuovo di grazia, Dio ci ha detto tutto nella sua unica Parola, il Figlio suo: tutto in una volta sola e per sempre, e quindi non ha più nulla da manifestare. Prima del Figlio aveva detto con i Profeti qualche parte del suo mistero: adesso può restare muto, perché nel Figlio c'è già la verità tutta intera.
- 5.6. Offende Dio Padre chi chiede ansiosamente locuzioni. In Cristo c'è più di quanto uno possa mai chiedere e desiderare. Cristo è il fratello, il compagno, il maestro da seguire e ascoltare. In Lui tutto è già stato dato. E anche nei momenti più duri e difficili Egli ha tesori inesauribili per noi, come diceva S. Paolo, che non voleva conoscere nient'altro che Cristo.
- 7.8. Dunque non conviene più interrogare Dio al modo veterotestamentario; né occorre che Egli parli ulteriormente dopo che ci ha dato il Figlio, quasi che in Lui non ci fosse tutto il necessario. Con Cristo, con la sua Chiesa e i suoi ministri c'è rimedio a ogni nostra ignoranza. Tutto quanto va fuori di tale strada è curiosità e presunzione. Basta dunque con i metodi della legge antica, tanto più che neppure in essa era permesso a tutti, ma solo ai sacerdoti e ai profeti consultare Dio.
- 9.10. Mettendo i suoi ministri, il Signore mostrava e mostra che Egli vuole che l'uomo sottostia alla guida di un altro uomo e si regoli per mezzo della ragione anche quando avvengono fenomeni straordinari o soprannaturali. E difatti Dio in un'anima, cui faccia rivelazioni, mette il bisogno di confrontarsi con altri tanto che, se essa non si apre, non è pienamente soddisfatta. Dio cioè nega la sicurezza all'anima che si dirige da sola con le pure rivelazioni soprannaturali personali. Già accanto a Mosè volle mettere Aronne perché prendesse fiducia dalla presenza e dal consiglio del fratello.
- 11.12. Un'anima umile si nota perché non tratta da sola con Dio, ma sente il bisogno del consiglio umano. Il Signore stesso desidera questo: cioè che ci si sostenga a vicenda e si usi la ragione. Egli ha promesso di essere presente dove due o più si trovino nel suo nome e dove si affidino all'autorità della Chiesa. Non vuole ricercatori solitari. Chi resta solo viene presto sopraffatto dal demonio: anche se si sente sicuro, è ordinariamente tiepido e fiacco. S. Paolo stesso, "per non correre invano" (Gal. 2,2), pur avendo ricevuto da Dio stesso e non da uomini il suo vangelo, si confrontò con gli altri Apostoli: Dio volle che acquistasse la sicurezza della sua predicazione attraverso la conferma dei fratelli.
- 13.-15. Il principio che Dio segue è chiaro: non dire né fare in modo speciale quanto può essere realizzato dall'industriosità e dal consiglio umano ordinario. E quando concede o svela una cosa, non sempre ne concede e svela un'altra. A Mosè disse molto, ma lasciò che circa l'elezione di altri giudici, per sveltire la direzione del popolo, fosse il suo suocero Ietro a suggerirgliela. E a Pietro il Signore

svelò l'entrata dei gentili tra il nuovo popolo; ma quanto a distoglierlo da certe esitazioni e quasi simulazioni nel trattare con i gentili, fece uso della sincerità e fermezza di Paolo. Perciò Dio vuole che chi ha ricevuto rivelazioni divine si tenga ben aperto ai consigli umani. Dio vuole che ci si ispiri abitualmente al vangelo e alla ragione.

- 16.-18. Un'anima che goda di vere rivelazioni deve subito manifestarle con chiarezza e umiltà a chi la dirige, tanto se ella ci crede quanto se non ci crede. Essa ha bisogno di un arbitro spirituale, che la confermi o meno: egli infatti, qualunque sia il giudizio che ne dà, le garantisce gioia e sicurezza. L'anima deve inoltre parlare al suo direttore per crescere in dottrina e, con tale dottrina, affinarsi nella fede. E poi, soprattutto se non fa conto di simili rivelazioni e ne sente l'imbarazzo, deve vincere la pena di parlarne, deve superare la vergogna di mettersi in mostra e proprio così, mortificandosi, crescerà davvero in umiltà.
19. I padri spirituali non si illudano di educare al distacco le anime mostrando fastidio o disprezzo: provocherebbero invece le persone a chiudersi in sè, mentre esse debbono aprirsi. Procedano dunque con molta amabilità e serenità, spingendole con dolcezza al distacco da quanto può creare gusto umano e convincendole che invece è molto importante un'opera o un sentimento d'amore più di tutte le visioni e rivelazioni possibili.

Capitolo 23: QUATTRO TIPI DI ESPERIENZE CONOSCITIVE SPECIALI, CHE DIO PUÒ CONCEDERE

- 1.-3. Al decimo capitolo si indicavano come possibili quattro specie di conoscenze spirituali speciali: le visioni, le rivelazioni, le locuzioni e i sentimenti spirituali. Interessano tutte la nostra intelligenza, ma non passano per l'esperienza dei sensi. Ad esse diamo il nome generale di visioni, perché avviene come per gli occhi e come per l'intelligenza, che appunto vedono. Ma visioni in senso più vero sono le rivelazioni, in cui si comunicano all'anima, senza la mediazione dei sensi e in modo soprannaturale, notizie su Dio.
- 4.5. Queste esperienze possono giovare, illuminando in modo fulgido la mente, perché non intervengono le solite elaborazioni dell'immaginazione umana. Ma in definitiva l'intelletto potrebbe, per poca prudenza e misura, restare ingannato o impedito. Però in definitiva sono doni di Dio che possono avvantaggiare il vero uomo di fede.

Capitolo 24: LE VISIONI VERE SONO FAVORI RARI CHE ACCENDONO D'AMORE E QUINDI AUMENTANO LA FEDE E IL DISTACCO

- 1.2. Le visioni: ci sono quelle che fanno conoscere, senza alcuna mediazione sensitivo-corporea, cose della terra o del cielo, in forza d'una luce soprannaturale. E ci sono quelle ancor più sublimi, dove interviene come un "lume di gloria", qualcosa che è tipico della visione del Paradiso, però in forma ancora limitata. Vi appaiono anime e angeli e anche qualcosa della sostanza di Dio, ma non

certo Dio nella sua totalità, chè altrimenti davvero l'uomo morrebbe per la sovrabbondanza dell'esperienza.

- 3.4. Queste seconde visioni sono favori rari e molto passeggeri che Dio concede a un numero limitato di persone (a Mosè, a Paolo) e di cui l'anima, dopo l'esperienza, non sa rendere alcun conto (come appunto Paolo). Superano la mente umana, travolgendola in una beatitudine di intimità con Dio e lasciandole una notizia amorosa e oscura cui già si è accennato.
- 5.6. Tornando alla visione di sostanze corporee conosciute per via straordinaria, bisogna dire che l'anima, per dono speciale di Dio, vede più chiaramente e sottilmente. In lei si ha come un lampo di luce in una notte fonda: tutto si illumina e la mente, quando vi ripensi, riconosce ciò che le è stato svelato, sebbene a volte col tempo la nozione si attenui un po'. Quel che conta è che gli effetti di tali visioni sono, in maggiore o minore intensità secondo la qualità del dono, tutti positivi: quiete, chiarezza, gioia, umiltà, amore a Dio, purezza.
7. Proprio gli effetti sono il criterio per capire se non c'entri il demone, che, usando di qualche luce naturale di cui è esperto, potrebbe simulare visioni di tale genere. Ma se interviene il demone, non c'è dolcezza di umiltà, né soavità interiore vera, né fervore per Dio, ma aridità e tendenza a inorgogliarsi.
8. L'anima che deve fare? Comportarsi in maniera puramente passiva. Non deve conservare, quasi come in un archivio, le notizie che le vengono comunicate: non le

riordini con cura di possesso; né, quando le tornano in mente, ne faccia caso. Ricordare ciò che ha visto può muoverla un po' ad amare; ma molto più la spingerà all'amore la fede pura e lo spogliamento, perché verrà infiammata da ansie di puro amore senza rendersi conto della loro origine. Infatti, nutrendosi di fede, in lei cresce anche la speranza e l'amore e tutto le torna a vantaggio nel momento che vive in un grande distacco.

- 9.10. A volte l'anima non sperimenta in sé la crescita dell'amore, perché non prova la tenerezza di Dio; ma prova però una nuova forza e audacia. E questo è ancor meglio, sebbene sia più difficile, perché porta al vero distacco, come è stato già ripetuto.

Capitolo 25: RIVELAZIONI: RIENTRANO NELL'ESPERIENZA DI PROFEZIA

1. Parliamo delle rivelazioni che derivano propriamente dallo spirito di profezia: manifestano o verità occulte o misteri.
2. Esistono appunto due specie di rivelazioni. Le prime sono "notizie intellettuali": l'anima sa, in modo chiaro e netto, verità che non potrebbe naturalmente sapere e che riguardano cose che fa o farà Dio.
3. Le seconde invece sono un entrare nel mistero stesso di Dio.

Capitolo 26: NOTIZIE INTELLETTUALI: L'ANIMA È FOLGORATA DALLA LUCE E DALLA TENEREZZA DI DIO. OCCORRE PRUDENZA E DISTACCO

- 1.2. Sì, le "notizie intellettuali" sono una grazia che non porta tanto ad

aumentare la conoscenza, ma a realizzare l'unione con Dio. Non fanno conoscere realtà corporee, ma spirituali di ieri, oggi o domani; e soprattutto fanno capire in maniera profonda e viva qualche attribuito di Dio.

- 3.-5. Riguardano dunque le creature, ma anche e soprattutto il Creatore: e in questo secondo caso la gioia è grandissima. È un momento di contemplazione pura, in cui tutto appare chiaro, anche se poi non si trovano le parole per spiegare. Nel tentativo di comunicare l'esperienza, l'anima moltiplica a volte i discorsi, ma s'avvede per prima di non riuscire a comunicare niente. Forse può un poco esprimere ciò che è marginale all'esperienza. Tale esperienza però riguarda in sé il Sommo Principio, che è ineffabile, e immette nella stessa unione divina, quando Dio si fa sentire e gustare nella sostanza stessa dell'anima. C'è un vero sapore di essenza divina e di vita eterna.
6. Il demonio potrebbe scimmiettare Dio, concedendo all'anima uno stato di appagamento molto sensibile; ma mai potrebbe, se essa è un po' vigile, farle credere che le notizie che egli le dà sono di Dio, perché essa non si sentirebbe purificata né portata all'amore a Dio, ma piuttosto all'attaccamento a sé.
- 7.-9. L'anima? Quando ottiene da Dio simili esperienze, si reputa ripagata a dismisura di tutte le sofferenze sopportate e sente un vivo desiderio di patire ancora molto di più per il Signore. Dio intanto le concede questi favori quando meno se li aspetta. Circa il fatto di poterseli procurare da sé, è asso-

lutamente improponibile: si presentano del tutto superiori alla natura. Sono di una tale forza sublime che a volte travolgono sia lo spirito che il corpo, il quale si mette a tremare; altre volte giungono in modo più tranquillo, portando all'anima gioia e consolazione spirituali, mentre magari medita la parola della Scrittura che la spinge a sentire la grandezza di Dio nel creato.

10. L'anima deve - questo è il principio - non cercare simili esperienze. Però non è che debba comportarsi in modo negativo come per le altre: infatti qui c'è già un inizio di unione con Dio. Però è necessario che sia umile e sappia soffrire con amore, che creda di essere amata da Dio di un amore gratuito ed ella lo riami con un amore molto disinteressato.
11. In queste esperienze, che chiamavamo profetiche, a volte Dio rivela cose circa fatti e questioni che succedono tra gli uomini. L'anima è così colpita da tali rivelazioni che non può non crederle vere; ma deve rimettersi al suo maestro di spirito e dare il suo assenso razionale a lui, anche se interiormente è spinta a dare l'assenso alla propria esperienza soprannaturale. Deve camminare insomma più credendo alla Chiesa e ai suoi ministri che comprendendo, cioè afferrandosi alle sue rivelazioni. È il rovesciamento di quanto solitamente avviene nelle anime comuni, che tendono ad ascoltare più la ragione che la rivelazione.
12. Dio concede certe conoscenze particolari, ma forse non altre; e anche le concede in modo solo occasionale, non invece in modo abituale. Le dà gratuitamente, di sua libera

scelta, e in modo a volte anche semplicemente naturale, come per esempio ai profeti idolatri.

- 13.-15. Notevole è il fatto che le persone impegnate nella perfezione hanno una particolare capacità, data da Dio, di penetrare fatti e persone, e, mosse dalla sapienza dei santi, sanno giudicare con grande prudenza. Possono con facilità conoscere l'intimo d'una persona e i suoi talenti: e ciò in modo ancora naturale, servendosi di indizi minimi. Hanno lo spirito non solo acuto, ma purificato, dove può concorrere anche una illuminazione soprannaturale. Però occorre sempre stare all'erta: il demonio vi si può infiltrare agevolmente.
- 16.17. L'aver queste conoscenze straordinarie non dipende dalla intraprendenza della persona spirituale, che infatti è del tutto passiva: le capitano in mente di colpo, senza che prima ci pensi, magari formulate in una lingua sconosciuta. E qui può davvero c'entrare facilmente il demonio, che con le sue astuzie, se l'anima non è umile e prudente, la induce ad accettare molte menzogne. L'anima deve vigilare nella preghiera. E deve pure difendersi dal Maligno che, con molta abilità, sa rappresentare con falsità e insieme con grande chiarezza i peccati altrui, non perché l'anima spirituale si renda utile al prossimo e zelante per Dio, ma per moltiplicare malvagità, peccato e sconforto.
18. Tutte queste conoscenze, anche se vengono davvero da Dio, sono di ostacolo alla persona spirituale quando essa ci si attacca. Ella deve quindi aver cura di rifiutarle tutte, preferendo andare a Dio per

la strada della fede pura e dell'obbedienza e apertura al confessore. Rifiutarle tutte è la scelta più saggia.

