



Quaderni di Spiritualità Salesiana

nuova

5

serie

LA RISPOSTA D'AMORE

Dimensione mistica
della vita spirituale

EDITRICE

LAS



Quaderni di Spiritualità Salesiana

Nuova serie - 5

Comitato scientifico:

Octavio R. Balderas

Jesús Manuel García (direttore dell'Istituto di Spiritualità)

Aldo Giraud (curatore del presente quaderno)

Juan Picca

Cosimo Semeraro

Rafael Vicent

Morand Wirth

Giorgio Zevini

Pubblicazione dell'Istituto di Spiritualità
Facoltà di Teologia - Università Pontificia Salesiana

Quaderni di Spiritualità Salesiana

Nuova serie

I *Quaderni di Spiritualità Salesiana*, promossi dall'Istituto di Spiritualità della facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana, intendono mantenere un legame con la vita concreta. Per questo si presentano in una formula semplice e adatta a lettori che cercano testi per la lettura spirituale e la riflessione personale o vogliono trovare materiali utili agli incontri di formazione.

Ciascun quaderno focalizza una tematica connessa al vissuto spirituale e alla missione salesiana. Senza pretesa di esaustività, si vogliono mettere a fuoco problemi e punti nodali, in vista del nutrimento interiore e dell'aggiornamento.

I vari interventi sono affidati a persone di competenze diverse, alle quali si chiede di mantenere un taglio divulgativo e discorsivo.

Ogni contributo, limitato nel numero di pagine e suddiviso in paragrafi, viene completato da domande orientate alla riflessione personale e al confronto comunitario. Si aggiunge anche una nota conclusiva con orientamenti bibliografici e rimandi alle fonti citate.

Siamo grati a quanti vorranno offrire suggerimenti e segnalare tematiche.

LA RISPOSTA
D'AMORE
Dimensione mistica
della vita spirituale

LAS - ROMA

Quaderni già pubblicati

(1ª serie)

1. *Una presenza d'amore cristiano: Don Bosco.*
2. *Meditazione: una forma indispensabile di preghiera.*
3. *Meditazione: momento forte di dialogo interiore.*
4. *Celebrare la liturgia della vita.*
5. *Parola di Dio e vita salesiana.*
6. *La Spiritualità apostolica salesiana.*
7. *Parola di Dio e pastorale salesiana.*
8. *"Studia di farti amare".*

(2ª serie)

1. *Preghiera e vita*
2. *Accompagnare tra educazione, formazione e spiritualità*
3. *La vita spirituale come impegno*
4. *Eucaristia e vita spirituale*
5. *La risposta d'amore. Dimensione mistica della vita spirituale*

© 2006 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 Roma
Tel. 06 87290626 - 06 87290445 - Fax 06 87290629 - ccp 16367393
E-mail: las@unisal.it - <http://las.ups.urbe.it>

ISBN 88-213-0617-8

Elaborazione elettronica: LAS
Stampa: Tip. Abilgraph - Via Pietro Ottoboni 11 - Roma

Sommario

«Radicati e fondati nella carità»

La preghiera di un apostolo per la sua comunità
(Juan José BARTOLOMÉ)

Il mistico attivo

Un nuovo modello di mistica che accetta la sfida dell'impegno storico e sociale
(Jack FINNEGAN)

Amore e divinizzazione nella vita quotidiana

Alla scuola dei padri del deserto e dei maestri spirituali
(Fabio ATTARD)

Un itinerario di "mistica" salesiana

L'esperienza di don Andrea Beltrami nella riflessione del suo direttore spirituale
(Aldo GIRAUDO)

«L'amore è tutto»

La scienza dell'amore in Teresa di Lisieux
(Octavio BALDERAS)

«L'amore ci brucia man mano fino agli ultimi angoli della nostra esistenza»

Rosetta Marchese (1922-1984) una vita sigillata dall'amore
(Maria Esther POSADA)

La vita consacrata come esperienza peculiare di crescita nell'amore

Aspetti psicodinamici e relazionali coinvolti in questa specifica forma di vita
(Milena STEVANI)

La risposta d'amore: dimensione mistica della vita spirituale

«Il compimento di ogni legge, il complesso delle cristiane virtù, secondo san Paolo, consiste nella carità. Più l'uomo si perfeziona in questa celeste virtù, più s'innalza verso Dio; e quando è giunto alla pratica compiuta di essa, egli è un perfetto cristiano, è un modello di santità: *Plenitudo ergo legis est dilectio* (Ad Rom. XIII, 10). Questa è quella virtù che informò tutta la vita del sacerdote Cafasso. Ogni parola, ogni pensiero, ogni opera dalla più tenera età sino all'ultimo istante di vita, fu un continuo e non mai interrotto esercizio di carità». Ecco quanto scrive don Bosco per indicare la sorgente dalla quale scaturiva il fervore spirituale, l'ascesi eroica, l'afflato missionario e l'incredibile attività del suo amato maestro (*Biografia del sacerdote Giuseppe Caffasso*, Torino, Paravia, 1860, 67). La sua rievocazione fa emergere una figura spirituale connotata da quel perfetto equilibrio tra contemplazione e impegno operativo che è tipico dei mistici cristiani. «Il cuore di D. Cafasso era come una fornace piena di fuoco di amor divino, di viva fede, di ferma speranza e d'infiammata carità» (88), precisa don Bosco che, con l'apparente ripetizione «fuoco di amor di Dio» e «infiammata carità», intende evidenziare l'inscindibile legame tra amor di Dio ed esercizio della carità verso il prossimo. Per lui, come sappiamo, il vertice della comunione d'amore e la sorgente della carità si trovano nell'Eucaristia. La *Vita* di Domenico Savio, ad esempio, contiene espressioni analoghe a quelle riservate al Cafasso, proprio nel capitolo dedicato ai rapimenti eucaristici del giovane allievo dell'Oratorio: «la vivezza di sua fede, la ferma sua speranza e l'infiammata sua carità» (ed. 1859, 93).

Come la recente enciclica di Benedetto XVI ci ricorda, «l'Eucaristia ci attira nell'atto oblativo di Gesù. Non riceviamo soltanto

in modo statico il *Logos* incarnato, ma veniamo coinvolti nella dinamica della sua donazione. L'immagine del matrimonio tra Dio e Israele diventa realtà in modo prima inconcepibile [...]. La "mistica" del Sacramento che si fonda nell'abbassamento di Dio verso di noi è di ben altra portata e conduce ben più in alto di quanto qualsiasi mistico innalzamento dell'uomo potrebbe realizzare» (*Deus caritas est*, 13).

Ci è parso utile presentare in questo quaderno alcune riflessioni sulla dimensione mistica dell'amore quale aspetto irrinunciabile della spiritualità cristiana. Oggi anche i membri della Famiglia salesiana si trovano attratti da due poli opposti. Da una parte la visione secolare della fede e della missione con l'esaltazione dell'azione a scapito della contemplazione. Dall'altra il fascino di "spiritualità" gratificanti che inducono ad evasioni dalle sfide del quotidiano ed estraniando dalla storia degli uomini. In un caso e nell'altro si opera un tradimento della spiritualità e della missione salesiana.

I contributi raccolti in questo quaderno si muovono a partire dalle considerazioni ora accennate.

José Bartolomé riflette sull'espressione paolina «*radicati e fondati nella carità*» (Ef 3,17). Paolo, vede la poca consistenza cristiana dei suoi, la loro fede non pienamente interiorizzata, il loro vissuto non dominato da Cristo (segnali di un cristianesimo superficiale, incapace di toccare l'uomo interiore) e indica loro l'unico fondamento capace di sostenere il dovere etico: giungere ad essere irreprensibili nell'amore.

Jack Finnegan, reagendo contro la comprensione nichilista e riduttiva del misticismo, inteso come evasione, presenta un'espressione contemporanea della mistica, quella connotata dall'impegno o dall'inserimento sociale attivo. I mistici impegnati sono persone che conducono una vita di profonda preghiera contemplativa che li porta ad una comprensione globale della fede cristiana socialmente impegnata. La preghiera serve da trampolino per un'esistenza operativa di coinvolgimento responsabile e creativo nella *sequela Christi* attraverso una vasta gamma di occupazioni orientate alle persone e alla società.

La "*divinizzazione*", uno dei pilastri dell'insegnamento dei maestri spirituali dei primi secoli, come ci dice **Fabio Attard**, è una "non-conoscenza", una realtà che si può solo sperimentare, frutto della fede che diventa carità, della *gnosi* che diventa *praxis*.

Aldo Giraud presenta l'itinerario interiore di don Andrea Beltrami come sbocco maturo della proposta spirituale elaborata da don Bosco per i giovani e i salesiani: «darsi a Dio» con un gesto d'amore confidente e unificante che investe lo spirito e la psiche, la mente e il cuore, la percezione di sé e le relazioni, e si traduce in un fervore quotidiano di adesione operativa alle esigenze della vita e della missione, fino all'offerta vittimale in prospettiva apostolica.

Octavio Balderas continua la riflessione iniziata nel precedente numero dei QSS sulle esigenze dell'amore secondo la "piccola via" di Teresa di Gesù Bambino: il mistico è tale perché ha raggiunto la capacità di amare anche in circostanze nelle quali i più lo credono impossibile ed lo fa attraverso il dono gratuito di sé.

Maria Esther Posada rilegge il diario spirituale di madre Rosetta Marchese, settima Superiora Generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice, per mostrarci come la sua sia stata un'«esistenza teologica» (secondo l'espressione di von Balthasar), che permette di cogliere, nel tipico realismo di una vocazione genuinamente salesiana, il crescendo graduale verso un'esperienza mistica.

Il quaderno si conclude con una serie di indicazioni operative proposte da **Milena Stevani**, la quale, in ottica psicodinamica, presenta l'amore all'interno della scelta di vita consacrata come un percorso evolutivo contrassegnato da conquiste e fatiche nell'adesione generosa e responsabile al quotidiano.

Le domande collocate al termine di ogni intervento mirano ad innescare una revisione di vita personale e comunitaria. Il nostro obiettivo è quello di suscitare riflessioni, prese di coscienza e reazioni critiche.

«Radicati e fondati nella carità»

La preghiera di un apostolo
per la sua comunità

JUAN JOSÉ BARTOLOMÉ



«Ricapitolare tutte le cose in Cristo», dice l'autore della lettera agli Efesini, è «il mistero della sua volontà». Morte, risurrezione e intronizzazione alla destra di Dio hanno fatto di Cristo Gesù il «capo» ai cui piedi tutto è stato sottomesso (Ef 1,20-23). Questa *ricapitolazione*, che include le cose «del cielo come quelle della terra» (1,9-10), trasforma il Cristo in sintesi e vertice della realtà creata e salvata: mondo, umanità e Chiesa raggiungono in lui il compimento e la perfezione.

A questa visione grandiosa, che esprime la totale cristificazione della realtà, «mistero che non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato per mezzo dello Spirito» (3,4-5), la lettera agli Efesini aggiunge un'altra affermazione cristologica che potrebbe sfuggirci, ma che non è meno sconvolgente e nuova: per la fede il Cristo abita nel cuore del credente (cf. 3,17). Il Cristo che abbraccia, comprendendola, e riassume, sottomettendola, tutta la realtà, visibile e invisibile, celeste e terrena, entra nel cuore di colui che crede in lui. L'affermazione è stimolante, oltre che

stupenda: il credente ottiene di far abitare Cristo nel suo cuore, «l'abitazione del vostro cuore, fratelli miei, è tempio santo per il Signore» (*Lettera di Barnaba*, 6,15).

1. Efesini, una lettera singolare

La lettera agli Efesini, considerata tradizionalmente come paolina, è lo scritto meno personale dell'epistolario paolino. L'autore, che si presenta come Paolo (Ef 1,1), è consapevole della sua missione apostolica (3,2-13) e ricorda il suo stato di prigioniero (3,1; Fm 1,9), tuttavia non mostra la minima relazione personale con i suoi lettori, ai quali deve anzi presentarsi e che alla fine non saluta (Ef 1,15; 3,1-9; 4,21; 6,23-24). Non ci sono spunti di crisi locale che motivino lo scritto. Le scarse menzioni ad un falso insegnamento sono avvertimenti generici più che rimproveri diretti (4,14; 5,6). Tale mancanza di familiarità mal si accorda col fatto che Efeso fu, per quasi tre anni, il centro dell'attività missionaria di Paolo e la sede del suo gruppo apostolico (1 Cor 16,19; Rm 16,12; At 18,19 - 19,41; 20, 17-38).

Benché segua il modello formale delle lettere paoline, essa si presenta come un piccolo trattato teologico. Gli autori divergono sulla definizione del suo genere letterario: chi la ritiene una meditazione (Markus K. Barth), chi un'omelia (Joachim Gnllka), chi un discorso sapienziale (Heinrich Schlier). Appartiene a quel tipo di lettere che alla comunicazione privata privilegiano la conversazione pubblica (Walter F. Taylor e John H.P. Reumann). Una quarta parte del lessico di Efesini sembra provenire dalla lettera ai Colossesi e un terzo di questa riappare in Efesini in ordine simile, fatto senza eguali nella corrispondenza paolina. In un caso, addirittura, il passo è ripetuto alla lettera (Ef 6,21-22 e Col 6,7-8; cf. Ef 5,19 e Col 3,16). Non sorprende dunque che, per l'affinità formale e teologica, la lettera sia stata definita come il «falso gemello» di Colossesi (Édouard Cothenet).

L'abbondanza di preghiere, soprattutto nella prima parte, quella più dogmatica (1,3-14.15-23; 3,1.14-22), lo stile solenne e il tono liturgico dei suoi paragrafi (1,3-10.15-23; 3,1-7.8-13; 4,11-16), la cosmologizzazione della cristologia (1,3-4.9-10.20-23; 2,6; 4,8-10), la concentrazione ecclesiologica (2,20; 5,6-11) e la evidente

idealizzazione della persona dell'apostolo (3,3-5.7-9; 4,1) sono le ragioni che hanno fatto dubitare della sua autenticità paolina. Dunque, quando noi qui parleremo di Paolo o dell'apostolo, faremo riferimento all'autore letterario del testo, non alla persona storica, senza preoccuparci se coincidano o no.

Il centro della riflessione di Efesini è costituito dalla categoria di *mistero*, che si identifica con la volontà salvifica di Dio (1,9), la ricapitolazione dell'universo sotto la signoria di Cristo (1,10). Tale mistero, nascosto in Dio (3,9), è stato rivelato nella risurrezione di Cristo, sotto il quale è stato posto ogni potere, presente e futuro (1,19-21). È stato manifestato ai profeti e agli apostoli, a Paolo in modo particolare, cui è affidato il compito di annunciarne le ricchezze (3,1-13) per conseguire l'unità dei credenti (2,18; 4,3-4).

La visione ecclesiale di Efesini sviluppa il concetto di Chiesa universale, accennato nella lettera ai Colossesi, che è nuovo all'interno della corrispondenza paolina (1,22; 3,10.21; 5,24-25.27). Come spiega John Reumann, qui "Chiesa" non è la comunità domestica (Fm 2) né le comunità di una regione (Gal 1,2), ma il mezzo e lo strumento della signoria cosmica di Cristo (Ef 1,22; 3,10).

L'autore prevede dei lettori cristiani provenienti dal paganesimo (2,11; 3,1; 4,17). La polemica del Paolo storico che rivendica il diritto dei pagani a entrare nella Chiesa è dimenticata; l'unione di ebrei e pagani in una sola comunità è il piano misterioso di Dio (3,3.4.6.9; 1,9; 5,32), ignorato per generazioni (3,5) e proclamato dall'apostolo (6,19): Cristo ha ottenuto l'edificazione di un solo popolo, tempio santo di Dio (2,11-22).

2. Una particolare affermazione nel suo contesto (Ef 3,14-21)

La prima parte della lettera (1,3-3,21) principia e termina con una preghiera: all'inizio, prima dell'esposizione del mistero di unità (2,1-3,13), la preghiera è in forma di benedizione (1,3-14), di azione di grazie (vv. 15-16) e di domanda (vv. 17-23); alla fine è una supplica (3,14-19) che si conclude in dossologia (vv. 20-21). Iniziata col versetto 3,1, bruscamente interrotto dalla protesta della propria missione apostolica (vv. 2-13), questa prima parte dello scritto si chiude riprendendo temi da Ef 1,16-19. Non è casuale che la parte dottrinale della lettera sia incorniciata dall'orazione apostolica: *l'insegnamento si radica nell'orazione personale di Paolo.*

2.1. Struttura formale

Il testo è molto complicato, la sua sintassi sovraccarica e senza troppe connessioni logiche. È composto soltanto da due frasi (3,14-19.20.21), dal tono altisonante, dal vocabolario in parte nuovo e facendo uso di immagini insolite (v. 18: una conoscenza a quattro dimensioni!). Nonostante ciò, è riconoscibile la sua struttura formale fondamentale: l'orazione è composta da un'introduzione (vv. 14-15), dalla supplica propriamente detta (vv. 16-19) e da una dossologia conclusiva (vv. 20-21). La supplica è caratterizzata da tre argomenti, chiaramente introdotti da un triplice *affinché* (vv. 16a.18a.19b) in stretta e progressiva graduazione. I due primi si aprono con due frasi all'infinitivo, costruite in parallelo (vv. 16b.17a; 3,18b.19a); il terzo si conclude rapidamente (v. 19b).

Anche se apparentemente diverse, le tre domande sono solcate da un movimento interno di appropriazione del mistero di Dio. Nella prima si può cogliere un crescendo nel desiderio dei doni di Dio: rafforzamento dell'uomo interiore (v. 16), inabitazione di Cristo per mezzo della fede (v. 17a), radicamento e fondazione nell'amore (v. 17b). La seconda è basata sulla prima e la suppone: si chiede la capacità di comprendere il mistero in tutta la sua pienezza (v. 18) e l'insuperabile amore di Cristo (v. 19a). La terza, breve e chiara, indica lo scopo della preghiera e la meta del desiderio: essere ricolmi per entrare nella pienezza di Dio (v. 19b).

2.2. Lettura esegetica

L'orazione (Ef 3,14-21), che raccoglie i temi esposti nei due primi capitoli (1,16-3,13), conclude l'*excursus* sulla responsabilità dell'apostolo come conoscitore (3,3.8) e amministratore del mistero nascosto dall'eternità in Dio (3,7.9). È come tale – e in mezzo alle tribolazioni sofferte a loro vantaggio (v. 13) – che Paolo prega per i suoi lettori: la conoscenza del mistero concessa all'apostolo e la sua consapevolezza di essere amministratore di tale economia divina per i destinatari lo porta alla preghiera; questa, introdotta come conseguenza logica di quanto era stato detto prima (v. 14a), esprime, a modo di richiesta, quanto Paolo desidera per i suoi lettori.

2.2.1. Introduzione (vv. 14-15)

Per questo, io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome...