Capitolo 27: LE RIVELAZIONI SPECIALI NON SONO NECESSARIE ALLA PERFEZIONE. L'ANIMA CHE HA FEDE NE DIFFIDA

- 1.2. Dio può rivelare, dunque, qualcosa del suo stesso mistero o qualcosa delle opere che Egli compie nel mondo (o circa gruppi, comunità e nazioni oppure circa singole persone). Dio l'ha fatto ieri e lo può fare oggi; l'ha fatto con parole e anche in vari altri modi. Può svelare la profondità di alcuni punti o misteri della nostra fede, non aggiungendo novità, ma aumentando la comprensione.
- 3.4. Tutto questo è sicuro. Ma c'è da tener sempre in conto l'infiltrazione demoniaca, specialmente se quelle rivelazioni pretendessero di venire ad aggiungere novità o variazioni complicate. L'anima deve rifiutarle, accontentandosi di quanto è rivelato a sufficienza alla Chiesa, per quanta verosomiglianza possano presentare quelle notizie.
- 5.6. L'anima umile e vigilante non desidera avere illuminazioni chiare e speciali sui misteri: preferisce conservare intatto il merito di accettarli per pura fede. Meno ancora l'anima spirituale, per quanta verosomiglianza e per quanto fascino abbiano, si attacca a rivelazioni su altri punti non propriamente di fede.
7. Torna il principio: per essere perfetto, l'uomo non ha alcun bisogno di cercare cose soprannatu-

rali per vie soprannaturali, cioè attraverso favori speciali. Da uomo di fede, invece, si guarda da tutti questi favori.

Capitolo 28: SI VA A DIO CON MEZZI PIÙ ORDINARI CHE STRAORDINARI

1. Bisogna che l'anima punti alla sublime unione con Dio attraverso ogni tipo di conoscenza naturale e soprannaturale; ma deve guardarsi da inganni e ostacoli nella purezza della sua fede. Un maestro di spirito deve sforzarsi di indicare la via e anche i pericoli che si incontrano in essa.
2. Oltre alle cosiddette apprensioni e alle profezie, si danno anche le locuzioni soprannaturali dove il senso e il corpo non hanno spazio. Possono essere di tre specie e le esamineremo ora di seguito.

Capitolo 29: PRIMO TIPO: SI ODONO PAROLE CHE SONO COME DETTATE. POSSONO C'ENTRARE NATURA E DEMONIO

- 1.2. Il primo tipo di locuzioni soprannaturali si ha quando uno, profondamente raccolto e concentrato, scopre verità tanto inattese e mai così ben penetrate che gli pare che non lui, ma altri - lo Spirito Santo stesso - glielie suggerisca. In verità è lui che parla e risponde a se stesso; però lo Spirito divino gli fa da maestro. Le parole sono sue, le verità che scopre sono certo di un Altro.
- 3.-5. Neppure questa esperienza è senza il pericolo che o l'anima stessa o il demonio possano indurre a falsificazioni. A volte le formulazioni e i discorsi interiori che l'anima fa a se stessa contengono

imprecisioni e anche eresie. E c'è da restare allibiti che questo o quel tipo con quattro spiccioli di raziocinio battezzati subito quel che prova come ispirazione di Dio: "Dio mi ha detto - Dio mi ha risposto". Ordinariamente, dove c'è desiderio di queste esperienze, si trova più chiacchiera e imperfezione che umiltà e mortificazione, e in breve queste esperienze lasciano ben poco, anzi spesso meno che niente. Quindi quello che sempre conta è camminare amando nella fede e non ragionando molto.

- 6.-8. Ma per quale motivo la mente non deve tuffarsi in queste verità che Dio ispira? Perché ciò che conta è trovarsi ben centrati e raccolti nella fede, con la quale lo Spirito Santo illumina più che mai. La carità infusa arriva infatti solo quando ci si è abbandonati al lume oscuro della fede, dono veramente sicuro e prezioso della Sapienza di Dio. E non si obietti che tutto è buono e non c'è solo la fede oscura: l'anima infatti, se non si cala con semplicità nell'abisso della fede, non educa la sua volontà all'amore, anche se arricchisce l'intelletto di nozioni splendide, che però la trattengono sul piano naturale. L'intelligenza può essere viva e acuta, le idee possono essere buone, ma spesso tutto si risolve in vanità.
9. L'anima perfetta, che tende all'unione con Dio, impari a non sopravvalutare quei favori e a fondarsi unicamente sull'umile amore, sull'esercizio delle buone opere e sulla sofferenza, imitando Cristo.
- 10.11. Scegliendo l'altra strada, quando soprattutto una persona sia dotata di una particolare perspicacia nel ragionare e nell'elaborare concetti teologici, si hanno frutti

- a volte buoni; ma il demonio può approfittarne per portare fuori strada, come si vede negli eretici. Lo Spirito Santo, l'intelligenza naturale e il demonio: tutt'e tre possono causare certe esperienze in sè affascinanti. Distinguere bene chi di fatto agisca è arduo; però si hanno alcuni indizi importanti. Se c'entra lo Spirito Santo, l'anima sente un amore umile e riverente per il Signore: non quella falsa umiltà che a prima vista non si distingue, ma poi si svela come amor proprio ben simulato e proveniente dal diavolo. Se è solo frutto di intelligenza naturale, di solito l'anima rimane arida: però, quando è onesta e di spirito buono, conserva l'affezione a Dio e alla bontà. Se è frutto del demonio, all'inizio può trovare anche effetti eccezionali di fervore e di tenerezza; ma alla fine l'anima si tradisce perché dà a questi favori troppa importanza.
12. Quindi ritorna il principio: non affezionarsi a quelle grazie, puntare solo a Dio e contentarsi dei misteri e delle verità che la Chiesa propone a tutti con certezza.

Capitolo 30: SECONDO TIPO: D'IMPROVVISO LO SPIRITO DI DIO (O DEL MALIGNO) INSEGNA O COMANDA ALL'ANIMA

- 1.-3. Un secondo tipo di locuzioni soprannaturali è dato dalle "parole formali" che non la persona stessa dice a sè stessa, ma un'altra dice per davvero al suo spirito, non quando esso è tutto concentrato, ma piuttosto quando è ben lontano da ciò che poi sente dire. È come un messaggio breve di una o due o poche parole, oppure anche di un breve dialogo tra due perso-

ne. È un messaggio a contenuto spesso limitato (insegna o comanda qualcosa di preciso), ma penetrante e forte, sebbene non sempre simpatico, perché di fatto a volte mette ripugnanza nell'anima sotto il profilo umano.

4. Se c'entra il demonio, la ripugnanza forse è minima o nulla, perché egli insinua uno zelo esagerato e una smania di cose grandi e di comando, mentre il Signore aborrisce tale tendenza superba. Però anche e soprattutto Dio mette in cuore una viva prontezza e sollecitudine, maggiore che non nella esperienza precedente, con una convinzione chiara che il suggerimento non viene dalla natura, ma da fuori.
5. Che deve fare l'anima? Aprirsi con il suo confessore o con una persona saggia; altrimenti, se non ha a disposizione un esperto, deve tacere e non fare caso a quanto ha sentito interiormente. Il confessore poi educi l'anima ad attendere e a comportarsi in modo passivo. Non è importante che una persona spirituale segua queste esperienze spirituali: il mezzo legittimo e prossimo all'unione con Dio è solo la fede. Il demonio, invece, può indurre a pensare che, potendone derivare effetti buoni, si sia obbligati ad ascoltare quelle parole; ma alcuni effetti buoni non valgono quanto il conservare l'animo libero e lo spirito pulito.
- 6.7. Sotto questi favori si celano sottili e strani inganni. L'anima, dunque, non intraprenda nulla da sola e si muova solo nell'obbedienza, come spesso s'è ripetuto.

Capitolo 31: TERZO TIPO DI LOCUZIONI: DIO INVITA ALL'UNIONE CON LUI, OBBLIGANDO L'ANIMA AL DISTACCO DA TUTTO

1. Terza specie di parole interiori: sono le "parole sostanziali" che si imprimono nell'anima in maniera più incisiva e profonda delle precedenti. "Sii buona! - Amami! - Non temere!". Al solo udirle in cuore la persona spirituale intuisce che sono vita, virtù e bene incomparabili per lei e si sente crescere nell'unione con Dio.
2. Questo è il compito preciso di tali locuzioni: compito in cui per l'anima non c'è niente da fare o non fare, da temere o rifiutare. Essa non deve fare qualche opera concreta, ma solo puntare al fine: l'unione. A meno che non si tratti d'un'anima che s'è consegnata con patto formale al demonio, il quale ha così modo di simulare perfino la situazione di chi è unito a Dio, l'anima onesta non può essere ingannata dal Maligno perché le parole di questo non possono reggere il confronto con quelle vere di Dio. Quindi non deve - finalmente! - temere; anzi deve dirsi felice che il Signore le parli.

Capitolo 32: QUARTO TIPO DI ESPERIENZE DELLA MENTE E SOPRATTUTTO DELLA VOLONTÀ: I SENTIMENTI SPIRITUALI

- 1.-3. Quarto tipo di comunicazioni speciali: sono i "sentimenti spirituali", che in verità appartengono più alla sfera della volontà che dell'intelletto, ma portano però, come per ridondanza, una profondissima e saporosissima percezione di Dio anche nella mente.

2. Alcuni di essi agiscono sull'affetto della volontà e sono già sublimi; altri addirittura toccano la sostanza dell'anima e sono di grande utilità ed estremamente elevati. Sono tocchi di Dio alla persona spirituale, che non sa né spiegarsi, né prevederli o evitarli.
- 4.5. Anche qui c'è da ricordare che l'uomo non deve tentare di entrarci con le sue capacità naturali, altrimenti sciupa tutto. Non deve cercare simili esperienze né attaccarsi, ma comportarsi in modo umile e passivo: a questa sola condizione Dio le concede, in funzione dell'unione divina.

LIBRO TERZO

Capitolo 1: URGENZA: PURIFICARSI, CIOÈ LASCIARSI AMMAESTRARE DALLO SPIRITO

1. La fede purifica, educa e riforma la intelligenza, resa così capace di unirsi a Dio. Ma l'intelligenza è intimamente legata, sebbene distinta, dalla memoria e volontà: quindi anche queste due potenze, se si purifica quella, vengono preparate all'unione, almeno indirettamente.
- 2.3. Bisogna procedere su questo argomento con metodo, esaminando prima ciò che è materia propria della memoria: le sue cosiddette "notizie"; e innanzitutto quelle naturali.

Capitolo 2: VERSO UN GRANDE OBLIO E SVUOTAMENTO

1. A volte sembrerà, tanto per l'intelletto che per il resto, che si voglia-

mo annullare gli atti delle potenze umane: quindi che si distrugga e non si edifichi. E sarebbe vero che si distrugge senza ragione, se ci si rivolgesse ai principianti, che hanno bisogno dei puntelli naturali dei ragionamenti, delle riflessioni o altro.

2. Però qui non si parla per essi, ma si espone una dottrina per chi si avvicina all'unione con Dio nella contemplazione. Ora per tale contemplazione l'attività sensibile delle potenze umane va messa da parte: e lì occorre seguire il metodo dello svuotamento e della rinuncia circa quello che è naturale, perché irrompa la luce soprannaturale. Ciò che è naturale non aiuta, ma disturba l'illuminazione divina.
3. L'anima conosce Dio più attraverso ciò che Egli non è che attraverso ciò che Egli è. Ne viene la necessità che essa rinneghi il più possibile le sue attività naturali. La memoria deve non tanto essere sublimata quanto superata, così che l'anima si muova solo per la somma speranza di Dio incomprendibile.
4. L'anima dunque deve eliminare tutto quanto si è fissata nella memoria attraverso i sensi: deve restare sospesa e dimentica di tutto. Non può servire al padrone-senso e simultaneamente al Signore-senza-forma-e-figura. Deve porsi in un grande oblio, dimenticare tutto, fissarsi solo su Dio, secondo i fondamenti soprannaturali della rivelazione.
- 5.6. Chi sperimenta questo oblio, toccato da Dio nella profondità della sua mente, prova come un sussulto: gli pare che la mente gli venga a mancare. Gli occorre un

enorme sforzo per rientrare nella realtà ordinaria e ricordarsi di qualcosa.

L'anima non è tanto svuotata, quanto unita a Dio. Ma umanamente non sente né capisce: e neanche ciò che è doloroso la colpisce. In verità però questo succede più ai principianti. Ai perfetti invece l'unione con Dio non toglie il controllo di quanto è sensibile e umano.

- 7.8. Ma allora - si può obiettare - non è vero che la grazia eleva la natura; è vero invece che la distrugge. Risposta: c'è una pedagogia divina per cui all'inizio, avanzando verso l'unione, l'anima non può evitare questo oblio, anche nel comportamento esteriore. Ma dopo, acquisita l'abitudine dell'unione, recupera tutto, però non per un esercizio delle pure facoltà naturali, ma, in un superamento e una elevazione di esse, per un fatto tutto nuovo, soprannaturale. Ogni gesto, ogni atto è tutto "divino": è Dio che muove, comanda e possiede la persona. E le azioni sono compiute in Dio.
- 9.10. Accade un fatto particolare: ciò che è soprannaturale e anche ciò che è solo razionale viene preso o lasciato o dimenticato, "secondo lo Spirito". Così l'anima purificata ricorda oppure dimentica nella sua preghiera perfino le persone care, secondo quanto Dio ritiene conveniente che ricordi o meno. La Vergine Santa, elevata fin dal principio a questo stato sublime, agì sempre sotto la mozione dello Spirito, con questo stile sublime di Dio.
- 11.12. Molte anime sante nei loro impegni ordinari si ricordano, senza sapere come, di compierli nel modo giusto, per lo stesso fenomeno.

Nel caso di dover insegnare o trasmettere il sapere che è loro richiesto, si ripete il fatto: Dio stesso istruisce, senza che esse comprendano come possa succedere.