Anche se il testo inizia presentandosi come conseguenza di quanto è stato appena detto, in realtà l'autore riprende la linea di pensiero iniziata in Ef 3,1, interrotta per far emergere l'idea della multiforme rivelazione di Dio, della quale Paolo è araldo e apostolo. L'iniziale connessione causale ci impone di leggere tutta l'orazione come conseguenza logica di quanto è stato esposto: *per il fatto che, come ho detto, ebrei e pagani hanno parte nella salvezza, chiedo al Padre che vi dia la comprensione del mistero.*

La formula iniziale, *piego le ginocchia davanti al Padre*, è enfatica. L'espressione *piegare le ginocchia* manifesta una sommessa venerazione, una riconosciuta subordinazione; Paolo la utilizza (Rm 14,11; cf. 11,4; Fil 2,10), quando allude a formule veterotestamentarie (cf. 2 Cor 29,29; Is 45,23). Di fatto, come postura di preghiera, è insolita per gli ebrei, che sogliono pregare in piedi. Qui serve per esprimere l'intensa commozione dell'orante, una supplica ardente, insolita (cf. Mc 1,40; 10,17; Mt 17,14). Tale è l'atteggiamento, di umile prostrazione, di sottomissione totale, nel quale l'autore si colloca per innalzare la sua preghiera ed esprimere il suo pensiero.

Pregando per i suoi, l'apostolo si pone davanti al *Padre*. Delle 31 volte che il termine *Dio* appare nella lettera, sei sono legate alla connotazione Padre (1,2.3.17; 4,6; 5,20; 6,23). Soltanto in questo caso, e in Ef 2, 18, l'uso di *Padre* è assoluto (cf Rm. 8,15; Gl 4,6); in 2,18 è la destinazione alla quale accedono i credenti; qui, è l'origine di tutta la creazione. La qualificazione annessa (*dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome*) lascia intravedere una certa immagine della paternità divina, quella di un creatore universale. Per quanto risulti difficilmente traducibile il gioco di parole, gradito all'autore (*padre-patria*), il senso è chiaro; *patria* è la famiglia, gli esseri che hanno come origine uno stesso agente. *Patria* è una realtà concreta, un gruppo, che dal Padre riceve essere e consistenza, esistenza e potere, *nome*; non è un luogo esclusivamente mondano, esiste pure nel cielo (cf. Ef 1,21).

Nessuna *patria* riposa su se stessa, giacché la sua realtà è donata, nominata, originata: Dio, in quanto Padre ha dato l'essere alle cose, chiamandole per nome, dando loro un nome (Sal 147,4: Is

40,26). Tutto ciò che è creato, la famiglia degli esseri celesti e quella degli esseri terreni, proviene da un'unica origine; sua fonte e supporto sono una persona: il Padre «di nostro Signore Gesù Cristo» (1,3,17; Rm 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 13,12; Gal 1,3; Fil 1,2; Fm 3).

Questa rappresentazione enfaticizzata della paternità creatrice di Dio non è casuale; potrebbe nascondere una velata polemica contro il culto a potenze celesti, angeliche, che si riteneva condividessero il governo del mondo (1,21; 3,10; Col 1,16). È certo comunque che la paternità di Dio come Creatore viene riaffermata ed estesa non soltanto a tutta l'umanità in linea col mistero rivelato (2,12-18,22), ma anche a tutti gli esseri del cielo. Non esiste nel creato potenza alcuna che possa competere con la paternità del Creatore (4,6). Il mistero rivelato, l'universalità della salvezza, affonda le sue radici nel Dio creatore di tutto (3,9; 4,6): salva ciò che gli appartiene, riunisce ciò che ha creato.

L'apostolo piega le ginocchia davanti a Colui che è origine e fonte di tutta la realtà, creata e redenta. Le creature – siano cori angelici o generazioni umane – sono famiglia di Dio, *patria del Padre*. L'adorazione dell'apostolo ha come motivo il disegno di impetrare tre doni salvifici per la sua comunità; essi rappresentano, fondamentalmente, una graduale e progressiva appropriazione del mistero di Dio.

2.2.2. Prima domanda (vv. 16-17)

perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell'uomo interiore. Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità...

La prima domanda esprime, in realtà, due desideri: il consolidamento dell'uomo interiore tramite l'azione dello Spirito (3,16) e l'inabitazione di Cristo nei cuori grazie alla fede (3,17a) e all'amore che è sua radice e sostegno (3,17b).

Paolo fonda la sua richiesta sull'efficacia del potere della grazia; chiede in forza della *ricchezza della gloria* di Dio (cf Col 1,11). *Gloria* è la sua realtà più profonda, l'essenza più intima. Non è qualcosa che sia da attribuire a Dio, è quello che Lui è; e la sua ricchezza non consiste nel tenere per sé la gloria, quanto nel comunicarla con misericordia (Rm 9,23). In questo si fonda la confidenza dell'orante; il dono manifesta la gloria – tratto che definisce Dio – sovrabbondante (Ef 1,18); nel concederlo, Dio concede

qualcosa di se stesso; non si richiede, dunque, una conversione morale, visibile nella pratica delle buone opere (Ef 4,23-30), quanto il dono gratuito della salvezza (2,9-10).

Questo è il dono che Paolo chiede innanzitutto: che *l'uomo interiore sia potentemente rafforzato*. Qui uomo *interiore* non va contrapposto all'uomo *esteriore*, che si va disfacendo giorno per giorno (2 Cor 4,16) e vive portato al male, ad esso sottoposto impotente (Rm 7,17-20.22). Nell'antropologia greca contemporanea, l'uomo interiore era visto come "l'uomo nell'uomo", la sua mente, la sede della razionalità e della moralità. L'antropologia biblica, invece, considera l'uomo nella sua parte più propria ed intima (Ef 3,16.17; 1,18), orientato a Dio per natura, anche se non è ancora l'uomo *nuovo* (4,24), rigenerato nel battesimo a sua immagine (2,15; Col 3,10): è posto sotto la sfera d'influenza dello Spirito ed è già dotato di una forza che fluisce dall'interno (1 Pt 3,4).

L'uomo *interiore* deve venire rafforzato *con potenza dallo Spirito*. Non significa che la salvezza sia patrimonio dell'uomo interiore, né tanto meno che la salvezza donata sia fundamentalmente la cura dell'interiorità: si desidera e si chiede lo Spirito, la potenza di Dio, che irrobustisca l'uomo interiore, il quale deve offrire la propria interiorità all'azione dello Spirito. La crescita, poi, è un dono gratuito che viene infuso e si rafforza nell'intimo dell'uomo sotto l'azione dello Spirito, col quale gli interlocutori dell'apostolo sono già stati marchiati (1,13) e nel quale sono edificati come dimora di Dio (2,22b). Come ogni forma di vita, anche la vita di fede deve crescere e fortificarsi (cf. Lc 1,80; 2,52); qui il rafforzamento dell'uomo interiore si realizza grazie all'efficacia divina, sotto la potenza dello Spirito.

Il secondo desiderio di Paolo – che *Cristo abiti nei cuori* dei suoi lettori – va visto come precisazione e prolungamento del primo. Paolo intende l'esistenza cristiana come presenza di Cristo nel credente, conferita dal battesimo (Rm 9,10; Gal 2,20). Qui l'invocata inabitazione di Cristo non implica l'unificazione mistica col credente: l'uomo interiore non si identifica col Cristo che lo inabita. Si chiede piuttosto una permanente e centrale presenza di Cristo che occupi il cuore del credente. Questa inabitazione avviene, come espressamente aggiunge l'apostolo, *per mezzo della fede*, mediante la sua confessione e si realizza nella pratica dell'*amore* (Gal 5, 6) che fonda ed edifica (cf. Col 2,7).

Il cuore del cristiano è abitazione di Cristo: nel Nuovo Testa-

mento si incontrano poche immagini così riuscite per esprimere con efficacia l'influente presenza di Cristo nella vita del credente! Casa di Cristo, il cuore cristiano è lo spazio umano in cui dimora il suo Signore. Questa immagine è simile all'afficace presentazione del credente come tempio di Dio o del suo Spirito (2,20-22; cf. 1 Cor 3,16-17; 6,19; 2 Cor 6,16) e presenta il cristiano come luogo di incontro personale con Cristo, suo domicilio, tempio della sua presenza. Il cuore del cristiano non è, dunque, semplicemente l'ambito sottomesso alla volontà di Cristo, spazio etico cristiano. Paolo sa che il cuore può vivere con occhi illuminati (Ef 1,18) o diventare insensibile fino alla cecità (4,18), per questo domanda che Cristo viva nel cuore dei suoi cristiani come nella propria casa, desidera che egli, presente e vivo, prenda possesso della loro intimità.

Non può sfuggirci la novità della precisione paolina: Cristo abita il cuore credente *per mezzo della fede*. L'inabitazione infatti inizia col battesimo (Rm 8,10; Gal 2,20), ma la sua permanente efficacia è effetto della fede. Salvati per la fede (2,5.8), per mezzo della fede abbiamo accesso a Dio (3,12) e Cristo vive in noi per la fede (3,17). La fede rende possibile la presenza di Cristo nel cuore del credente (2,8; 3,12). Come si può vedere, qui "fede" non è intesa come semplice affermazione di una verità rivelata, ma come presenza intima, contatto personale con Cristo. Una simile fede sbocca necessariamente *nell'amore* (3,17; Gal 5,6).

L'inabitazione ottenuta dalla fede raggiunge l'intimità amorosa, la più profonda tra le possibili forme di unione con Cristo (1 Cor 3,9; 2,20), nella quale i credenti vivono *fondati e radicati*. La doppia immagine indica stabilità e forza; il suo uso è biblico. Benché di diversa provenienza le due immagini si compenetrano mutuamente (Ger 1,10; 18,9; 31,28): la prima denota sostegno e fondamento; la seconda, crescita, sviluppo. La loro unione allude alla permanenza e all'interiorizzazione, alla resistenza e alla costanza. L'amore – non tanto l'amore fraterno (Ef 4,2.32-5,1) quanto l'amore di Dio infuso dallo Spirito (Rm 5,5) – si presenta così come la radice e il cemento della costruzione ecclesiale (Col 2,7; 1,23).

L'orazione è insieme desiderio implorato da Paolo e insegnamento che egli imparte. La sua supplica include una comprensione molto matura della vita credente: il cristiano, che viene rafforzato nel suo uomo interiore, più che vivere nel Cristo, lascia che Cristo – e questo è la fede – viva nel suo cuore. L'inabitazione

di Cristo nel cristiano attraverso la fede gli fornisce stabilità e permanenza nell'amore.

2.2.3. Seconda domanda (vv. 18-19a)

siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza...

Anche la seconda domanda esprime due desideri affini: comprendere e conoscere l'amore di Cristo che abita nel cuore del credente. Il rafforzamento dell'uomo interiore e l'abitazione da parte di Cristo nel cuore cristiano sono tappe prelieve per una conoscenza che è possibile solo a colui al quale si dà la capacità di riceverla: l'intimità con Cristo è il prerequisito di un più profondo riconoscimento del suo amore.

Paolo prega affinché i suoi *siano in grado di comprendere*: nel cristianesimo la gnosi è dono (1 Cor 2,11-12); per conoscere l'amore di Cristo è necessario esserne resi capaci (Ef 3,6). Si giunge a conoscere il Cristo amante per esperienza, non per illuminazione; è una conoscenza esperienziale, non razionale; un'abilità concessa, non l'oggetto di uno sforzo personale. Oltre ad essere una capacità che è necessario ricevere in dono, essa dev'essere condivisa con tutti i fratelli (1,1.15.18; 2,19; 3,8; 6,18): quello che si conosce è patrimonio comune, dunque si può conseguire la sua conoscenza soltanto in comunità, *con tutti i santi*. Non è una conoscenza elitaria, riservata ad iniziati; essa è data a tutti coloro che ne sono stati resi capaci, e questi sono santi.

Paolo, che prima ha annunciato il mistero e si è proclamato suo amministratore (3,9), chiede ora per i suoi la capacità della comprensione. Tale richiesta non ci autorizza a supporre una crisi di fede nella comunità; essa rimanda piuttosto all'oggetto da conoscere: il mistero di Cristo. Il fatto è che questa conoscenza – sinonimo del mistero di salvezza, la cui esposizione è stato sinora il motivo ricorrente – può venire sempre più ampliata, approfondita, interiorizzata e penetrata, senza che si giunga a toccarne i limiti o ad esaurirne l'essenza. È una conoscenza che sfugge al controllo umano, poiché è immensa, inaccessibile, inafferrabile: è la multiforme sapienza di Dio (3,10).

Questo è il senso delle quattro dimensioni spaziali che le vengono attribuite. L'immagine elenca tutte le dimensioni di qualcosa

che non viene specificato: *ampiezza, lunghezza, altezza e profondità* sono parametri della multiforme sapienza divina (cf. Gb 11,7; Sal 138,8-10; Rm 8,39; 11,33). Questa è una conoscenza che comprende tutte le dimensioni possibili, che include tutti i doni immaginabili (1 Cor 2,10-12): oggetto della conoscenza non sono le dimensioni, ma Cristo, il suo amore, il disegno che Dio ha nascosto nella sua mente e che è stato realizzato nell'unità degli opposti, un amore che abbraccia e ingloba ogni dimensione. Conoscere il mistero di Cristo in tutte la sua estensione significa conoscere l'intensità del suo amore.

Un'esegesi molto antica (attestata nel *De doctrina christiana* di Agostino, ma già presente nell'*Adversus haereses* di Ireneo) interpreta le quattro dimensioni in riferimento alla croce, simbolo dell'estensione ecumenica, cosmica, dell'opera di Cristo: nella croce il corpo di Cristo ha unificato tutta l'umanità, giudei e pagani (Ef 2,13-17; Col 1,20), rendendo così possibile la nascita della Chiesa. La croce, luogo della consegna di Cristo alla sua Chiesa, si pone, pertanto, come l'oggetto sublime della desiderata conoscenza. Nella croce, con tutti i santi, la Chiesa si sente amata sino all'estremo (Ef 5,2.25).

Paolo, dunque, supplica Dio affinché conceda ai suoi lettori la comprensione dell'effetto pacificatore del sacrificio di Cristo, il suo risultato di unificazione degli opposti; «coloro che erano senza Cristo, [...] senza speranza e senza Dio in questo mondo», insieme ai «cittadini d'Israele ed eredi dei patti della promessa», sono stati resi «un solo uomo nuovo», riconciliati con Dio «in un solo corpo, per mezzo della croce» (2,11-16). La Chiesa, realizzazione storica del mistero nascosto nella mente di Dio, diventa lo spazio che è stato riempito dalla consegna di Cristo, dalla pienezza del suo amore (1,23).

Dalla conoscenza si passa all'amore che la supera: questo è l'ulteriore augurio della seconda preghiera. Paolo prega ora, paradossalmente, affinché Dio renda i suoi in grado di conoscere l'amore di Cristo che sorpassa l'umana capacità di conoscenza. La conoscenza dell'amore di Cristo che viene invocata non è frutto di un umano conoscere. L'affermazione che la conoscenza umana ha dei limiti ha una tonalità – non necessariamente intenzionale – antignostica (1 Cor 8,2-3; Gal 4,9): l'amore di Cristo non è raggiungibile con la ragione, la supera; la salvezza non sta nella conoscenza, né si raggiunge per mezzo di essa, ma attraverso il

cammino scelto da Dio, l'amore di Cristo, che è per i credenti, insieme, dono e compito.

Paolo ricorre al paradosso per esprimere l'ineffabile. La *conoscenza di un amore che sorpassa ogni conoscenza* ha qui la stessa funzione della metafora delle quattro dimensioni: la salvezza è universale, l'amore senza limiti supera la conoscenza. Si conosce l'amore quando l'amore è (ri)conosciuto, senza ulteriori spiegazioni e motivi, perché l'amore di Cristo è sempre più grande dell'amato; l'amato da Cristo, senza poter comprendere, si saprà sempre compreso.

È una conoscenza non raggiungibile, inafferrabile, poiché ha come contenuto il misterioso disegno di Dio (Ef 3,1-13), quello del suo insondabile amore (Ef 3,18): si può scoprire sempre qualcosa di nuovo, di più profondo, di oltre, e la scoperta sarà sempre grazia. L'amore di Cristo colloca il credente in uno spazio salvifico dalle dimensioni inafferrabili e incomprensibili: l'unica cosa definita è l'amore di Cristo. Tale conoscenza non è in potere della logica, né un sapere al di sopra della realtà cosmica, quanto piuttosto il riconoscimento del credente e l'accoglienza di colui che riceve il vangelo. Luogo di esperienza di questo sapere incommensurabile – dirà più oltre Paolo – è la vita comune, quando, «arrivati all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio», si sia giunti «allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (Ef 4,13).

2.2.4. Terza domanda (v. 19b)

perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio.

È la domanda più breve; conclude la serie graduata di domande apostoliche. Paolo chiede che i suoi siano riempiti, colmati, soddisfatti, da Dio, non di (*con*, mezzo) ma della (*verso*, direzione) pienezza totale che è Dio. Dio è il soggetto (il passivo è divino), l'origine, ed è la meta della pienezza (la direzione verso la quale si tende). L'apostolo desidera, dunque, che i suoi siano ripieni per essere introdotti in Dio, la pienezza per antonomasia. Questa è la meta del cammino di fede e la conclusione dell'orazione apostolica.

Si schiudono due possibili interpretazioni a seconda dell'accezione teologica o ecclesiologica del termine *pienezza*. Nel primo caso, la pienezza è un attributo divino, una sua proprietà o natu-

ra. Il cristiano cresce in pienezza finché giunga a partecipare alla pienezza di Dio; il cristiano raggiunge la pienezza in Cristo (Ef 1,23; 4,23), suo capo (Col 2,10), però non consegue il suo obiettivo definitivamente se non è introdotto da Dio nella propria pienezza; concedendogli di entrare in se stesso, Dio si offre come meta definitiva della salvezza che ha generato. Se si sceglie di intendere *pienezza* come concetto ecclesiologico, la Chiesa diventerebbe la realizzazione storica di questa pienezza (Ef 1,23): questa è l'opzione che pare meglio rispondere alla preoccupazione della lettera. Dio ha creato in Cristo una comunità che tutto unisce: la salvezza già realizzata deve essere piena in Dio (Ef 3,19), in Cristo (Ef 4,13), nella Chiesa (Ef 1,23; Col 2,10). La pienezza è iniziata nella Chiesa fatta di giudei e di pagani ed è il cammino per giungere alla pienezza di Dio (cf. 1 Cor 15,28); così si realizza nella storia il mistero dell'unità dei contrari.