- 13.14. Ma questo non significa forse liberarsi della natura? Come può avvenire? Più che uscire dalla natura si deve entrare nella esperienza soprannaturale, che solo Dio concede. L'anima però deve collaborare con le sue stesse risorse naturali. Così, a poco a poco, Dio le concederà l'abitudine, lo stato ordinario dell'unione perfetta. Si tratta di una situazione che chiamiamo notte passiva dell'anima, che non basta da sola a portare all'unione l'anima né per l'aspetto intelletto né per le altre facoltà. Occorre comunque che, per quanto riguarda la memoria, l'anima collabori attivamente in questa "notte" purificatrice, così da dimenticare tutto. Perché è vero un principio: ciò che è naturale, se ce ne vogliamo servire nel soprannaturale, più che aiutare ostacola.
- 15.16. All'inizio, questo può alquanto sconcertare, ma Dio dona il suo aiuto. Dopotutto la Bibbia ci assicura che, anche se pochi, esistono tuttavia i "figli di Dio mossi da Lui". Insomma, la vita immersa in Dio è possibile, anche se difficile e in un certo modo sconcertante.

Capitolo 3: TAGLIARE CON UN COLPO NETTO, PIÙ DOLOROSO MA RISOLUTIVO

- 1.2. Parlando in genere, uno che avidamente ingurgita notizie e discorsi resta sommerso da tante reazioni sbagliate, perde tempo e

soprattutto lindore d'animo. Non va verso la verità, ma verso la falsità.

3. Non sorvegliando e non ripulendo la memoria, l'anima, nel contatto con le cose, dà esca alle sue passioni; quindi resta soffocata da facili impurità, anche se tratta cose di Dio. Finisce che nei beni e nei mali non trova un gradino, ma un inciampo. Deve quindi accersarsi più che mai.
- 4.5. Qualcuno si illude che le cose non lo danneggino; invece gli si attaccano addosso come pece. E' più facile invece vincere tutto tagliando con un sol colpo netto, cioè ricorrendo al distacco pieno. Perderà qualcosa che è pur buono, ma otterrà ciò che più conta: il silenzio e la capacità di ascolto. L'uomo è troppo incline naturalmente a inquietudini e incostanze: meglio dunque che ponga una solida barriera e si chiuda a tutto quanto: che diventi un "orto chiuso e una fonte sigillata".
6. Ben chiuso a ciò che non è Dio, vedrà Dio entrare in lui e invaderlo come un fiume di pace. Stia in vigilante preghiera, libero e ben ripulito, e il suo Bene non tarderà a venire.

Capitolo 4: FISSARSI IN DIO, SBARRANDO LA PORTA DEI SENSI CHE DISTRAGGONO

- 1.2. Se l'anima non segue questa regola, il demonio ne approfitterà per smuoverle in cuore le passioni e falsificare tutto quanto. Il demonio entra nell'anima per la porta dei sensi, che sono anche la leva con cui la scuote approfittando delle notizie accumulate dentro in

cuore con la memoria. Quindi occorre chiudergli la porta e togliergli ogni occasione.

Capitolo 5: TROPPI INGOMBRI NELLA MEMORIA, CIOÈ NELL'ANIMA

1. Non imbrigliare le passioni e i desideri sbagliati è certamente render incapace l'anima del bene morale e privarla del bene spirituale. E ciò succede quando non si padroneggia il proprio cuore, specialmente la memoria. Quindi chi è proteso verso il bene procura di dimenticare tutto quanto non gli facilita la perfezione e l'unione.
2. Una memoria ingombra di notizie distoglie l'anima dal bene, che invece diventa possibile per l'anima ben governata e pacifica. Dio è incomprendibile, sì; ma lo diventa ancora di più quando l'anima è offuscata da ciò che è mutevole e inutile.

Capitolo 6: L'UOMO CON LA MEMORIA PURIFICATA È UN UOMO DI PACE

1. I vantaggi di una memoria rieducata e ben guidata sono infiniti. Nell'anima regnano pensieri di pace, che sorgono da una coscienza pura. Da qui viene la disposizione alla vera sapienza e alla virtù.
2. Il demonio, se la memoria è sgombra, non ha possibilità di far infiltrare nell'anima malizie e tentazioni.
3. Allontanandosi da ciò che è irragionevole, come dice la Bibbia, un uomo dalla memoria purificata sa sostenere meglio le prove, non perde la calma, impara a

sopportare con più coraggio e a giudicare con più esattezza.

4. Tranquillità e pace, i doni più preziosi, sono possibili se non si inciampa con la memoria in ciò che disturba e fa perdere la serenità d'animo.

Capitolo 7: MAGGIORE È IL DISTACCO DA TUTTO E MIGLIORE È L'UNIONE CON IL DONATORE, DIO

1. Uno può godere di esperienze soprannaturali che toccano il suo mondo interiore (memoria, fantasia). Ebbene: deve con grande premura spazzarle via. Non ha, per esempio, da tesserci sopra dei ragionamenti: provengano o no da Dio, badi che solo la fede giova, quella fede in cui tutto il resto viene assorbito.
2. Liberandosi da queste forme o figure o notizie, la memoria si unisce a Dio con la virtù della speranza, la quale porta il cuore a spogliarsi di tutto per possedere tutto. L'anima tanto maggiore distacco (e quindi speranza) esercita, tanto più si unisce a Dio. Liberata da tutto, possiede il Tutto. Ma molte persone non vogliono privarsi di certe consolazioni spirituali e non rinunziano alle esperienze particolari della loro memoria. Ed è un male: non diventano veri discepoli che lasciano tutto, come chiede Cristo.

Capitolo 8: SVUOTARE LA MEMORIA ANCHE DAL BENE RICEVUTO: ECCO LA LIBERTÀ

- 1.-3. I danni di chi si attacca a queste cose, pur soprannaturali, sono molti. Il primo è che l'anima non è più capace di un giudizio equo e

sicuro. Non sa se è o no il demonio a donarle esperienze in apparenza soprannaturali. Eppure essa ci si affeziona. Certe notizie su altri le ritiene vere, mentre non lo sono; oppure il contrario.

4. Può anche cogliere la verità, ma spesso non nel senso più opportuno e giusto. Insomma, è un miracolo se non sbaglia nel giudizio che conta, nell'accettare o meno quello che è vero e sano.
5. Per evitare tutto ciò, l'uomo spirituale deve cercare di non sapere; non far caso a quanto gli può succedere: svuotarsi se stesso e la sua memoria. Un minimo atto di fede e di speranza compiuto nel distacco e nella rinuncia vale assai di più.

Capitolo 9: LA SUPERBIA, PERICOLO CHE IL SUPERBO NON AMMETTE MAI

- 1.2. L'anima di cui parliamo può incorrere in un secondo grave pericolo (che è risparmiato a coloro che non sperimentano certe cose): una grande, sottile superbia spirituale, un segreto piacere legato alla stima di sé. Per cui si infastidisce se non lodano la sua vita e prova gelosia per quanto sente che sperimentano gli altri. E' sempre questione di orgoglio, di cui l'anima è imbevuta ma che non ammetterà mai. Ammette in modo generico di essere misera, ma poi è come il Fariseo che non si sente come gli altri. Senza apparire, diventa più superba del demonio, e pensa, intanto, di essere molto vicina a Dio.
3. Non ricorda, purtroppo, che la virtù non sta nelle esperienze o nei bei sentimenti su Dio, ma in una grande umiltà e in un pro-

fondo disprezzo di sé e di tutto. Non riesce a capire che un minimo atto di umiltà - che produce gli stessi effetti della carità - vale più di tutto. Occorre quindi che quest'anima dimentichi queste esperienze, per restare libera.

Capitolo 10 : IL DEMONIO FACILMENTE DEFORMA OGNI BENE

1. Il demonio, attraverso l'attaccamento della memoria alle esperienze avute, buone o no, tende a suggestionare l'anima, a portare disordine nei suoi affetti e desideri, a farla cadere nella "gola spirituale".
- 2.3. Finisce che l'anima punta più sul gusto che sull'amore e più su un'avidità di conoscenze che sulla fede-speranza-carità. Così il demonio la porta verso la menzogna, verso mille assurdità circa quanto è naturale o morale o spirituale. Davvero quello che era vino si muta in aceto, perchè ai piccoli errori iniziali non si è posto rimedio con l'umiltà e il distacco.

Capitolo 11: DIO È LA RAGIONE D'OGNI SPOGLIAMENTO, PERCHÉ EGLI È L'UNICO VERO BENE

1. L'unica realtà su cui contare e in cui sperare è Dio. Per Lui occorre e vale la pena staccarsi, anche in fatto di memoria-fantasia. Non c'è altro principio. Altrimenti si ha subito il danno di perdere Dio.
2. L'unione con Dio, massimo bene, si raggiunge con il massimo spogliamento e col distacco da ciò che, sembrando bello perchè soprannaturale, riesce però di solo ostacolo.

*Capitolo 12: LASCIAR FARE A DIO:
INSOMMA, VIRTÙ DELLA SPERANZA
CHE EDUCA LA MEMORIA*

- 1.2. Un altro danno nell'anima che non si distacca è che il senso di Dio in lei si allenta e immeschinisce. Non riesce più a stimare e sentire Dio come dovrebbe. Fa come quel tale che nel palazzo del re ammira di più i servitori della reggia (vestiti di gala) che non il re stesso. L'anima deve fissare gli occhi sul suo Signore e non perderlo mai di vista.
3. E' tremendo che, per il gusto di cose passeggiere anche se spirituali, uno perda la luce della fede e non si innalzi alle vette della speranza, che è la virtù che educa la memoria.

*Capitolo 13 : METTERSI IN UNA DISPOSIZIONE SANAMENTE PASSIVA:
COSÌ L'AMORE CRESCE*

1. La memoria-fantasia, se riesce a restare libera dai doni che può ricevere (o crede di ricevere), trova molti vantaggi. Innanzitutto vive libera da preoccupazioni sulla bontà o meno delle esperienze: non perde cioè tempo a fare verifiche né da sola né con il direttore spirituale. Segue insomma la via sicura della povertà spirituale: e così si avvicina di certo a Dio.
- 2.3. Ma - uno può chiedere - perchè non offrire a Dio i suoi doni? Perchè non lasciare spazio allo Spirito e non farsi segnare dal suo sigillo d'amore? C'è troppa voglia di prendere il dolce e non l'amaro, di seguire la via facile e non quella difficile. Un'anima può ben accettare i doni di Dio. ma deve accettarli lasciando che accadano, non

rincorrendoli. Deve mettersi in una disposizione puramente passiva. Non è necessario che la volontà faccia niente: lasci fare a Dio, se a Lui piace: E' questo il modo più autentico per nutrire i sentimenti giusti verso Dio e non estinguere lo Spirito. Facendo il contrario, lo estinguerebbe davvero, invece, perchè a porre la propria attività naturale dove c'entra il soprannaturale si soffoca lo Spirito.

- 4.5. Di che si tratta, alla fine? D'un lavoro già fatto da Dio, non di un lavoro da fare da noi; si tratta di lasciare ciò che Dio ha costruito e di non mettersi presuntuosamente a fare da capo l'opera sua. Vegliare amorosamente, lasciarsi "sigillare" e ferire dallo sposo del Cantico dei Cantici.

6.-8. Quindi l'anima deve preoccuparsi non di ciò che le viene "detto" o "rappresentato" (memoria, fantasia), ma dell'amore che ogni esperienza speciale può generare. Il ricordo di quanto è stato sperimentato potrebbe, in seguito, rinnovare l'amore. Ma non c'è bisogno che l'anima vi ritorni espressamente sopra: tali esperienze sono per loro natura tali da non richiedere l'intervento della memoria stessa.

9. Non è certo un atto di superbia, ma anzi di prudente umiltà usare cautela circa questi doni di Dio e camminare per la via sicura del distacco da essi.

*Capitolo 14: ESPERIENZE DI DIO CHE
TOCCANO IN PROFONDITÀ LO SPIRITO*

1. Finora s'è trattato di esperienze che procurano "notizie" che toccano profondamente la memoria naturale e, in un certo modo, il

senso corporeo. Ma ce ne sono di quelle che s'imprimono direttamente nello spirito.

2. Esse possono essere sfruttate dalla memoria con il richiamo e la rievocazione, ma solo per ravvivare l'amore; altrimenti no. Occorre ricordare che le immagini "increate" sono destinate all'unione con Dio, che è la meta cui aspirare. Quando qualcuna di esse aiuta a desiderare tale unione, può essere accolta e recuperata.

Capitolo 15: ESERCIZIO DELLA SPERANZA - UTILITÀ DELLE IMMAGINI SACRE USATE BENE

1. Il senso di tutto quanto detto finora è che l'anima deve venire proiettata verso Dio secondo la assoluta e pura speranza teologica, non secondo i gusti di esperienze speciali. Dev'essere vuota di tutto e in attesa viva di Dio, spoglia di ogni piacere umano anche spirituale.
2. Nessuno pensi che qui si sia contro l'uso e il significato santo delle immagini sacre. Le immagini sono necessarie; però restano mezzi su cui non fermarsi, ma passare oltre per giungere alla realtà vivente: Dio e i Santi che si rappresentano. Fermarsi ai mezzi più del giusto crea disturbo e impedimento. Comunque nella venerazione delle immagini, proposta dalla Chiesa cattolica, non vi può essere inganno: esse rimandano all'amore di ciò che rappresentano. La memoria e fantasia vengono aiutate a volare dall'effigie al Dio vivo, dimenticando la creatura e avvicinandosi al Creatore.

Capitolo 16: EDUCARE LA VOLONTÀ, SOGGIOGANDO LE PASSIONI E PERMETTENDO L'UNIONE

1. Tra tutte le purificazioni, quella della volontà, potenza più legata alla virtù della carità, è la più importante. Una "notte della volontà" è necessaria per attuare il primo comandamento: "Amerai il Signore con tutto il cuore", dove è implicito che l'unione con Dio si ha nella carità e questa carità attraverso un'unione di volontà purificata.
- 2.-4. La volontà è la "potenza" che governa e misura la forza di un'anima. Custodire l'anima è custodire la volontà; educare l'anima è purificare la volontà. Nella volontà si trovano, secondo la tradizione filosofica nostra, quattro inclinazioni o "passioni": gioia e dolore, speranza e timore. Per andare a Dio sperando in modo ragionevole occorre governare queste passioni depositate nella volontà. Ma in verità per giungere all'unione con Dio (che è cosa ben più che razionale) è necessario purificare la volontà. Se quelle quattro passioni spadroneggiano nella volontà e perciò nell'anima, non si è sottomessi a Dio ma schiavi delle creature.
5. Spesso si gioisce male e si soffre male; si spera ciò che non dà profitto e si teme fuori luogo. E così si cade nei vizi. I vizi sono tra loro molto dipendenti così che il crescere o diminuire di uno determina altrettanto in quelli che sono gemellati con quello. E lo stesso avviene per le virtù. La volontà (e, in definitiva, la persona) è qualcosa di organico che si muove con questo principio molto vivo. Dove va la gioia (verso il bene o verso il

male) va anche la speranza, il timore, la sofferenza: cioè va la volontà intera. Il modo più libero per volgerla a Dio è liberarla da questi sentimenti e dalle passioni nella loro impostazione sbagliata. Così la persona avrà la tranquillità e arriverà all'unione.

Capitolo 17: L'ANIMA CERCA LA GIOIA: MA OCCORRE CHE SI STACCHI DA QUELLA EGOISTICA

1. La gioia! E' il primo desiderio della persona, il primo bisogno della volontà d'ogni uomo, che infatti brama di essere felice e trovare ciò che gli sembra dargli contentezza e soddisfazione. E così cerca soprattutto la gioia: gioia attiva, possiamo chiamarla. Ma v'è pure una gioia passiva, che uno si trova in cuore senza sapere da dove venga e senza poter trattenerla secondo il suo gusto.
2. La gioia attiva può nascere da molti tipi di beni. Ma è vera solo se si radica in partenza nella ragione ed è protesa solo a rendere onore e gloria a Dio, cioè a seguire la perfezione evangelica. Chi non capisce questo, non avrà mai gioia autentica.

Capitolo 18: CERCARE GIOIA NEI BENI TEMPORALI È MOLTO FREQUENTE MA POCO SICURO

1. Molti ripongono la loro gioia nei beni "temporali": ricchezza, nobiltà, posizione sociale, parentela, matrimonio e figli ecc. Il caso più facile da esaminare è quello della ricchezza, che sarebbe un bene vero se aiutasse ad andare a Dio. Ma questo bene temporale, come in genere tutti, se in sé non è pec-

cato, per il cuore dell'uomo però diviene causa di attaccamento: è un fascio di spine che soffoca il buon seme, è un difficile ostacolo per entrare nel regno dei cieli.

- 2.3. La Bibbia anche nel V.T. suggerisce molta cautela su tutto ciò che è terreno e temporale. Pochi però sentono che sotto il sole tutto è vanità perchè non offre molta utilità per l'altra vita, dal momento che il cuore dell'uomo è stolto. Grande evento sarebbe e motivo di gioia se le ricchezze mie o di mio fratello aiutassero a servire Dio. Ma è cosa tanto rara e incerta che è perfino irrazionale voler ricchezze che poi con grande improbabilità portano alla vera meta, all'unione cioè con Dio. C'è poco da rallegrarsi se, con tutti i beni che si hanno, non si serve Dio.
4. E i figli? Belli, sani e tutto quel che di meglio si può pensare: così si desiderano. Ma saranno buoni e serviranno Dio? Questa dovrebbe essere la fondamentale preoccupazione di chi li vuole, quando invece spesso si affanna tanto per procreare figli che non penseranno a Dio e saranno perciò infelici.
5. Se tutto gli sorride, l'uomo deve piuttosto temere che rallegrarsi: i successi e i beni rischiano molto di compromettere il bene vero. La felicità umana spesso acceca il cuore, togliendo il retto giudizio; la prova e il dolore invece fanno aprire gli occhi facendo scorgere dov'è il danno e dove il vantaggio.
6. Uno deve ponderare seriamente se nel matrimonio servirà meglio il Signore e deve ricordare i consigli di S. Paolo su questo punto. Riporre la felicità su ciò che non porta a servire Dio è fatale per l'anima.

Capitolo 19: CERCANDO LA GIOIA TERRENA, SI CAMBIA RELIGIONE: DAL VERO DIO SI PASSA AGLI IDOLI (SPECIE IL DENARO)

- 1.-3. I danni nell'attaccarsi ai beni sbagliati sono enormi, anche se all'inizio non appaiono chiaramente. Il più grosso è quello di separarsi, "sensim sine sensu", da Dio. Lo chiamiamo il danno privativo principale, che s'infiltra per gradi, a passi felpati e lenti.
- 3.4. Il primo passo è un passo all'indietro: l'anima purtroppo comincia a retrocedere e a mostrare ottusità nei confronti di Dio, perdendo anche la chiarezza naturale dell'intelligenza nel giudicare la realtà. Tutto perché una falsa gioia blocca l'intelletto. Le ricchezze, per esempio, rendono meno libero chi le ha, anche se le ha per puro dono di eredità.
- 5.6. Contemporaneamente a questo danno viene il secondo: quello del gioire e affliggersi per ciò che è terreno e intanto disinteressarsi di Dio e della pratica della fede. Ne viene una tiepidezza e fiacchezza spirituale da far dimenticare il Signore e l'esercizio della giustizia e delle altre virtù. In apparenza si continuano le pratiche religiose, ma più come cerimonie, fatte per forza o per abitudine, senza amore.
- 7.8. Terzo danno, che sopravviene: si abbandona completamente Dio, non preoccupandosi più della sua legge. Un uomo ingolfato nei beni temporali dimentica paurosamente tutto quanto riguarda lo spirito. Al contrario sembra acquistare un'accentuata vivacità e acume per le cose del mondo: e Gesù non mancò di farlo notare. Ciò vale soprattutto per gli avari, in cui

l'impegno e l'attività s'accrescono tanto quanto essi s'allontanano da Dio. Eppure le creature, anziché spegnere in loro la sete, l'aumentano: segno che le creature non bastano e un uomo davvero intelligente dovrebbe capirlo; ma la sua intelligenza è offuscata dalla falsa brama.

9. Egli cambia religione: a Dio sostituisce il denaro quale suo padrone e signore. Ed arriva, come Simon Mago, a stimare tutto col metro del denaro, anche le cose di Dio. Quanti servi del dio denaro ci sono oggi tra i cristiani, prontissimi a tutto per i soldi e mai per Dio. Il denaro è fine e principio di tutto: ed essi schiavi.
- 10.11. Questo è tanto vero che giungono a sacrificare le vite (uccidersi o farsi uccidere) per il denaro: vittime d'un tale dio. Se non compiono gesti estremi, sono comunque in una tensione e sollecitudine che neanche i Santi hanno per il Signore. Pagano un duro tributo al loro dio-tiranno. Gente che certo merita compassione, visto che per lo meno sprecano tanto tempo e tanti sentimenti e s'allontanano dal loro vero ultimo fine.

Capitolo 20: L'ATTACCAMENTO NON DÀ GIOIA. IL DISTACCO RENDE PADRONI DI SÈ E DELLE COSE

1. C'è da ribadire un principio: l'attaccamento alla falsa gioia è facile, ma se lo si tronca subito il danno è leggero; invece uno presume di sè quando lo lascia radicarsi credendo di poterlo eliminare mentre è cresciuto, mentre non c'è riuscito all'inizio. Comunque, anche nel poco attaccamento v'è

grande danno perché la cinta e le mura del cuore sono già state violate.

- 2.3. Uno dovrebbe, anche solo per i suoi vantaggi - senza parlare dell'amore a Dio - essere vigilante. Con le false gioie perde la virtù della libertà, diventando un cupido. Non è più libero di spirito, non è lucido di ragione, né tranquillo e fiducioso in Dio. Invece godrebbe della creazione tenendosi libero che più impigliandosi nelle cose che gli impediscono di dilatare il cuore. Le gusterebbe davvero, ne comprenderebbe il valore, dal momento che non è loro servo né loro padrone: la "proprietà" infatti rende servi. Uno gode di tutte le cose, come le avesse tutte, quando se ne mantiene distaccato: e così resta sempre al di sopra di esse, libero! E allora davvero gioisce: perché la vera gioia sta solo in ciò che ci rende servi di Dio.
4. Distaccato dalle cose, uno ha il cuore libero per il Signore (che è ciò che importa) e Dio compensa con il centuplo anche quaggiù. Se invece non fa così, incapperà nel rovescio: nel castigo o in qualche amarezza, che si sarà preparato con le proprie mani. Dio, che punirà una sola parola inutile, non lascerà impunita la falsa gioia.

Capitolo 21: I BENI NATURALI: FUMO E VENTO

- 1.2. Parliamo ora della gioia, pura o spesso non pura, per i beni naturali, cioè legati alla nostra natura fisica (bellezza, portamento, fascino ecc.) o a quella razionale-spirituale (intelligenza, carattere, equilibrio ecc.). Essi sono davvero dentro la persona, che così li pos-

siede: ma, non venendo da lei pur trovandosi in lei, dovrebbe ringraziarne il Signore e non riporvi un attaccamento sbagliato. Dopotutto, per esempio, la bellezza è molto fugace. Uno dovrebbe più temere che godere per certi doni (e i Santi l'hanno capito, arrivando magari a trascurare e sfigurare il loro bel aspetto). Invece spesso, ben lontano dal vivere con vigilanza e prudenza, uno di affeziona disordinatamente a queste doti, ci pone sopra gli occhi avidi. Sono fumo e vento, ma la sua volontà si oscura e si lascia ingannare. Quanto purificazione ci occorre!

Capitolo 22: RIPONENDO GIOIA NEI DONI EFFIMERI, SI DANNEGGIANO RAGIONE E FEDE

- 1.2. Ci sono danni tipici per l'attaccamento a beni precisi. Così si hanno danni particolari per la gioia sbagliata che si cerca nei beni naturali. Il primo è la vanagloria, che porta a orgoglio, prosunzione, disprezzo. Tutto polarizzato su un dono, l'animo umano spregia il resto e, anche senza volerlo, sottovaluta quelli che pensano ad altro. Inoltre - secondo danno - si compiace di sé, cade nella sensualità e lussuria. Terzo: è molto sensibile all'adulazione, che, partendo pure da un elemento vero, porta a sopravvalutazioni e gioie sbagliate. Quarto danno: ragione e sentimento spirituale s'offuscano più ancora che per i beni definiti temporali (le cose esteriori, che toccano meno la persona). Quinto danno: la mente si tuffa tutta nella creatura. Da qui tiepidezza e freddezza spirituali: uno vive più nella fiacchezza del senso che nella forza dello spirito, anche se può ancora

mantenere alcune virtù mescolate a molte imperfezioni. Ma la carne lo domina e non può essere felice davvero.

- 3.4. Quante sventure provengono da una malintesa felicità riposta nella grazia e bellezza fisica! Si hanno non solo offese, perdite di onore, sprechi di soldi, ma adulteri, fornicazioni, stupri e perfino omicidi. "Una terza parte di stelle", per stare con l'Apocalisse, cioè anche di anime altrimenti sante, è trascinata nel baratro e si riduce a cocci spezzati. Né nobile né plebeo, né santo né peccatore vanno esenti dal pericolo di lasciarsi inebriare dal vino di questo genere. Anche fra i più santi si troveranno pochi che non siano stati sedotti dalla bevanda della gioia e del gusto della bellezza, non onorando in essa il Signore.
5. "Inebriati", dice l'Apocalisse: oscurati, cioè, nella ragione come quelli che sono appesantiti dal vino; prigionieri fra i nemici, senza forza come capitò a Sansone, ridotto a girare la macina del mulino. L'antidoto contro questo veleno è la fede, che ricorda l'importanza del servire Dio e il pericolo di disabituarsi a seguirlo, come conferma anche la ragione, poiché il cuore s'indurisce nel male e più nessuna medicina lo guarisce.

Capitolo 23: CHI RESTA DISTACCATO DAI SUOI DONI NATURALI È LIBERO, SAGGIO, GENEROSO

1. Umiltà con se stessa e carità universale sono i vantaggi dell'anima che rifiuta quella gioia sbagliata. Libera da errori e attaccamenti morbosi, oltre a servire Dio, ama ragionevolmente e spiritualmente

tutti, come domanda Dio (il precetto della carità nel suo duplice aspetto).

2. Poi ha il vantaggio di seguire Cristo e rinnegare se stessa: il che è possibile solo se non cerca felicità nei beni naturali.
- 3.4. Entra, nel contempo, in una grande tranquillità e in un vero raccoglimento, poiché custodisce le porte dei suoi sensi e si concentra su Dio, salvando la propria pace e purezza interiori. Così le notizie e le cose che potrebbero turbarla non entrano o, se non altro, non la turbano: ella acquista una specie di somiglianza angelica con Dio, usando il suo corpo e la sua anima come tempio degno dello Spirito Santo.
5. Così è libera da vanità e innumerevoli danni, compreso quello di non ricevere stima quando si vanta scioccamente di beni naturali. Viene reputata ed è infatti assennata e saggia.
6. Infine è pervasa da un sentimento generoso per cui affronta le difficoltà e cresce nelle virtù.

Capitolo 24: FAR GODERE I SENSI? SAREBBE DIMENTICARE DIO ATTAC-CANDOSI ALLE COSE

- 1.-3. Per l'anima spirituale è molto importante sapersi privare per Dio di tutto quanto fa piacere a tutti i sensi corporei, esterni o interni: essi infatti portano verso le cose, non verso l'unione con Dio. Occorre educarli, perciò, al distacco, anche in esperienze spirituali in cui venga proposto loro qualcosa che li blandisce. Altrimenti l'anima si dedicherebbe a una gioia vana.