Questa pienezza nella quale Paolo desidera si venga introdotti è più ampia dell'inabitazione di Cristo o del suo amore, essendone il vertice. Il cristiano partecipa alla pienezza che Cristo riceve da Dio; consegue la salvezza operata dallo Spirito e sperimentata nell'amore di Cristo. La meta è la pienezza di Dio, la sintesi dell'essere e della vita, non la perfezione del credente (Col 2,9-10). È qualcosa da ricevere e di cui riempirsi, non qualcosa da conquistare e tenere come proprio. Il Dio che abita in Cristo può e deve abitare il cristiano. La pienezza di Dio porta la comunità di vita tra i credenti (Ef 4,15): pieni di salvezza, si incamminano verso la pienezza di Dio.

Di nuovo, il dato di base è ecclesiale: i cristiani, membri della comunità, sono coloro che meglio "rappresentano" la pienezza di Dio, sua espressione più riuscita, suo amore più pieno.

2.2.5. Dossologia finale (vv. 20-21)

A colui che in tutto ha potere di fare molto più di quanto possiamo domandare o pensare, secondo la potenza che già opera in noi, a lui la gloria nella Chiesa e in Cristo Gesù per tutte le generazioni, nei secoli dei secoli! Amen.

La dossologia – formula liturgica, di provenienza giuridica, usata da Paolo per concludere un'orazione (Rm 1,25; 9,5; 11,36; Gal 1,15; 1 Tm 1,17; 6,16; Rm 16, 25-27) – termina, logicamente, la triplice domanda e insieme la prima parte – la più teorica – di una

lettera, nella quale sono abbondate le preghiere (Ef 1,3-6: eulogia; 1,15-16: azione di grazie; 1,17-19: supplica; 3,14-19: supplica): lo svelamento del mistero di Cristo non è adeguatamente proclamato se non nell'adorazione e nella benedizione; solo la lode rende giustizia alla salvezza di Dio. Il modo migliore di parlare del mistero che si sperimenta è quello di rendere gloria a Colui che fa più di quanto è immaginabile e desiderato.

Più dettagliata di altre (Gal 1,5; Rm 9,5; 11,33-36; Fil 4,20; 1 Tm 1,17; Eb 25), questa dossologia ripete uno schema usuale, già messo in atto da Paolo nella lettera ai Romani (16,25-27), basato su tre elementi: Dio, come recettore; la gloria che gli si tributa; la durata eterna della glorificazione, ratificata dall'amen comunitario. È interessante notare che nella dossologia finale Paolo, che aveva iniziato la preghiera (Ef 3,14), include i suoi lettori: egli dà per scontato che la sua comunità loderà Dio insieme con lui.

La prima affermazione descrive il Dio che si glorifica e, contemporaneamente, giustifica questa glorificazione; l'accento è posto sul potere (Rm 16,25; Eb 24) straordinario ed efficace di Dio: fa più, molto di più, di quanto si può pensare e capire. Non è solo capace di fare quanto chiediamo, ma anche quanto noi neppure lontanamente ci azzardiamo a pensare! Nemmeno i nostri desideri raggiungono il suo potere. È significativo il fatto che non si faccia alcun riferimento al nostro agire, che è il campo delle nostre capacità, il luogo delle nostre realizzazioni. Il Dio lodato sta molto al di là delle nostre possibilità (pensieri, desideri), le supera abbondantemente. E questo potere opera già in noi, come operò in Cristo Risorto (Ef 1,19-20). La grazia, sovrabbondante, viene dal Padre, la sua gloria, la sua presenza, si avverte, in Cristo e nella sua Chiesa.

A colui che esercita questa potenza che supera pensieri e desideri umani corrisponde la gloria *nella* comunità dei credenti (Ef 3,10) e *nel* Cristo (Ef 5,20). L'esplicita menzione della Chiesa risulta insolita in una dossologia, però riflette la tematica voluta dall'autore: Cristo e la sua comunità sono il luogo in cui risplende il nome della sua potenza, la manifestazione dell'essere, il volto di Dio. La gloria di Dio è la meta ultima dell'azione di Dio nella storia: è lì che potenza creatrice ed efficacia salvifica fanno vedere la gloria definitiva. Ed è necessario notare, nonostante non sia la stessa cosa, che la Chiesa ora è collocata al livello di Cristo, suo capo (Ef 5,23); non è una semplice congregazione di credenti, ma

lo spazio della rivelazione di Dio. Cristo e la Chiesa sono, entrambi e per sempre, luogo della gloria di Dio!

3. Cristo dimora nel cuore credente

Paolo, pregando, si esercita come pastore della sua comunità. Con intensa emozione si rivolge a Dio, Padre creatore di tutto ciò che esiste, chiedendogli, in primo luogo, il consolidamento interiore della sua comunità, la presenza di Cristo nel cuore dei credenti, il radicamento nell'amore; implora per essi un'esperienza vitale di salvezza. In seconda istanza invoca il progresso nella capacità di conoscenza del disegno di Dio, che essi non giungono a comprendere del tutto, però possono essere consapevoli che in esso sono totalmente raggiunti, avvolti, da un amore che supera ogni conoscenza. La meta dell'esperienza, la sua realizzazione definitiva, è l'oggetto della terza domanda: essere introdotti, poiché riempiti di Cristo, nella pienezza di Dio.

Dopo l'esposizione dell'evangelo a lui rivelato (Ef 2,1-22) e la presentazione di se stesso come amministratore e servitore (3,2-13), l'apostolo chiede nella preghiera che i suoi sperimentino il vangelo esistenzialmente, come dono impetrato e assaporato, che rinunzino a comprenderlo con l'intelligenza senza però rinunciare a sentirsi in esso compresi e che, così riempiti, siano introdotti nella pienezza di Dio.

In ciò che egli chiede si intuisce una diagnosi non del tutto positiva della situazione comunitaria: chi scrive vede la poca consistenza cristiana dei suoi, una fede non pienamente interiorizzata, un vissuto che non è dominato da Cristo; tre segnali di un cristianesimo superficiale, incapace di toccare l'uomo interiore, il cuore del credente. Prima di fare appello alla pratica cristiana (4,1-6,9), l'apostolo vuole fondare il vissuto cristiano affinché sia in grado di sostenere il dovere etico: giungere ad essere irreprensibili nell'amore (1,5.15.18; 2,19; 3,8.18; 4,12; 5,3.27; 6,18).

Certamente – e questo non si dovrebbe mai dimenticare –, la fondazione e il radicamento della vita cristiana sono visti come grazia concessa e, in quanto tale, soltanto desiderabile nella preghiera; nessuno ha meritato il dono che gli è stato fatto né potrà mantenerlo col proprio sforzo. La fede è il riconoscimento di questo dono e insieme il viverlo nella gratitudine: riconoscere

se stesso come una persona graziata, per fede, fa del credente la dimora di Cristo. L'orazione apostolica è, di conseguenza, una riflessione sull'ideale della condizione cristiana con un accento sull'esortazione alla perseveranza.

La crescita spirituale, condizione gratuita che si può chiedere e desiderare, avviene per intervento del Padre, mediante la presenza di Cristo e l'azione dello Spirito che permettono al cristiano di raggiungere la perfezione, la pienezza di Dio. L'intervento di Dio nel credente è personale e diversificato, trinitario: le tre divine persone apportano salvezza ma non in modo generico, indifferenziato: l'elezione è di Dio (Ef 1,3-6); la redenzione è di Cristo (Ef 1,7-12); la realizzazione è dello Spirito (Ef 1,13-14). Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo (Ef 1,3; cf 1,17; 3,11; 5,20; 6,24), è colui che benedice (Ef 1,3), predestina (Ef 1,5) e fa conoscere la salvezza (Ef 1,9); decide tutto anticipatamente, e tutto si realizza in Cristo, il quale più che strumento è il luogo in cui si realizza questa salvezza, il mediatore della filiazione alla quale siamo predestinati.

Bisogna rinunciare a comprendere questa decisione di Dio, che si è realizzata nella sua manifestazione storica in Cristo Gesù (1 Cor 1,28-30), rivelata all'apostolo cui è affidata la sua proclamazione, dalla quale nasce la Chiesa. La predicazione pubblica dev'essere accompagnata dall'appropriazione personale, che produce comprensione di fede ed esperienza spirituale. Ed è lo Spirito colui che rende possibile il processo di conoscenza di un amore che trascende la conoscenza.

Con la sua preghiera l'apostolo desidera superare la debolezza dei suoi lettori, che non è necessariamente fragilità di vita cristiana. La loro mancanza non è frutto di peccato, la loro povertà rimanda a un dono da desiderare e da invocare: ciò che uno non può darsi, lo può chiedere; se lo deve chiedere, ancora non ce l'ha; su ciò che non si è ottenuto, non si può fondare né edificare. Il credente fonda la sua esistenza sul dono anelato e radicandosi in esso vive per la fede abitato da Cristo. La meta di questo cammino di fede non è il progresso morale, la perfezione personale, e neppure l'esperienza mistica, ma è la celebrazione della signoria di Cristo, nella quale consiste la salvezza storica.

4. Conclusione

Per la fede Cristo, il figlio di Dio, prende dimora in noi (Calvino). Lutero, intendendo la fede come un fidarsi cordiale del credente, in Ef 3,17 trovò la conferma alle sue tesi sulla giustificazione; la fede, che non è l'amore, fa del cuore del giustificato la dimora del suo Signore. In realtà la presenza di Cristo nel cristiano è resa possibile soltanto dalla presenza in lui dello Spirito (2 Cor 1,22; Gal 4,6), per mezzo del quale l'amore è stato riversato nei nostri cuori (Rm 5,5). Cristo e lo Spirito non si debbono separare: tanto meno la fede e l'amore (2 Tm 1,13), visto che la fede non è altro che accettazione dell'amore di Dio come dono (Ef 2,8-9; 1 Gv 4,9), rendendolo efficace nella vita (Ef 2,10): senza fede non ci possiamo sentire amati (Rm 8,37-39) né possiamo amare; senza amore, la fede è inefficace ed è inutile la presenza di Cristo (Ef 4,32; 1 Tt 1,14; 1 Gv 2,5; 3,17; 5,3-4).

Paolo usa con frequenza la formula *in Cristo* (Ef 1,3.10.13.20; 2,6.7.10.13; 3,6.11.12; 4,32), presentando in tal modo Cristo come spazio nel quale il credente dimora e, al tempo stesso, come presenza potente e operante in colui che crede (Rm 6,3.11.23; 8,1; 1 Cor 1,2; 4,15; 15,18.22; 2 Cor 5,17; Gal 2,4; 3,27; 5,6; Fil 4,13; 1 Ts 4,16).

Ef 3,17 insiste sulla fede come il mezzo per conseguire l'inabitazione di Cristo, che è un altro modo per definire la vita nello Spirito del cristiano. Qui non c'è identificazione, unificazione, divinizzazione o dissolvimento del credente nella divinità. C'è invece permanenza, insediamento, residenza, inabitazione di Cristo nel credente. La presenza di Cristo è presenza del Risorto, che per lo Spirito rende fruttuosa la vita del cristiano e lo unisce a sé. Qui, come in Ef 4,16, l'affermazione è un desiderio espresso in forma di preghiera apostolica. Non c'è traccia di entusiasmo delirante, di esperienze irrazionali, neppure appare un percorso individualista, estraneo alla comunità dei credenti (Rm 12,5; Gal 1,22; 3,28).

In conclusione, l'apostolo ha fatto pastorale, ha scritto "teologia", pregando per la sua comunità. Dopo aver ricordato, accettandola, la propria responsabilità apostolica, la funzione che ha assunto nel disegno di Dio, Egli chiede per i suoi la conoscenza del mistero da lui ricevuto (3,3-4) e di cui gli è stato affidato l'annuncio come grazia (3,8-9).

Dinnanzi all'azione di Dio accettata e contemplata, l'apostolo assume l'atteggiamento più umile, piega le ginocchia e prega per la sua comunità, elevando la sua supplica a Dio, non parlando di Lui, e la innalza al cospetto del Padre, non davanti agli altri. La preghiera di contemplazione, di resa personale alla presenza di Dio, è il modo migliore di parlare di Lui, perché diventa vissuto pregato.

Ci sono verità che un apostolo può annunciare bene solo se le prega.

Per una riflessione personale o condivisa

1. In Ef 3,17 Paolo insegna ai suoi pregando per loro. È la preghiera il modo abituale di *insegnare* degli apostoli oggi? Cosa non guadagnerebbe l'evangelizzazione se gli evangelizzatori pregassero di più, e meglio?

2. Una fede che rende possibile la presenza di Cristo nel cuore del credente non è semplice affermazione di verità rivelate. Quale fede viviamo, quale predichiamo, quando non riusciamo a sentire la presenza di Cristo in noi, se non acconsentiamo a prestargli spazio e dimora nel nostro cuore?

3. Solo l'adorazione e la benedizione svelano il mistero di Cristo adeguatamente: solo la lode rende 'giustizia' al Dio salvatore. Perché, di solito, privilegiamo, sia nella vita personale di fede sia nella missione apostolica, l'azione rispetto alla contemplazione, lo sforzo piuttosto che la gratitudine? Quali ne sono i risultati?

Letture e fonti

Sono stati citati, in ordine: *Lettera di Barnaba*. Introduzione, traduzione e note di Omero Soffritti, Alba, Edizioni Paoline, 1974, 86; H. MERKEL, *Der Epheserbrief in der neueren Diskussion*, ANRW II 25.4 (1987) 3156-3246; M. BARTH, *Ephesians*, Garden City (N.Y.), Doubleday, 1974, vol. I, 58; J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien, Herder, 1977, 33; H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf, Patmos, ⁴1963, 21-22 (trad.

it.: *Lettera agli Efesini*, Brescia, Paideia, 1965); W.F. TAYLOR - J.H.P. REUMANN, *Ephesians-Colossians*, Minneapolis (MN), Augsburg Publishing House, 1985, 22-24; E. COTHENET, *Las cartas a los colosenses y a los efesios*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1994, 36-37; J. REUMANN, *Variety and Unity in New Testament Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1991, 115; SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*. A cura di Manlio Simonetti, Milano, A. Mondadori, 1994, 165-167; IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e altri scritti*. Introduzione, traduzione, note e indici a cura di Enzo Bellini, Milano, Jaca Book, 1981, 445; Calvino, CR 51,186-187; Lutero, WA 40,1.

Per lo studio – oltre agli autori citati – si segnalano due manuali: E. BEST, *Lettera agli Efesini*. Edizione italiana a cura di Donatella Zoroddu, Brescia, Paideia, 2001; M.J. EDWARDS (cur.), *Galati. Efesini. Filippesi*. Edizione italiana a cura di Carlo Dell'Osso. Introduzione generale di Angelo Di Bernardino, Roma, Città Nuova, 2005.

Per la meditazione si suggerisce: R. CANTALAMESSA, *Amare la Chiesa. Meditazioni sulla lettera agli Efesini*, Milano, Ancora, 2003.

Il mistico attivo

Un nuovo modello di mistica
che accetta la sfida dell'impegno
storico e sociale

JACK FINNEGAN



In queste pagine intendo descrivere e contestualizzare una specifica espressione contemporanea della mistica, quella caratterizzata dall'impegno o dall'inserimento sociale attivo, nella convinzione che questa particolare forma di misticismo sia di grande rilevanza per il ventunesimo secolo.

La traccia è semplice. Prima descriverò la natura di questo nuovo modello, proiettandolo nel contesto contemporaneo postmoderno. Poi esplorerò alcune implicazioni dell'ontologia relazionale come base necessaria per comprendere tale tipologia di mistica. Quindi darò un breve sguardo a don Bosco come rappresentazione ideale di questa modalità di contemplazione attiva vissuta in unione con Dio. Farò anche riferimento ad alcuni dei maggiori pericoli e alle problematiche connesse alla ricerca dell'esperienza mistica.

Mi introduco con un breve cenno al problema della definizione, poi esamino le difficoltà inerenti alle restrizioni della modernità.

1. Definizione e problemi

Philip Sheldrake (2001) afferma, a ragione, che «la mistica è notoriamente discussa e difficile da definire». Oggi i tentativi di definizione si scontrano subito con la diversa e paradossale natura del problema in questione. *Mistica* è un termine impreciso utilizzato in una varietà di significati e in contesti eterogenei. Troviamo diverse varianti del misticismo, ma anche differenti gradi di intensità e disparate interpretazioni. La parola ha una storia. Etimologicamente deriva dal greco *muo*, che significa chiudere gli occhi o la bocca. Il termine venne utilizzato originariamente nei culti misterici greci, come indicano parole affini quali *mystikos* (da *mystes*, iniziato al mistero), *muein* (iniziare ai riti sacri) e *mysterion* (riti segreti). Nell'ambito della teologia accademica occidentale non si è raggiunto un consenso critico sulla parola. Come per il termine *spiritualità*, il suo uso negli ultimi anni si è rivelato molto ambiguo, tuttavia rimane il miglior vocabolo a nostra disposizione per nominare l'oggetto di cui parliamo. In ogni caso, alle definizioni oggi si preferiscono metodi descrittivi e contestuali (Arthur Bradley 2003). La mia riflessione si orienta in questo senso.

L'influsso invadente della modernità ha fatto sì che i recenti approcci alla mistica tendano a confinare il tema nell'ambito della spiritualità individuale o di un'esperienza religiosa della presenza divina e dell'unione, intese come sorgente di totalità e di pienezza (Amy Hollywood 2002). Quando la contemplazione e la mistica sono viste come semplici esperienze intrasoggettive individuali, facilmente si incappa in due trappole tra loro collegate. La prima consiste nel riduzionismo soggettivo tipico della modernità e la seconda ha a che fare con un sottile cartesianesimo. Queste difficoltà sono collegate con un metodo di ricerca e di definizione accettato acriticamente.

Per la nostra riflessione sulla mistica d'impegno è anche rilevante accennare al contesto nel quale sorgono questi problemi. Mi riferisco all'influsso pervasivo inconscio di una delle strutture caratteristiche della modernità che di fatto limita la sfera della spiritualità soltanto al mondo privato. Si tratta del moderno rifiuto delle rappresentazioni del mondo di stampo metafisico e religioso tipiche del periodo classico e del loro crollo. Esse sono state rimpiazzate dalla separazione della conoscenza e della realtà in tre sfere diverse: la scienza empirica che, per esplorare il mondo

naturale, si serve di un modello di ragionamento strumentale e tecnologico; la sfera politica ed etica che, per esplorare il mondo interiore e quello sociale, adopera un metodo di ragionamento morale-pragmatico; la sfera delle arti, della religione e di settori affini come la psicoterapia e la spiritualità, che impiega metodi di ragionamento estetico-espressivi. All'interno di ciascuno di questi ambiti di conoscenza si adottano diversi criteri di verità. Nel mondo naturale la modernità vuol trovare la verità oggettiva, nel mondo socio-politico essa cerca l'esattezza normativa e nel mondo spirituale vuole soltanto la sincerità.