- 4.5. Se prova quindi un sentimento che smuove i sensi, ma ella non vi si ferma, si eleva a gioire in Dio; ma deve essere molto cauta, perché anche nella preghiera l'anima rischia di cercare più "ricreazione" che orazione e di piacere a se stessa più che a Dio. Occorre tener fisso un criterio per giudicare se è bene o no accettare questi beni sensibili (legati cioè ai sensi fisici). Se ascoltando musica o percependo profumi l'anima volge la volontà a Dio, godendo di Lui e non dell'esperienza che è stata presa solo come mezzo e occasione, allora tutto procede rettamente; tanto più che poi l'anima non sta ad aspettare il ripetersi del fenomeno. Se avviene il contrario, l'anima è fuori strada.
- 6.7. L'anima davvero spirituale è poco sedotta da musiche, profumi o altro perché è sazia di Dio e non prova altri bisogni. Al contrario succede per l'anima non protesa e non immersa in Dio. L'anima spirituale sente profondo bisogno di rinuncia e annientamento, anche di ciò che è in apparenza sublime.

Capitolo 25: SE NON SI RINUNCIA PER DIO, SI TROVA UNA FALSA GIOIA ED EMERGE IL PEGGIO DELLA NATURA UMANA

- 1.2. Bisogna che l'anima mortifichi i sensi nei piaceri, anche apparentemente spirituali, che può ricevere. Se non controlla e rinnega la gioia delle cose visibili, cadrà nella vanità di spirito e nella dissipazione.
3. Distrazione, pettegolezzo, invidia, volubilità e superficialità di giudizio sono i danni di chi accontenta l'udito.

4. Disprezzo dei poveri, avversione a servire e obbedire, insensibilità spirituale è l'effetto negativo di chi insegue profumi soavi.
5. Golosità, ira, discordia, mancanza verso il prossimo (specialmente povero) e tendenza alla lussuria è il frutto triste del cercare gioia nei sapori e nei cibi. E subentra un grande torpore spirituale.
6. Svirgamento generale, effeminatezza, tendenza alla chiacchiera, libertà eccessiva nel guardare; e poi codardia e incostanza vengono dal cercare gioia nel tatto. Inoltre subentra una certa confusione che svigorisce la mente e la priva della capacità di dare e ricevere un buon consiglio. Non a tutte le anime succede allo stesso modo, perché ad alcune basta meno che ad altre. Ma i danni sono moltissimi: e tra essi va segnalata la mancanza di devozione nel ricevere i sacramenti della Penitenza e dell'Eucarestia.

Capitolo 26: L'ANIMA MORTIFICATA DIVIENE CELESTIALE E DIVINA E S'AVVIA ALLA CONTEMPLAZIONE

- 1.2. Al rovescio, grandi sono i vantaggi di chi rinuncia a quelle gioie. Il primo è l'essere tutta raccolta in Dio, ritrovando il suo centro.
- 3.4. Così da anima puramente umana e razionale si fa celestiale e divina. S'accrescono in lei le capacità e i bisogni più elevati: è grandemente atta a ricevere i beni divini.
- 5.6. L'anima si sente davvero ripagata di Dio al cento per uno per le rinunce alla gioia egoistica. E tutti i suoi sensi arrivano a percepire Dio in modo nuovo e libero: ritorna, per così dire, allo stato dell'Eden e si apre alla contemplazione

perché, essendo tutta ben ordinata secondo ragione, acquista uno sguardo saporoso e una capacità divina di comprendere la presenza di Dio. E anche la cosa più vile serve a lei, che ora è pura, per una maggiore purezza. Sensi fisici e potenze dell'anima sono ormai sulla via della contemplazione per cui in tutte le cose trova una notizia di Dio gioiosa e gustosa, casta e pura, lieta, amorosa e spirituale.

7.8. Da qui si evidenzia la dottrina secondo cui le cose non conducono subito a Dio, ma prima occorre rinnegarle per Lui; e l'uomo fatto di sensi deve ben guardarsi, finché non s'è purificato, dal servirsi molto dei sensi. In cielo egli verrà ripagato in modo speciale per questo sacrificio e godrà di un aumento di gloria corrispondente all'amore a Dio posto nel rinnegarsi. La notte della gioia qui in terra è ripagata in modo smisurato in cielo. E poi anche quaggiù porta una più viva purità.

Capitolo 27: LE VIRTÙ SONO GRANDI BENI, MA ATTACCARSI AD ESSE NON ALIMENTA L'AMORE A DIO

1.2. Nella vita d'una persona esistono anche i beni morali, cioè le virtù con le loro forme stabili e solide quali la misericordia, la obbedienza alla legge di Dio, la osservanza dei doveri civili e politici. Sono beni di cui rallegrarsi; ma rallegrarsi solo per/in Dio, dato che la volontà non deve attaccarsi ad essi, essendo solo mezzi caduchi ed effimeri: fare diversamente è contro la logica che seguiamo. È vero che sono beni che danno pace al cuore, ma a un cristiano ciò non deve bastare.

3.-5. A chi era pagano o comunque non aveva incontrato ancora la Verità-Cristo, le virtù risultavano come un premio all'uomo stesso che le praticava e che poteva anche sentirsene soddisfatto; e Dio stasso certamente lo premiava con fama e pace. Ma ora che è venuto il Salvatore e ci ha portato il lume della fede, il credente deve gioire di questi beni unicamente e principalmente perché gli fanno acquistare la vita eterna. Deve collocare tutta la sua gioia nell'onorare Dio con le opere buone e le virtù, che non servono a niente se compiute non per amore di Dio ma per essere belli ai propri occhi. Il credente non deve badare tanto a moltiplicare digiuni, elemosine e penitenze quanto ad accrescere l'amore di Dio con una vita di servizio e di carità, ignorando le proprie virtù.

Capitolo 28: DALLA COMPIACENZA PER LE PROPRIE VIRTÙ SI SCIVOLA IN GRAVI DIFETTI

1.2. Anche qui bisogna parlare di gravi danni quando si gioisce per i beni morali, pur buoni. Il primo danno è la superbia con tutta la corte di difetti suoi propri: vanagloria, presunzione, alterigia.

3. Segue il difetto grave di misurarsi con gli altri, giudicandoli inferiori in bontà; e, se per caso qualcuno viene lodato e fa meglio, emerge un'invidia irritata.

4.-6. Si tende a essere operosi ma non per zelo, bensì per trovare gusto e avere lode: per essere ammirati. Il Signore l'ha detto: un'anima che fa così ha già ricevuta la sua mercede. Eppure tanti cristiani insistono in questo stile e

- chiedono che alle loro iniziative venga legato ben chiaro il loro nome: vogliono farsi dei monumenti, cioè adorano se stessi e non il Signore. Pretendono d'essere lodati, ringraziati e conosciuti: "suonano la tromba", dice il Vangelo. Dovrebbero invece seguire il principio che la destra non sappia quanto fa la sinistra, cioè nascondere le loro opere tanto agli altri quanto e più a se stessi.
7. Segue un altro danno: attaccate al gusto e alla consolazione, queste persone non avanzano nella via della perfezione; appena si presenta il pane duro del lavorare oscuramente per Dio, smettono presto, mostrando poca perseveranza.
 8. Esse giudicano il valore delle opere dal gusto che ne ricavano: sono valide per loro quelle che fan loro piacere, mentre in genere è il contrario e, se non altro, le fanno progredire di più le opere in cui esse non cercano se stesse.
 9. Anime simili, rese fiacche e spente, sono incapaci di ricevere consiglio e non si lasciano ammaestrare: perdono in ragionevolezza e capacità di crescita. Ma soprattutto perdono in carità verso Dio e il prossimo.

Capitolo 29: LE VIRTÙ MORALI VISSUTE CON LO SPIRITO DELLE BEATITUDINI RENDONO L'ANIMA POVERA E RICCA INSIEME

1. Grandi sono i vantaggi, invece, di chi è capace di rinunciare alla gioia vana dei propri beni morali. È libero, innanzitutto, da numerose tentazioni e da inganni del demonio, che si nascondono come

la serpe tra le foglie inutili della gioia (che è un vero inganno per se stessa).

2. A questo vantaggio segue un chiaro discernimento: perché la falsa gioia muove la parte irascibile e golosa dell'anima, spingendola ad agire solo finché piace e poi inducendola a lasciare l'opera incompiuta. Invece l'anima saggia, che non si lega al suo puro gusto, bada non al piacere o vantaggio ma all'opera stessa, mostrando di possedere discernimento, di essere ben radicata nel bene.
3. Terzo vantaggio è che l'anima si fa povera in spirito, secondo il Vangelo.
4. Quarto vantaggio è che, attuando ancora le beatitudini, si fa mite, quindi umile e prudente, agendo senza fretta, senza presunzione, senza visceralità di sentimenti.
5. E poi diviene davvero libera, specialmente dai grandi vizi capitali dell'avarizia, gola e accidia.

Capitolo 30: MIRACOLI E PROFEZIE SONO PER IL PROSSIMO: ESCLUDONO MERITI E ATTACCAMENTO

- 1.2. Siamo al quinto genere di beni, che chiamiamo soprannaturali (in quanto superano le capacità e le virtù della natura) e producono benefici per gli altri, non per l'anima stessa - se non in modo indiretto - come i miracoli, la profezia, il dono del discernimento degli spiriti (cfr. 1 Cor 12,9-10). Sono certo doni-beni spirituali, ma non li chiamiamo spirituali riservando questo termine a quando è onorato il Creatore, mentre qui è servita ed aiutata la creatura.

3.4. In tali doni si hanno effetti buoni di tipo temporale (guarigioni, per esempio) e anche spirituale (il Signore viene conosciuto). Ma le guarigioni o simili non fanno progredire, per sè, l'anima: possono perfino essere fatte anche da chi manca di carità e della grazia. S. Paolo lo ricorda quando accenna che uno può compiere miracoli e non avere l'amore. Uno può compiere miracoli quaggiù e poi non essere riconosciuto da Cristo nell'ultimo giudizio (cfr. Mt 7,22-25). Dunque egli può gioire di poter operare qualcosa di buono per il prossimo, ma a condizione che si senta servo inutile di Cristo e voglia con vera carità onorare Dio nelle persone. Infatti il problema è tutto qui: compiere opere buone nella carità. Nulla giova infatti se non l'amore a Dio. Un amore forte e purificato da ogni sentimento di possesso umano.

Capitolo 31: UN ABOMINEVOLE SPIRITO DI PROPRIETÀ OSTACOLA IL DISTACCO E L'AMORE

1.-4. È assai facile ingannare sè e gli altri nel provare gioia circa i beni soprannaturali. È pur vero che il Signore, quando li dona, concede anche la luce e i sentimenti giusti. Ma rallegrarsene vuol dire spesso anche attaccarvisi: la gioia cioè viene a oscurare la capacità di giudizio; lo spirito di proprietà fa cadere in errori. Questo abominevole spirito di proprietà! Tanto che ci furono profeti o pseudo-profeti che osarono servirsene come non li avessero ricevuti da Dio e magari mettendo insieme fantasie suggerite dalla loro natura o dal demonio, mostrando un'audacia sfrontata.

5.6. Ci sono state persone che hanno fissato un patto occulto con il demonio per compiere opere strabilianti; e poi il fatto è divenuto stabile e manifesto così che sono arrivati stregoni, maghi e simili. Costoro sono giunti a far uso sacrilego di ciò che appartiene a Dio, perfino del corpo del Signore, l'Eucarestia. Il male che hanno recato a sè e alla cristianità non si può neppure immaginare.

7. La norma che si trae da questo è che, tralasciando ogni personale gusto e vanto, uno non sia frettoloso nel chiedere e nel voler fare opere di tal genere; attenda che Dio gli mostri apertamente di volerle e gli muova il cuore. Dia spazio alla preghiera; e non s'aspetti se non in rari casi il miracolo.

8. Puntare sui miracoli è pericoloso per la fede degli altri e propria. Chi s'azzarda a inpegnarsi in fatti clamorosi tenta Dio e ingenera nella gente diminuzione di fiducia e, non arrivando il miracolo, disprezzo per la fede. Comunque la fede non pretende, ma esclude lo straordinario. Il Signore opera meraviglie solo quando sono necessarie. L'anima che le stima troppo si discosta molto dalla fede vera. Questa si affida alla parola ("ex auditu"), non alle prove ("ex visu"). Nella stessa Resurrezione, Gesù chiese prima la fede dei suoi, poi si mostrò loro: come, per esempio, ai due discepoli di Emmaus; e non mancò di rimproverare Tomaso che pretendeva di vedere per credere.

9.10. Dio non è propenso a donarci miracoli; e chi fa troppo conto su di essi ne trae svantaggio spirituale. Quando essi accadono, magari per una certa mediazione

umana, uno può sentirne vengloria, o comunque gioirne troppo. Anche questa è vanità e non risponde al Vangelo.

Capitolo 32: DIO VA POSTO SOPRA TUTTI I SEGNI MERAVIGLIOSI: QUESTO È INNALZARE LUI E NOI

- 1.-3. Privandosi, invece, di tale gioia, l'anima veramente esalta Dio perché si mortifica per Lui nella volontà: e questa è la lode più alta a Dio, dato che gli offre il meglio, ponendo il Signore al di sopra di tutto. Mostra di onorarlo e sentirlo vero al di sopra di testimonianze e segni: e ciò è veramente pieno di esaltazione del Dio nostro.
4. L'anima stessa ne resta assai migliorata e innalzata, crescendo in fede, speranza e carità. Questo è un vantaggio mirabile in vista dell'unione perfetta con Dio.

Capitoli 33-34: L'UNIONE: ECCO LO SCOPO DI TUTTI I BENI SPIRITUALI. E PER AVERLA URGE IL DISTACCO

1. Ciò che conta è proprio incamminarsi verso l'unione dell'anima con Dio. Tale meta è poco ricordata: si trova a fatica un uomo cui il piacere sensibile non abbia guastato lo spirito.
- 2.3. Anche nei beni tipicamente spirituali, che sono destinati a educare l'anima stessa, essa si può impigliare malamente. Essi possono essere saporosi (a volte chiari e a volte non troppo) o penosi. Riguardano a volte la conoscenza (l'intelletto) e a volte gli affetti (la volontà). Per ora si considerano solo quelli saporosi, che danno apporti chiari e distinti.

1.2. (cap.34) È evidente che dove volontà ed intelletto sono impegnati occorre applicare la dottrina già esposta su queste facoltà: ed essa si enuclea tutta nel principio del rigetto d'ogni attaccamento e d'ogni gioia vana.

Capitolo 35: LE IMMAGINI SACRE: MEZZI, NON FINE. I MEDIOCRI VI SI ATTACCANO MALAMENTE

- 1.-4. Tra i beni spirituali prendiamo subito le immagini sacre. Si sa che la Chiesa non solo le tollera, ma le benedice e approva, ma solo per venerare i Santi ed elevare il cuore con oggetti visibili all'invisibile; non già per favorire le pitture in sé o per collezionismo di opere rare e preziose. Molte volte invece si bada a questo. Anzi si vestono le statue con abiti che la Chiesa biasima: si cerca di canonizzare le proprie vanità, arrivando a crearsi delle bambole, anzi a farsi degli idoli e accumulare quadri su quadri. La devozione del cuore chiaramente è molto poca, mentre s'accresce il difetto dell'attaccamento.
- 5.-7. La persona profondamente devota ha bisogno di poche immagini, poiché cerca d'onorare l'invisibile e non si affligge se le tolgono care immagini che pur l'aiutano. Quando la privano di questi mezzi pur utili rimane ugualmente tranquilla. Sa che possono servire, ma sa anche che la vera devozione è in proporzione inversa al senso di proprietà che può provare. Fragile come è, vigila con realismo perché il senso, ingolfandosi di gioie caduche, non divori e rovini tutto. Così, per esempio, con i rosari si guarda bene

dall'attaccarvi il cuore, anche se le possono premere certe indulgenze congiunte ad essi.

8. Sta comunque il fatto che la nostra vuota avidità è tale che si attacca a tutto ed è un tarlo che corrode il legno buono e cattivo. Solamente l'appetito e la gioia fondati sull'amore a Dio vincono questa tendenza e non permettono baratti tra cose divine e gusti umani.

Capitolo 36: LE IMMAGINI, SPECIALMENTE UMILI, AIUTANO LA FEDE. OCCORRE PERÒ SAGGEZZA CONTRO LE ASTUZIE DIABOLICHE

- 1.2. In molti v'è tanta ignoranza e rozzezza di spirito da riporre fiducia più in un'immagine che in un'altra. È vero che talvolta Dio commiserisce più grazie per mezzo d'una determinata immagine, perché essa eccita maggior fervore. Dio approfitta del fatto che i fedeli si risvegliano nella loro devozione con certi elementi, ma le grazie non vengono dall'immagine in sé, perché essa non è altro che pittura. Se c'è grande devozione e fede si ottiene da Dio tutto e anche di più, pur senza alcuna immagine. Tuttavia sappiamo che le immagini ci aiutano; ma ordinariamente Dio si serve di quelle modeste e poco artistiche.
3. Ci sono immagini più appartate e solitarie di cui Dio fa uso per i suoi favori. Vuole infatti che ci allontaniamo dal chiasso e dalla folla e che, recandoci in posti tranquilli, preghiamo più attenti ed evitiamo il pericolo che un perlegrinaggio si faccia più per svago che per devozione. Non occorrerebbe, per altro, andare molto in cerca di

immagini quando abbiamo il Nostro Salvatore, Dio fatto uomo, l'immagine viva del Padre.

- 4.5. Le immagini hanno, ad ogni modo, una loro funzione: specialmente alcune per certe persone. È un dono che Dio concede e che non deve essere guastato dal nostro sentimento troppo umano. Siamo attirati più da un volto (vero o dipinto) che da un altro: ma questo è sentimento umano. A volte poi uno crede di veder muoversi e sentir parlare una statua o un quadro. Allora c'è proprio da temere moltissimo che intervenga il demonio: infatti anche se non si può escludere che a volte Dio smuove l'anima con qualche esperienza speciale, il diavolo è in agguato.

Capitolo 37: L'ANIMA VIGILI NEL BENE PIÙ ANCORA CHE NEL MALE, PERCHÉ NEL BENE S'INFILTRA SOTTILMENTE...

1. Se un'anima non sa regolarsi nell'andare a Dio, il demonio può astutamente ingannarla anche con ciò che di buono c'è nelle usanze della Chiesa: le immagini o altro. L'anima buona deve sempre sospettare nel bene più ancora che nel male, deve cioè non credere a ciò che può al primo momento apparirle positivo.
2. La Chiesa si propone di far volare a Dio le anime servendosi di cose sacre, ma esige che il motivo, l'affetto a un Santo e la gioia che di trova in quella cosa escluda atteggiamenti di sensualismo spirituale. Una pittura e il senso umano non si portino via ciò che va allo spirito e alla vera devozione. E ci si deve allenare nella fede, volgendo gli affetti e le gioie dell'anima verso l'invisibile.

Capitolo 38: SI COSTRUISCANO ORATORI PER LA DEVOZIONE E NON PER L'ARTE. LE FESTE SIANO PER ACCRESCERE LA FEDE

1. Dio regola non si creda mai di stare nel giusto per il fatto che le cose trattate sono sante, perché l'appetito naturale può sempre insinuarsi e guastare anche ciò che viene da Dio.
2. Sono santi i luoghi come le cappelle e gli oratori e vanno custoditi con decoro e riverenza, biasimando chi li trascura. E anche le immagini che, quando sono eseguite tanto male da togliere anziché accrescere la devozione, vanno condannate. Si proibisca che entrino in luoghi sacri dei lavori compiuti da alcuni artisti incapaci o ignoranti. Ma, salvato il decoro, non si ecceda perché altrimenti non si cerca la devozione cristiana ma il piacere nuovo, si trascura il mistero e si ammira l'arte: il che certo non piace al Signore, che già in terra vide queste sfasature attorno alla sua persona.
3. Gesù entrò in Gerusalemme e gli fecero festa assai malamente. E che intenzioni hanno alcuni quando promuovono feste sacre? Essi fanno più festa a se stessi che al Signore. Seguono il proprio gusto umano; e certo Dio non può essere soddisfatto. La ragione per cui il Signore deve essere servito è perché Egli è quello che è, senza altri secondi fini.
4. Feste e oratori: quanto poco spirito e quanto eccesso di senso, molte volte. Oratori ridotti a salottini privati! E persone che si credono devote, mentre si perdono in tante sciocchezze e sprecano quel tempo che dovrebbero usare per il

raccoglimento interiore e la pace. E guai se qualcuno tentasse di togliere loro quelle vane cose cui sono attaccate.

Capitolo 39: ANCHE CIRCA I LUOGHI DI PREGHIERA OCCORRE IL CRITERIO DEL DISTACCO

1. Ai principianti si può ben permettere qualche gusto e consolazione di tipo piuttosto umano, perché sono un po' come i bambini a cui non si può togliere di mano tutto, ma concedere qualcosa da stringere, così che stiano quieti. Però la persona spirituale deve essere più decisa e distaccata, usando delle cose anche divine solo di passaggio e puntando su Dio solamente.
2. In base a ciò, per pregare è necessario che si scelga un luogo dove, salvo sempre un certo decoro, senso e spirito siano aiutati ad andare a Dio. E perciò si deve scegliere ciò che meno accarezzi e trattenga la parte sensibile: magari un posto solitario e anche impervio (Gesù saliva infatti sui monti a pregare). Le creature aiutano ad andare a Dio, ma sono usate bene quando vengono presto scavalcate e dimenticate e resta solo il Signore.
3. Non si cerchino posti comodi, ma posti adatti alla preghiera: e per questo si stia là dove meglio si può gustare Dio, lontani dalle creature. Gli oratori adorni e pieni di ornamenti danno il gusto delle cose, ma non portano molto all'unione.

Capitoli 40-41: NUDITÀ SPIRITUALE, RACCOGLIMENTO, VOLONTÀ DI ONORARE DIO NELLA VERITÀ: QUESTO È NECESSARIO

1. Molti spirituali non arrivano alla vera gioia perché non rinunciano al gaudium sensibile. Ma a Dio importa poco perfino della tua preghiera se non vivi una nudità e povertà spirituale e un'abnegazione completa.
2. Devi perciò puntare su una coscienza pura, una volontà completamente donata a Dio e una mente fissa in Lui. Invocare e glorificare il Signore: questo è l'importante e l'unico necessario; dal che nasce l'urgenza di rinnegare tutte le creature. Una forza straordinaria sorge con la nudità di spirito: uno neanche l'immaginerebbe finché si sofferma nelle devozioni sensibili.
- 1.2.(cap.41) Nel passare sopra a tutte le realtà sensibili, nel vivere un raccoglimento vero e acquistare con forza le virtù, uno spirito arriva alla sua vera meta. Se invece si proietta all'esterno, non è più capace di vera preghiera, né quindi di unione, ed è sempre instabile nelle scelte, piccole o grandi (per esempio, circa lo stato di vita, ossia la vocazione). Chi si affida solo al fervore immediato e sensibile è esposto facilmente al mutare dei venti e dei sentimenti.

Capitolo 42: I LUOGHI AMENI O ANCHE ASPRI AIUTANO A PREGARE. DIO STESSO FA LE SUE SCELTE CIRCA I LUOGHI DI PREGHIERA

- 1.2. Tornando ai luoghi opportuni per la preghiera, è cosa utile approfittare della buona posizione d'un

posto bello, alberato e quieto. Ma bisogna poi subito andare al di là di esso perché altrimenti non si cerca Dio, ma qualcosa che soddisfa la natura. Nel posto adatto occorre poi entrare nel proprio intimo, perché è dentro di noi che c'è Dio. Certe volte non in un posto alberato ma in un deserto sconfinato riesce bene il colloquio con Dio: il deserto infatti aiuta a creare uno stato di solitudine e di privazione.

- 3.4. Certe persone, per situazioni tutte particolari, hanno a volte dei luoghi preferenziali dove ricevono grazie e dove Dio vuole essere da loro lodato e incontrato. Sono misteriose scelte di Dio, libero di donarci quello che desidera venendo incontro alla sensibilità e al bisogno di noi uomini, concedendo grazie quando, come e dove vuole.
- 5.6. Non solo per i singoli, ma per la comunità cristiana più ampia Dio ha dei luoghi particolari in cui elegge di essere invocato, magari con l'intercessione di Angeli (S. Michele sul Gargano) o della Vergine (S. Maria Maggiore a Roma). Restando misteriosa la scelta di Dio, certo tutto si ha perché Egli sia lodato e noi ne traiamo profitto. Peraltro la Chiesa ha l'autorità di dedicare a Dio luoghi precisi di culto.

Capitolo 43: FREQUENTE SPIRITO DI POSSESSO E DI SUPERSTIZIONE CIRCA LE CERIMONIE RELIGIOSE

- 1.2. Veniamo alle cerimonie. Spesso se ne vedono di quelle introdotte da gente poco illuminata e priva della semplicità della fede. Ce ne sono poi di quelle che provengono

da anime stolte, ignoranti e sospette di collusione con il mondo occulto del demonio. Ma più spesso si vedono cerimonie praticate con devozione indiscreta, in cui il numero di candele, le formule e le pause (per esempio durante una Messa) vengono ritenute di un'importanza che non possono avere: l'esteriorità prevale sulla verità.

3. È grave e intollerabile che si tenti in questo modo Dio. Lo spirito di possesso e di poco distacco acceca queste persone. Vogliono che si faccia la loro volontà, non quella di Dio. Così non progrediranno mai e non otterranno niente.

Capitolo 44: PREGARE SECONDO IL "PATER NOSTER", DESIDERANDO IL REGNO DI DIO E NON PUNTANDO SU FANTASIOSE INVENZIONI

- 1.2. Chi s'attaca a cerimonie o simili non è certo fiducioso e attaccato a Dio. Molti purtroppo pregano non per onorare e santificare il nome di Dio, ma per ottenere ciò che piace alla loro volontà. E moltiplicano infinite preghiere, mentre potrebbero occuparsi di cose migliori, visto che quelle preghiere sono così lontane dal purificarli e portarli a Dio; infatti non cercano il regno di Dio né la sua giustizia. Non elevano una preghiera che li fortifichi per essere secondo il cuore di Dio e per conseguire la salvezza. Se invece la facessero, il Signore li esaudirebbe oltre ogni loro attesa, come con Abramo o Salomone.
- 3.4. A Dio ci si deve rivolgere non confidando in cerimonie e preghiere fantasiose, ma con perseveranza e volontà libera e lieta. Non dobbiamo inventarci rituali

speciali, atteggiandoci a chi ne sa più dello Spirito Santo e della Chiesa; Dio certo non ci ascolterà per certe invenzioni di nostra testa. Del Signore possiamo fare, per così dire, ciò che vogliamo prendendolo con le buone maniere, cioè onorandolo come va onorato e non mettendovi interesse nostro. E il metodo è quello di pregarlo seguendo i suoi desideri, espressi nel "Pater noster": non domandiamo altro e non sprechiamo le parole in altro. Perseveriamo con fervore e fiducia in simili preghiere e compiremo quanto Egli preferisce: dopotutto anch'Egli nell'orto si attenne all'indole della preghiera che ci aveva insegnato. E non moltiplichiamo tante cerimonie né mettiamoci in mostra, ma preferiamo il segreto della nostra camera, la quiete del tempo più propizio, per esempio la notte.

5. Con questo non si condannano coloro che si propongono giorni di speciale raccoglimento, seguendo anche devozioni più intense. Si biasimano coloro che sembrano vincolare Dio alle loro cerimonie e gusti, quasi costringendolo in modo magico a tempi e maniere loro. Il che è contrario a quanto insegna la Bibbia.

Capitolo 45: CHI PREDICA CRISTO VIVA DI CRISTO E NON SI ATTACCHI ALL'ESTERIORITÀ: ABBIAMO UN "FUOCO" INTERIORE

- 1.2. Parliamo in ultimo dei predicatori, ai quali si può dare il titolo di beni "provocativi". Il loro è un compito più interiore che esteriore e vocale. Una predica produce frutto nello spirito per ciò che sta

nel cuore di chi la fa più che per l'oratoria sfoderata; e certo anche per le disposizioni di chi la sente.