Il risultato è che la spiritualità, in cui si include contemplazione e mistica, viene ritenuta "empiricamente sterile" a causa del riduzionismo imposto dalla modernità e dalle filosofie dominanti alla verità oggettiva. Questa svolta ha determinato una quantità di conseguenze nefaste, tra cui la tendenza alla privatizzazione della vita mistica e il conseguente suo impoverimento sociale. Questo pericolo si è mostrato con più evidenza nel clima postmoderno, specialmente negli orientamenti della New Age. La riflessione sulla mistica attiva è una delle possibili risposte a tali riduzionismi al fine di reclamare lo statuto epistemologico della religione e il suo diritto ad essere attiva e influente nel dibattito pubblico. Il suo punto focale è la marcata umanità del mistico impegnato, un'umanità che trova compassionevole espressione nella lotta per costruire un mondo migliore e testimoniare vie di soluzione più adatte. Se lo studio della mistica si concentra solo sull'esperienza individuale intrasoggettiva, esso resta prigioniero delle restrizioni della modernità, acriticamente accettate nei loro egemoni pregiudizi religiosi e spirituali. La critica postmoderna fa da contropinta necessaria e urgente di fronte a un sistema secolarizzato in evoluzione fondato sugli ideali privatistici della modernità. La mistica di impegno rappresenta la capacità di reagire alle nuove drammatiche prospettive poste dai grandi cambiamenti che sta vivendo la cultura occidentale.

2. Il contesto contemporaneo: pericoli e opportunità

La riflessione sulla mistica è anche un invito ad entrare nel campo molto ambiguo della fascinazione postmoderna nei riguardi di tutto ciò che è spirituale o soprannaturale, ma su vie che

favoriscono la dissociazione della spiritualità e del soprannaturale dall'ambito della religione rivelata, che viene trattata con sospetto. Significa anche entrare in un contesto culturale dominato da un consumismo che invade tutte le pratiche della vita quotidiana. Alcuni studiosi di spiritualità trascurano, con grave rischio, il rapporto tra il consumismo e la semplificazione o banalizzazione del senso. È facile identificarne i principali pericoli, molti dei quali derivano dall'incomprensione della natura complessa e multi-dimensionale del soggetto combinata con l'incapacità a distinguere tra intuizioni vere e false. Uno di tali pericoli è la convinzione che la mistica rappresenti la strada sicura per raggiungere gli stadi più alti dello sviluppo umano e che il misticismo, nelle sue forme più intense, sia necessariamente incentrato su di sé. Un altro pericolo è ritenere che la mistica conduca alla follia dell'orgoglio spirituale e della megalomania. C'è del vero in queste affermazioni. È anche certo che la mistica deve fare i conti con difficoltà inerenti all'emotività, alla smania di esperienza, al gusto per il sensazionale ed anche con un cristianesimo annacquato che tende a minimizzare il peccato e a svalutare la necessità di una conversione permanente. Si dimentica facilmente che ad ogni passo del cammino mistico si incontrano tentazioni che riflettono le debolezze personali del mistico.

Ci sono poi problemi di indole quietista e desideri di fuga dalla realtà. Le riserve psico-teologiche non sono del tutto infondate. Il mistico, dal momento che tende a raggiungere livelli che stanno al di sopra della *routine*, della realtà mondana, potrebbe finire col disprezzare il vissuto quotidiano, come nell'antica eresia del dualismo gnostico derivata dalla tendenza classica a spiegare la spaccatura tra il mondano e lo spirituale postulando una frattura nell'universo stesso. C'è anche la diffusa convinzione che l'esperienza mistica sia sempre un rapimento o un'estasi, che per arrivare a questo stato gaudioso sia necessario rifiutare il mondo e che, quando vi è giunto, il mistico diventi totalmente indifferente nei confronti del mondo. In questa visione della mistica, la santità non si raggiunge passando per l'umano, ma al di sopra di esso. Ma la legge fondamentale di Dio non può essere accantonata neanche in questo frangente: Dio ci ha creati gli uni per gli altri e la nostra massima perfezione si raggiunge nell'amore, non nell'isolamento.

Nella riflessione sulla mistica cristiana è importante non per-

dere di vista i limiti posti dall'antica escatologia cristiana la quale ricordava costantemente che la Chiesa vive nella fede e non nella visione ed è salvata nella speranza. In tal modo si possono evitare descrizioni e precomprensioni unilaterali e quindi svianti. Al tempo stesso è importante notare che l'esistenza di un'autentica vita mistica è molto dubbia fintanto che una persona non abbia sviluppato la capacità di vedere al di là dei sistemi sociali di significato della postmoderna mentalità pragmatica oggi di moda. Nell'ottica teologica cristiana è anche importante salvare il legame tra la mistica e il discepolato evangelico. Tutto questo ci porta a considerare la mistica come un'intensificazione e un approfondimento della vita cristiana, senza ignorare le prospettive che ci vengono da aree affini come la filosofia, la critica letteraria, gli studi religiosi e la psicologia.

Nell'esperienza mistica tutta la persona si evolve in uno stimolante processo di crescita integrato e globale che costantemente apre al trascendente. Si sviluppa in termini di coscienza e di consapevolezza, di simboli dominanti e di strutture di pensiero, di comportamento e di espressione che tendono alla definitiva trasformazione di sé e del mondo. Questi stessi simboli e strutture spesso derivano da (ma possono anche costruirli) sistemi fatti di elementi teoretici, pratici e sociologici che diventano a loro volta strumenti per una trasformazione finale. L'incontro col divino riorganizza l'intero universo esistenziale di una persona nel mondo. Tutto questo lo possiamo cogliere nella vita dei mistici attivi. Le loro esistenze sono un cammino motivato, programmato e finalizzato. Vi troviamo sia la personale esperienza del mondo interiore che la risposta nel mondo esterno. Compresa nel suo giusto significato, la mistica è un «fenomeno di saturazione», nel senso usato da Jean-Luc Marion (2003). Rappresenta cioè quelle esperienze intuitive che non finiscono con noi, che spingono oltre, che abbagliano. Paradossalmente essa evoca un permanente appello a una risposta operativa, a comprendere, indagare, attivarsi ed esprimersi. In tale prospettiva l'impegno sociale diventa inevitabile.

Va rifiutata una comprensione nichilista e riduttiva del misticismo, inteso come evasione, come fuga dal tempo e dalla storia, come disimpegno dalle responsabilità civili. Personalmente condido la posizione di Amy Hollywood che, riflettendo sul dibattito tra Sartre e Bataille, contesta la visione che Sartre ha della mistica

come evasione dalla storia e dalla politica, mentre invece sostiene un'idea di mistica che non includa soltanto il desiderio e il rapimento, ma molto di più spinga ad un multiforme impegno nel tempo e nella storia, a vivere una nuova relazione col quotidiano e con il prossimo e induca una continua riflessione critica sulle questioni irrisolte. Come scrive la Hollywood, più che «segnare un volontario rifiuto della storia, la mistica offre una modalità di comunione e di azione di fronte a eventi accidentali che sfuggono al controllo dei singoli». Il misticismo attivo ha un suo specifico spazio pubblico e socio-politico (uso il termine "politico" senza alcuna allusione alla politica partitica, ma riferendomi alle relazioni, spesso travagliate, tra persone nella società).

La postmodernità eleva le esperienze soggettive, soprattutto quelle emotive, al rango di forme di conoscenza autorevoli. Nella stessa prospettiva soggettiva vengono affrontate le tradizioni religiose e i testi sacri delle varie religioni. Ne risulta una spiritualità privatizzata nella quale qualsiasi senso di solidarietà e di comunità tende a dissolversi. L'importanza della tradizione e della dottrina come veicoli di significato viene ignorata, mentre dominano i sentimenti e una forma di individualismo – spesso connotato narcisisticamente – che compromette ogni tentativo di costruire comunità.

Tutto ciò è molto lontano da quanto oggi serve alla Chiesa e al mondo: la mistica cristiana di coinvolgimento si orienta in direzione opposta e si erge contro la superficialità postmoderna. Rappresenta un punto di vista e una posizione morale generatrici di esperienze trasformanti all'interno della comunità di fede e ci invita ad entrare nel mondo stimolante della narrazione, per accogliere le evocazioni simboliche di senso e confrontarci con le sorgenti profonde dello stile di vita da noi scelto per vivere da cristiani nel ventunesimo secolo.

Qui emerge una visione della mistica intesa come impegno operativo nel tempo, nella storia, nei cantieri dell'umana società. Visione che crea modelli di comunità, che si esprime in comportamenti attivi e si immerge nel mondo con attività creative ed estremamente vitali. Comportarsi diversamente significa cadere nella trappola di un vissuto narcisistico, sordo a qualsiasi appello profondo e trasformante. La mistica di coinvolgimento richiama il mondo alla giustizia, al servizio verso il prossimo, ad una visione globale dei problemi, alla compassione e alla pace. Infatti,

nell'accezione cristiana, il mistico attivo si accosta continuamente alle fonti del suo nutrimento religioso e spirituale. Senza di esse il suo impegno nel mondo, per quanto espresso in termini profetici e caritatevoli, ben presto inaridirebbe. Ciò comporta uno stile di azione e un'intenzionalità dal duplice sguardo: uno rivolto verso l'Altro, in un movimento personale contemplativo e trasformante sempre più profondo, e uno puntato sul mondo, per avvolgerlo in un abbraccio creativo e liberante. La mistica di impegno, per natura sua, evita la tendenza al privato, all'individualismo e alla passività.