3.-5. Non tanto la dottrina intellettuale stessa, quanto le disposizioni (moralì, affettive, di simpatia spirituale) di chi annuncia e di chi ascolta determinano il profitto d'una predica. Non basta confessare Gesù Cristo: occorre aderire a Lui e vivere ciò che si annuncia. Solo così si otterranno frutti nella predicazione. Non tanto il bello stile quanto la buona vita rendono efficace l'azione del banditore di Cristo. Anche lo stile e le belle maniere hanno un certo valore; ma senza il buono spirito, cioè senza

la vita autentica la gente ricava poco o niente dall'ascolto. Né una piacevole musica cambia un luogo triste né una voce sonora e delle belle parole fanno risuscitare i morti. Occorre un "fuoco" spirituale che faccia presa sulle volontà, sui cuori; il resto, come diceva Paolo, va considerato poco o niente.

6. Neppure S. Paolo però è contro il bello stile in sé stesso; anzi un linguaggio scelto e uno stile elevato nobilitano anche cose scadenti, come un linguaggio volgare corrompe e rovina le cose buone.

(A cura di R.M.G.)

Messaggi di S. Giovanni della Croce

FAI UN PATTO CON LA TUA RAGIONE

- Fai un patto con la tua ragione di compiere quanto ella ti dice nel cammino di Dio: ciò presso di Lui ti varrà più di tutte le opere che senza tale riflessione tu fai e più di tutti i gusti spirituali che tu desideri.
- Felice colui che, messi da parte i propri gusti e le proprie inclinazioni, prima di agire considera le cose al lume della ragione e della giustizia.
- Chi agisce secondo la ragione è come colui che si nutre di cibi sostanziosi; chi invece si muove dietro al gusto della volontà è come chi si nutre di frutta fradicia.
- Un solo pensiero dell'uomo vale più del mondo intero: perciò Dio solo è degno di esso.

(S. Giovanni della Croce, Sentenze)

LIBERI PER GRAZIA

Liberi per conoscere la verità

Dio illumina l'anima dandole non solo la conoscenza della propria bellezza e miseria, ma anche della grandezza ed eccellenza sua. Infatti, spenti gli appetiti, i gusti, e gli aiuti sensibili, l'intelletto resta libero e puro per intendere la verità. (1 N 12,4)

Quanto felice sorte per l'anima è quella di liberarsi dalla casa della sua sensualità!... Conoscerà come la vita dello spirito sia vera libertà e ricchezza che porta seco beni inestimabili. (2 N 14,3)

Liberi per seguire Dio

È cosa evidente che per l'anima fu sorte felice riuscire in una impresa così importante... Acquistando la preziosa e felice libertà di spirito ambita da tutti, è salita dal basso verso l'alto, da terrena è diventata celeste, e da umana divina. (2 N 22,1)

... ormai ella cammina con libertà di spirito, senza che né la parte sensitiva, né il demonio per mezzo di essa riescano ad impedirlo, mentre l'anima gode di questo bene con gusto e intima pace. (2 N 23,12)

Con l'aiuto della libertà di spirito, si vincono facilmente le tentazioni, si sopportano bene i travagli e si cresce prosperamente nella virtù. (3 S 23,5)

Poiché per cercare Dio si richiede un cuore nudo, forte e libero da tutti i mali e i beni che puramente non sono Dio, l'anima in questo verso e nei seguenti dice quanta libertà e quanta forza le siano necessarie per cercarlo. (C 3,5)

Liberi per lasciarsi "fare" da Dio

In questa solitudine di tutte le cose in cui se ne sta sola con Dio, Egli la guida, la muove e la innalza a cose divine; ne eleva l'intelletto a conoscenze divine, perché è solo e nudo da altre nozioni opposte e peregrine, muove liberamente la volontà all'amore di Dio, perché è ormai sola e libera da altri affetti. (C 35,5)

La libertà della sposa

Quando ormai la sposa è libera e sicura da ogni turbamento e vicenda umana, nuda e purificata dalle imperfezioni, miserie e nebbie naturali sia del senso che dello spirito, essa percepisce una nuova primavera di libertà, di larghezza e di gioia. (C 39,8)

Dio chiama l'anima a questa libertà e a questo riposo santo nel deserto dove deve rimanere vestita a festa e adorna di gioielli, d'oro e d'argento, poiché ormai ha spogliato l'Egitto, togliendogli le sue ricchezze (Es 12, 35-36), cioè la parte sensitiva. (F 3,38)

ASTIGARRAGA J.L., BORRELLA, MARTIN DE LUCAS F.J., *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Ed. Teresianum, Roma 1990, pp. 2128.

Davanti a imprese tanto editoriali quanto scientifiche di questo genere non si ha solo un moto di stupore, ma anche di compiacimento e gratitudine. Esisteva già, come notano i valorosi Autori di questo ponderoso volume, qualcosa di simile: erano le *Concordancias* di fratel Luis de San José, che aveva intrapreso per pura iniziativa personale e senza pretese una ricerca che nel 1948 era stata opportunamente edita a Burgos e che è servita non poco, anche se si riduceva a raccogliere parole e testi di particolare interesse. Quindi queste possono dirsi "nuove Concordanze", in omaggio al solitario sforzo dell'umile fratello burgense.

Che cosa sono le concordanze, parlando in genere? Gli Autori nostri ne danno una definizione, intendendo così qualificare la propria opera. "Come si sa, sono una specie di dizionario che comprende tutte le parole (usate) in un determinato testo. Non si riducono tuttavia a un mero indice di parole, ma al contrario, insieme a quelle, ordinate alfabeticamente, offrono parte del contesto che le precede o segue. Lavoro che solitamente si realizza solo con testi molto importanti per significato e insieme per contenuto. Esempio classico di concordanze sono quelle della Bibbia. Le concordanze che qui presentiamo si basano sulle opere complete di San Giovanni della Croce" (*Introduzione*, p.V)

Per arrivare a compiere una ricerca così precisa, certamente arricchente

ma anche stressante, gli Autori, per loro buona sorte, hanno potuto giovare dei più moderni strumenti dell'informatica. Così hanno stabilito dapprima una base di dati per l'intero arco degli scritti di S. Giovanni: e a questo scopo hanno frantumato il testo in brevi frasi, però abbondando abbastanza nell'offrire i contesti così da non costringere al ricorso continuo alle Opere del Santo. Hanno poi schedato tutte e singole le parole sanjuanistiche - eccetto qualcuna per cui si giustificano dando la citazione completa dello scritto in cui compaiono queste parole.

E così è nato il crivello giusto per approfondire i termini e in definitiva i temi e i concetti, che si richiamano in una fitta rete, o meglio, in un tessuto lessicale e contenutistico di grandissimo valore. Chi vuole compiere una ricerca approfondita sul "Dios" di Giovanni della Croce ha davanti tutte le più varie forme di linguaggio e quindi di dottrina del nostro Santo.

Con un sussidio di questa portata sarà tutto più facilitato per un amante del Grande Maestro del Carmelo. Facilitato, senza alcun esonero però. Perché uno non viene affatto dispensato dal leggere e assimilare in modo vivo e personale le opere di S. Giovanni, anzi viene spinto a conoscerle ancor più direttamente per poi, sulla provocazione di uno strumento importante come le Concordanze, gustarne i singoli aspetti.

Concordancias apre certamente un futuro ancor più bello nello studio del S. Riformatore del Carmelo. Apre un nuovo futuro "scientifico", per così dire: cioè un futuro nel quale perfino coloro che hanno solo certi interessi circosc-

ritti di cultura (conoscenza di alcuni elementi di filosofia, di psicologia, di letteratura o simili) circa S. Giovanni, potranno essere attratti e invogliati. L'ottima stampa del volume in esame, la suggestione che la lettura di ciascuna voce, specialmente se importante, crea subito in uno studioso attento, la precisione delle citazioni (precisione che noi ci siamo permessi di provare con assaggi-campione) sono tutti fattori di stimolo a incontrare il "Maestro di fede" donato alla Chiesa.

Queste *Concordancias* sono inferiori, come mole esterna, a lavori analoghi compiuti per le opere di S. Tommaso o di S. Agostino; ma non lo sono poi per tutto il resto, anzi sotto vari aspetti, avvalendosi della esemplarità ed esperienza di altre concordanze, segnano dei punti a proprio vantaggio. Comunque sia, si presentano come un magnifico omaggio e un documento di serio studio affettuoso del Nostro Santo Padre.

Il buon uso d'uno strumento così ricco non si apprende facilmente, ma non è neppure complicato. Gli Autori danno le opportune istruzioni (pp. VI-XIII), che ci sembrano importanti soprattutto per quanto attiene alle differenze di numerazione delle principali edizioni moderne del S. Padre in lingua spagnola.

P. Pier Santo Zerbini

AA. VV., *Dio parla nella notte. Vita Parola Ambiente di San Giovanni della Croce*, Edizioni O.C.D., 1990.

Già per il IV Centenario della Morte di S. Teresa d'Avila i PP. Carmelitani Scalzi della Provincia Ligure hanno dato prova di coraggio culturale e di viva sensibilità pubblicando una pre-

ziosissima opera, che si potrebbe definire una vera "enciclopedia teresiana". Si intitolava *Avanti con Dio* ed era stupenda per nitore di stampa, per varietà e proprietà di foto e specialmente per concezione e impostazione del lavoro.

Forti di quella magnifica esperienza, essi già l'anno scorso hanno completato la stampa di un testo parallelo dal titolo *Dio parla nella notte* che si prolunga in *Vita, Parola, Ambiente di San Giovanni della Croce*.

Il volume di formato grande (29 x 21 cm) ed edito ad Alba della Società S. Paolo, con XIX - 387 pp., è ancor più riuscito di quello su S. Teresa. Non è certo nato sulla improvvisazione, ma dopo una seria preparazione di anni. Ed ora, nel Quarto Centenario della morte del Riformatore nostro, è a portata di tutti.

A portata di tutti anche nel prezzo; infatti, con l'aria che tira oggi, non è eccessivo. Ma atteniamoci al contenuto del volume. V'è di tutto e con esemplare distribuzione e impasto: storia, geografia, biografia, annotazioni e precisazioni sulle opere in poesia e prosa del Santo, sui grandi e piccoli personaggi suoi contemporanei, sui discepoli o comunque uditori della sua predicazione e della sua intensa attività magisteriale. Davvero abbiamo di nuovo un'enciclopedia affascinante. In forza dei testi redatti a più mani, e poi in forza delle foto illustrative, che sono profuse con abbondanza inconsueta e illustrate con didascalie appropriate, qualsiasi lettore - e quello profano e quello già introdotto nelle questioni sanjuanistiche - trova di che godere e arricchirsi. È giusto presentare un poco in dettaglio il piano dell'opera.

1. *Le origini: la famiglia degli Yepes*, sezione il cui regista è P. José Vicente Rodríguez. - 2. *Adolescenza e gioventù*,

ancora di P. José Vicente Rodríguez, firma sicura e chiara di specialista. - 3. *Religioso e studente*, di P. Federico Ruiz, altro grande studioso del Santo. - 4. *Una vita nuova*, di P. José Vicente Rodríguez. (Si noti come la collaborazione sia assicurata soprattutto da scrittori spagnoli, i più preparati, in genere, a trattare di storia, persone e ambienti del nostro Santo). - 5. *Con Teresa ad Avila*, di P. J. V. Rodríguez, con contributi poi anche di P. Tomaso Alvarez, grande teresianista. - 6. *Notte e aurora*, di P. F. Ruiz e contributi di storici come P. Teófanos Egido e P. Lucinio Ruano. - 7. *Dinamismo rinnovato*, di P.J.V. Rodríguez, con supporti di P. T. Egido, P. J. Bosco San Román e altri, che spiegano l'opera di Giovanni "fondatore" in Andalusia nel periodo 1578-1582. - 8. *Pienezza e creatività*, di P. F. Ruiz, come sempre aiutato poi da vari altri per i trafiletti, le annotazioni, gli approfondimenti sparsi con bellezza. Questa è la parte che come la precedente affronta con precisione e insieme con limpidezza di stile la questione delle opere del Santo. - 9. *Apostolo e viaggiatore*, di P. J.V. Rodríguez più vari altri, che mostrano la tremenda fatica del nostro Santo, minuscolo di corpo e in apparenza molto fragile, ma estremamente resistente e tenace, che macina migliaia di km. per tutta la Penisola Iberica, toccando anche il Portogallo (dove "scopre" l'oceano).

E, nonostante i viaggi, vediamo un Santo che prega molto e ha tempo per comporre ancora le sue opere. - 10. *Di nuovo in cammino*, di P.J.V. Rodríguez primo redattore, con l'appoggio solito dell'équipe. È la parte o il capitolo dove compaiono vari personaggi che hanno fatto la storia della Riforma Carmelitana (però Teresa d'Avila, dopo il cap. 5, è quasi lasciata in ombra). - 11. *Dinamico e contemplativo* di P.F. Ruiz. Si ricorda il breve ma fecondissimo tem-

po in cui Giovanni torna nella sua originaria Castiglia (precisamente a Segovia: 1588-1591), dove compie davvero "la sintesi di uomo dinamico e contemplativo". - 12. *Morte e glorificazione*, di P. J. V. Rodríguez: il Santo, provato dagli uomini, che gli si sono fatti ostili, è purificato nella fede e nell'amore; torna in Andalusia, prima fermandosi a La Peñuela, poi passando già ammalato a Ubeda, dove muore il 14 dicembre 1591.

Davanti a questo pur rapido panorama dei temi trattati dal volume si può subito intuire che *Dio parla nella notte* offre sia una biografia che una autentica e molto pedagogica introduzione alle opere del grande Maestro del Carmelo. Egli è visto dal di dentro del suo mondo e - per quanto è dato in un tipo come Giovanni, un po' geloso dei suoi sentimenti e un po' ermetico per temperamento - dal profondo del suo cuore e delle sue personali esperienze spirituali. Non possiamo che elogiare questo lavoro e ringraziare tutti coloro che vi hanno collaborato (essi sono giustamente nominati ai loro posti). La formula seguita è ottima, il materiale esposto è quello noto da altre fonti, ma ridistribuito e reimpostato in maniera praticamente nuova. L'apporto poi della parte fotografica (dovuta a P. Girolamo Salvatico, e a P. J. Bosco San Román) è senz'altro determinante e rende doveroso un grazie speciale. Il Padre Riformatore del Carmelo ha avuto, una volta tanto, un monumento tipografico e di ricerca degno della sua grandezza.

Da alcuni mesi è uscita l'edizione in lingua spagnola realizzata dalla Editrice SAGEP di Genova. Presso la stessa editrice è sotto stampa l'edizione in lingua francese. Seguiranno immediatamente le edizioni polacca e inglese. In esse si cercherà sicuramente di evitare alcuni errori dell'edizione italiana (peccati veniali) riguardanti so-

prattutto le didascalie, che risultano a volte spostate e quindi non pertinenti.

P. Rodolfo Girardello

LORENZ ERIKA, *Licht der Nacht - Johannes v. Kreuz erzahlt sein Leben*, Ed. Herder Freiburg 1990

In 16 capitoli con un totale di 264 pagine l'Autrice, che vanta un'ottima preparazione come laureata in filosofia e professoressa in "Romanistik" ad Amburgo, fa raccontare da S. Giovanni stesso la propria storia e gli fa esporre insieme il messaggio spirituale che egli ha ricevuto da Dio anche a favore nostro, di uomini moderni. La Lorenz mostra di conoscere ottimamente il Santo e anche le altre grandi figure che lo circondano, specialmente S. Teresa di Gesù. La perfetta ambientazione dei fatti secondo tempi e luoghi prova che l'Autrice ha percorso la Spagna e ne ha assorbito la storia e la cultura. Così ha potuto infondere in questa "*Luce della Notte: Giovanni della Croce racconta la sua vita*" quel tono così convincente e simpatico di "narrazione personale" che ovviamente appartiene in buona parte, per l'aspetto immediato, alla stessa Lorenz, ma corrisponde al personaggio trattato. È la Lorenz dunque a impostare i dialoghi, a darci le reazioni, i pensieri e sentimenti di Giovanni, a farcelo vedere in azione tra i suoi confratelli o tra la gente. Ma essa può quasi sempre confermare ciò che fa dire al Santo con ciò che il Santo stesso ha scritto (e questo è indicato nel Libro) o con quello che validi testimoni oculari hanno assicurato.

Questa singolare "auto-biografia" è disposta secondo l'ordine cronologico. Parte dai genitori di Giovanni, che, a differenza di quanto avveniva spesso a quei tempi un po' ovunque, si sono

conosciuti e sposati per vero amore. Narra la difficile infanzia del piccolo Giovanni; la sua educazione a Medina, la sua vocazione al Carmelo, l'incontro con Teresa e la sua decisione per la Riforma. Molto espressive sono le pagine circa la prigione a Toledo, dove non la semplice solitudine, ma la prova profonda del cuore (della fede) suggerisce a S. Giovanni le sue liriche mistiche.

Io che conoscevo poco (dopotutto ho solo 24 anni d'età) un uomo e un mistico così straordinario, sono rimasta profondamente colpita dalla sua personalità. Mi sembra che, grazie alla Lorenz, ho capito qualcosa di questo poeta di Dio e di questo maestro delle anime. L'ho trovato non solo umano e simpatico, ma specialmente profondo e soprattutto eroicamente deciso a vivere per Cristo e per la gloria di Dio "fino alla pelle".

Theresia Burgmann

JUAN DE LA CRUZ, *Poesie* - Edizione critica a cura di Paola Elia, Ed. Japadre, L'Aquila 1989, pagg. 269.

Paola Elia ha sottoposto le poesie di San Giovanni della Croce ad un lavoro di critica testuale estremamente attento e accurato.

Partendo dal manoscritto di Sanlúcar de Barrameda (manoscritto S) che "è quello che offre le maggiori garanzie testuali, grazie alle correzioni e alle annotazioni autografe del Santo che esso presenta", ella cerca di mettere in evidenza tutte le varianti (innovazioni, interpolazione di versi, scambio nell'ordine delle strofe) dovute sia all'errore dei copisti sia "alle interpretazioni che ha subito il testo nel tempo e nei diversi ambienti nei quali è circolato".

Lo studio della Elia è corredato prima da una interessante indicazione bibliografica, ricca soprattutto nella sezione manoscritti; inoltre dalla riproduzione fotostatica ("come semplice curiosità bibliografica") delle prime edizioni italiane delle poesie di San Giovanni della Croce: del 1627 per la poesie commentate, solamente del 1747 (!) per le poesie non commentate; infine da un lessico sanjuanista preso sempre dalla raccolta poetica di Sanlúcar de Barrameda.

L'opera di Paola Elia è la riprova della crescente rivalutazione delle opere poetiche di San Giovanni della Croce e del crescente interesse con cui ai nostri giorni sono studiate, sia per il loro incontestato valore lirico e artistico, sia per il loro profondo contenuto teologico trinitario e cristologico che sta a fondamento (e non può esserne disgiunto mai) dell'intero insegnamento del Santo e del cammino dell'anima nella notte della purificazione verso l'unione con Dio.

Un'opera pregevole, ma sicuramente destinata (purtroppo) ai pochi addetti ai lavori!

P. Erminio Osti

STINISSEN GUIDO, *Découvre-moi Ta presence - Rencontres avec Saint Jean de la Croix*, Ed. du Cerf, Paris 1989, pagg. 369

Ecco finalmente un'opera che sa rivelare il fascino di San Giovanni della Croce, a quattro secoli dalla sua morte!

Il Padre Guido Stinissen si dimostra profondo ed entusiasta conoscitore dell'esperienza e della dottrina di San Giovanni della Croce, che egli ha personalizzato come vera e affascinante per sé. Così la propone a noi, con uno stile brioso e scorrevole, pieno di comunicativa e in alcuni punti addirittura

poetico e toccante. Il libro non cade in pesantezze o ripetizioni inutili; si legge subito volentieri ed invita ad una rilettura più attenta e meditata, specialmente di alcuni passaggi.

Frutto di un incontro personale e vitale con il Santo, non abbiamo il solito arido trattato di sanjuanistica, ma un lavoro dal taglio nuovo e accattivante, che presenta la dottrina del Santo come autentica ed attuale per ognuno di noi nella nostra situazione odierna. Non è uno studio su qualcosa di passato, ma l'incontro con una persona viva che provoca una decisione per Dio.

L'Autore introduce piano piano, ma con chiarezza e forza, alla conoscenza del Santo sia facendolo parlare direttamente (e non perdendosi nei soliti commenti ovvi o in disquisizioni tanto sottili quanto avulse dalla vita), sia offrendo indicazioni preziose, interessanti e molto pratiche per accostarsi alla conoscenza del Santo e delle sue opere, sia aggiungendo asservazioni acute sul metodo di San Giovanni della Croce, sia soprattutto dimostrando l'attualità di quell'esperienza e di quell'insegnamento per il nostro tempo.

L'attualità emerge dal confronto della dottrina di Giovanni della Croce (dottrina nella quale - ricorda l'Autore - è custodita gelosamente e autenticamente l'originalità del carisma teresiano) con le problematiche della vita, della cultura e della spiritualità del mondo contemporaneo.

Un incontro assai interessante e costruttivo, che il P. Stinissen dimostra di aver già avviato nella sua esperienza religiosa personale e nel suo compito di direttore di anime.

La dottrina del Santo risalta dunque in tutta la sua potenza che diventa proposta anche per l'uomo moderno: perché appare come Giovanni della

Croce sia un acuto conoscitore del cuore dell'uomo e come il suo insegnamento sappia interpretare i veri bisogni dell'uomo di ogni tempo.

Il compito di Giovanni della Croce non è quindi ancora terminato nella Chiesa e nel mondo. L'Autore ne mette in risalto il solido fondamento biblico (specialmente le categorie dell'esodo e della liberazione), la visione positiva di Dio e dell'uomo (è il "mistico dell'amore"), la dimensione cristiana (non già vagamente neoplatonica!) ed ecclesiale della esperienza contemplativa (splendido il capitolo: "Al servizio della Chiesa").

Non c'è niente di troppo grande e difficile o alieno dalla nostra esperienza. L'Autore sa calare l'insegnamento del Santo nella nostra vita concreta e ne sgorgano allora indicazioni sagge e

pratiche di vita cristiana e ascetica, specialmente in vista del cammino della preghiera (il libro è scritto per noi che dobbiamo condurre una vita molto attiva, perché possiamo diventare veri contemplativi!).

Dice molto bene il P. De Meester nella prefazione: "L'autore attualizza i colpi d'ala dell'aquila mistica nei nostri piccoli voli quotidiani con una attenzione affinata dalla pedagogia della preghiera".

Opera quindi molto positiva, questa del P. Stinissen; opera che presenta un San Giovanni della Croce attuale; opera che meriterebbe, a mio avviso, una buona traduzione italiana per essere letta e conosciuta anche dai nostri fedeli.

P. Erminio Osti

TRE VIRTÙ DI DIO: TRE VESTI NUOVE

Creano un vuoto sconcertante

Le tre virtù teologali operano il vuoto nelle potenze: la fede il vuoto e l'oscurità della conoscenza nell'intelletto, la speranza il vuoto di ogni forma di possesso nella memoria, e la carità il vuoto e lo spogliamento nella volontà di ogni affetto e di ogni gaudio di ciò che non è Dio.

Sappiamo già come la fede ci insegni delle verità che noi non possiamo intendere con l'intelletto ... vien detto che la fede è sostanza di cose sperate, le quali non si manifestano all'intelletto, quantunque esso dia loro il suo assenso fermo e certo.

La speranza crea nella memoria il vuoto e produce le tenebre circa i beni della vita presente e futura. Questa virtù infatti ha per oggetto solo ciò che non si possiede; là dove comincia il possesso, sparisce la speranza ...

Lo stesso deve dirsi della carità la quale libera la volontà da tutte le cose. Infatti essa ci obbliga ad amare Dio al di sopra di tutte le cose, il che non può verificarsi se non si allontana l'affetto da ogni altro bene onde collocarlo interamente in Lui. (2 S 6,2,3,4)

Rivestono a nuovo l'uomo di Dio

Se non si cammina davvero indossando l'abito di queste tre virtù è impossibile giungere all'unione perfetta di amore con Dio. (2 N 21,12)

Questo è lo scopo della livrea verde (della speranza). Poiché l'anima fissa sempre Dio, senza porre gli occhi su altra cosa, e non si appaga che di Lui, piace tanto all'Amato che ottiene da Lui quanto desidera. (2 N 21,8)

Per avere un travestimento perfetto, sopra il bianco e il verde l'anima indossa una splendida toga rossa, che simboleggia la carità, con la quale non solo aggiunge grazie agli altri due colori, ma subito eleva l'anima così tanto da renderla bella e gradevole presso Dio ...

Con questa divisa della carità che è ormai quella dell'amore, rende valide anche le altre virtù, dando loro vigore e forza in difesa dell'anima, e grazie e leggiadrie per piacere all'Amato, poiché senza la carità nessuna virtù è preziosa agli occhi di Dio. (2 N 21,10)

Nasce un'anima pura, chiara, cristallina

La fede è mezzo prossimo e proporzionato per l'unione dell'anima con Dio, poiché vi è tanto grande somiglianza fra quella virtù e Dio da non esservi altra diversità all'infuori di quella che può intercorrere fra il vedere e il credere in Lui. (2 S 9,1)

Quanto più l'anima è pura ed eccellente in tale virtù, tanto più ha carità infusa da Dio; e quanto maggior carità possiede, tanto più Egli la illumina e le comunica i doni dello Spirito Santo, poiché la carità è il mezzo e la causa di tale comunicazione. (2 S 29,6)

Dio simultaneamente illumina e inamora l'anima fino a farla salire di grado in grado a Lui suo Creatore, poiché solo l'amore è quello che unisce e congiunge l'anima con Dio. (2 N 18,5)

Per conseguire la grazia e l'unione con l'Amato, l'anima non può avere tunica migliore di questo candore della fede, la quale serve anche di fondamento a tutte le altre virtù. (2 N 21,4)

L'anima chiama cristallina la fede per due ragioni e cioè perché appartiene a Cristo suo Sposo e perché ha la proprietà del cristallo essendo pura, forte, chiara, limpida da errori e da forme naturali nelle sue verità. (C 12,1)

SOMMARIO

Editoriale	p. 3
------------------	------

Sezione Prima: Urgenza di rievangelizzazione

1. Secolarizzazione ed evangelizzazione (<i>R. Girardello</i>)	p. 9
2. Scristianizzazione e nuova evangelizzazione nella voce di Pietro (<i>G. Toppan</i>)	p. 25
3. L'Europa delle religioni (<i>S.A. e R.G.</i>)	p. 35
4. L'ateismo proletario (<i>E. Gilson</i>)	p. 41

Sezione Seconda: Il Carmelo si rievangelizza

1. Identità e rievangelizzazione dell'Ordine (<i>Consiglio Plenario Veneto</i>)	p. 53
2. Da Cristo-Idea a Cristo-Dio-con-noi (<i>Consiglio Plenario Veneto</i>)	p. 73
3. Teresa di Lisieux proclama un messaggio evangelico a prezzo di sangue (<i>G. G. Pesenti</i>)	p. 85
4. La Beata Elisabetta, il "De Trinitate" e la nostra rievangelizzazione (<i>A. M. Sicari</i>)	p. 97

Sezione Terza: Temi di evangelizzazione al Carmelo

1. Teresa d'Avila e la dignità dell'uomo (<i>A.M. Sicari</i>)	p. 107
2. Questo è l'uomo (<i>C. Berardi</i>)	p. 119
3. Dove la persona decide: la volontà (<i>P. S. Zerbini</i>)	p. 131
4. Evangelizzare i poveri di oggi, cioè i giovani (<i>Studentato carmelitano di Brescia</i>)	p. 145
5. Clausura ed evangelizzazione (<i>Monastero "Tre Madonne" di Roma</i>)	p. 161

Sezione Quarta: Riletture di testi carmelitani Libri del Centenario Sanjuanistico

1. Ascesa a Dio, alla libertà, all'unione (<i>a cura di R. G.</i>)	p. 177
2. Recensioni	p. 231