I mistici attivi del nostro tempo sono uomini e donne che combattono contro la crescente povertà spirituale ereditata dalla modernità e si ribellano alla pressione delle tendenze libertarie postmoderne e secolarizzate. Essi rifiutano risolutamente di permettere che la loro vita e la loro visione del mondo vengano svuotate di senso, non vogliono che l'ideologia della modernità renda epistemologicamente sterili le loro esistenze e la loro esperienza e manifestano nei loro atteggiamenti di solidarietà e d'impegno l'armonia perfetta dell'anima umana. Sono i testimoni di un modo d'essere nel mondo della storia e della politica che non accetta di venire ignorato o forzatamente chiuso negli ambiti silenti della soggettività e del privato. Questi uomini e queste donne hanno scelto uno stile di vita pubblico e impegnato perché sono portatori di una visione spirituale che ha il potere di ridisegnare la società e il mondo. Non vogliono che la storia di Gesù e della sua forza trasformante vada perduta nell'Occidente e nel mondo intero. Oggi, senza la presenza di una mistica attiva, sia la scienza che la politica corrono il grave rischio di propagare stili di vita senza sostanza e vuoti di significato, incagliati nell'effimero e nel superficiale: la verità viene vanificata dalla ricerca dello spettacolare e dell'apparenza, in un contesto sociale che non sa come comportarsi di fronte al male che devasta il cuore dell'uomo quando questo manca di formazione morale.

Il desiderio di senso sta al cuore della ricerca umana e la narrazione è la prima forma attraverso cui noi uomini ci sforziamo di rendere significative le nostre vite, le nostre fatiche e le nostre sofferenze. Ma anche quando questo ha perso significatività per i moderni innamorati della fredda obiettività di una visione scientifica del mondo, spesso si è stati costretti a riconsiderare le realtà più profonde e i desideri innati del cuore umano. Dodici anni fa il

teologo narrativo Stanley Hauerwas constatava la scomparsa del soggetto umano nella casistica moderna. Notava come le storie di dolore, le malattie e le sofferenze fossero state ridotte a oggetto di indagine, fredda, sganciata sia dalla vita che dall'esperienza, a un dato di ricerca statistica per l'identificazione di tipologie, a un universo di cifre nel quale non si trovano persone reali e in cui le vere storie non sono più tollerate o raccontate.

Il mistico attivo rifiuta di vivere in un mondo come questo e cerca di trasformarlo e di creare uno spazio di significato liberante e risanante per persone reali. Per natura sua la conoscenza mistica diventa non solo un'importante forza di trasformazione per la vita di una persona, ma ha la capacità di ridisegnare continuamente il vissuto. Una volta che questa conoscenza viene accettata, incomincia a determinare e a dare qualità a tutta la vita e inevitabilmente muta in radice le relazioni quotidiane e le azioni di una persona. Molti protagonisti del secolo ventesimo ce lo hanno dimostrato: come Dietrich Bonhoeffer (il quale poco prima della condanna a morte era giunto a questa conclusione: «soltanto vivendo pienamente nel mondo possiamo imparare ad avere fede»), Simone Weil, Madre Teresa, Giovanni Paolo II, Pierre Teilhard de Chardin, Thomas Merton, Oscar Romero e tanti altri. Come salesiano non posso fare a meno di includere anche don Bosco in questa schiera e di rileggere la vita dei santi della Famiglia Salesiana nella stessa luce. Oggi l'impegno personale risulta estremamente persuasivo. Le dichiarazioni di verità sono accolte con diffidenza, specialmente quando vengono da strutture di potere sospette e sono contaminate da quei poteri disordinati e corrotti che facilmente dilagano in una cultura scettica e cinica.

Il mistico impegnato, invece, sceglie una spiritualità di umile servizio che ha come elemento chiave soltanto l'amore e non lascia spazio al potere, caricatura dell'amore. Egli segue un Maestro che non ha mai scelto la forza, che ha perso la sua vita piuttosto di accettare sporchi giochi di potere: così si è espressa la sua coerenza, così è stato il suo amore. Questo è il racconto fondamentale che anima le storie individuali dei mistici impegnati, storie di solidarietà con la gente, di partecipazione alle loro sofferenze, di coinvolgimento ammirato e rispettoso, in una relazione che li proietta su una traiettoria perennemente trasformante. La loro vita è orientata all'amore, loro unico punto di riferimento. Non ci stupisce il fatto che non si trovi in essi la minima traccia di auto-

giustificazione e di difesa, tratti invece tanto comuni nelle narrazioni autobiografiche nelle quali spesso emerge un compiaciuto disprezzo degli altri. Vi notiamo una mentalità opposta, ben altra profondità di motivazione, un diverso modo di partecipazione e di espressione, una forma differente di consapevolezza e di acuta coscienza capaci di profondità contemplativa. I mistici impegnati si sforzano di relazionarsi con il mondo come Gesù ha fatto e ci ha invitato a fare. Il loro incontro con Gesù li libera dalla banalità e dalla riluttanza, causa della lentezza e della pigrizia che sentiamo in noi quando si tratta di metterci a servizio in situazioni poco gratificanti per il nostro velato interesse narcisistico. La totalità d'impegno del mistico deriva dalla pienezza della sua storia.

3. Un nuovo modello

È urgente sviluppare un nuovo modello di mistica, radicato nella chiamata di Dio a collaborare per la creazione del futuro con atteggiamento critico nei confronti della modernità, specialmente verso quei riduzionismi razionalistici che hanno causato tanti danni allo spirito umano e ad ogni altro equilibrio vitale. Il nuovo modello di mistica accetta la sfida ad impegnarsi nei vari ambiti della vita, della storia e della società, sfida che nel passato alcune forme classiche di misticismo spesso ignoravano. Le sue sorgenti attingono all'impegno e alla sensibilità dei grandi fondatori di scuole e di tradizioni spirituali più vivaci, particolarmente le società apostoliche, le congregazioni germogliate nel secolo diciannovesimo e i movimenti ecclesiali contemporanei loro continuatori. Il servizio all'umanità, la solidarietà con i senza voce, la voglia di operare un cambiamento in sinergia, il senso profondo della comunità e della coesione reciproca: sono questi gli elementi essenziali di una dedizione trasformatrice intesa come coinvolgimento nel mondo al fine di un permanente rinnovamento ispirato all'autorivelazione di Dio. Questo impegno è solidale e sensibile con lo spirito nel mondo, perché accoglie il dono di un ascolto contemplativo veramente disponibile.

Che cosa significa la parola *impegnato*? La risposta ci viene dall'osservazione di alcuni tratti significativi riscontrati nella storia di molte persone, che qui mi limito ad accennare. I mistici impegnati, attivi, coinvolti, partecipi sono gente piena di vita, che opera nel

mondo. Sono caratterizzati da una continua vivacità derivante dalla loro intensa e luminosa fede. Sono così appassionati e positivamente ispirati da intendere la mistica e l'azione come un'unità, espressioni sostanziali della *missio Dei* (missione di Dio), energia che li muove in tutto ciò che fanno e dicono. In loro si nota sempre un coinvolgimento effettivo nei processi di mutamento sociale e politico, che li preserva dalla tentazione di evadere di fronte alle sfide e alle responsabilità sociali e storiche. Come tutti coloro che li hanno preceduti, essi vivono un tipo di mistica contestuale, una mistica di tempi di mutazione, chiaramente alimentata da una nuova e profonda *imitatio Christi* (imitazione di Cristo). Sia il loro senso della *missio Dei* che la loro *imitatio Christi* dimostrano che a fondamento dell'attivismo socio-religioso che li caratterizza c'è una comprensione profondamente ispirata della Trinità, prova storica della fedeltà alla visione così ben sintetizzata nel decreto conciliare *Ad Gentes*, di cui si è celebrato il quarantesimo anniversario.

Essi conducono una vita di profonda preghiera contemplativa che si esprime in una comprensione globale della fede cristiana socialmente impegnata. La preghiera serve da trampolino per un'esistenza operativa caratterizzata dal senso di coinvolgimento responsabile e creativo nella *sequela Christi* (discepolato di Cristo) e impegnata operativamente in una vasta gamma di occupazioni orientate alle persone e alla società, inclusa l'urbanistica, la riconciliazione, l'immigrazione, la povertà e l'emarginazione, i sistemi di oppressione, la promozione dei giovani, l'ecologia locale e planetaria, e così via, con modalità che dimostrano la capacità di un'immersione contemplativa che sa dare voce a ciò che non ha voce, sa annunciare la Parola vivente e non perde mai di vista la paradossale presenza di Dio. Per il mistico impegnato preghiera e lavoro o azione rappresentano il terreno profondo dell'incontro redentivo con il Dio vivente. Tutto ciò ha uno spessore ecclesiale che rivela nel mistico attivo lo zelo e l'urgenza per la riforma della Chiesa e della società, specialmente in quegli ambiti della vita ecclesiale danneggiati dagli orrori dell'abuso dei minori da parte di chi aveva una responsabilità assistenziale ed educativa. Ci sono vari settori nella vita della Chiesa bisognosi di penitenza e di purificazione per peccati e colpe di pochi che hanno avuto un impatto devastante su tutti. Anche qui il mistico attivo è connotato da un «cuore disarmato», acceso dal desiderio di portare liberazione ai prigionieri e di guarire i cuori affranti.

La mistica d'impegno si radica nella convinzione che lo stile evangelico di inserimento nel mondo deve essere caratterizzato dal rispetto e dalla compassione. Questo rispetto è autentico soltanto nella misura in cui si esprime in termini sociali, politici ed economici. Implica l'impegno per giustizia sociale, secondo l'ottica prospettata dal capitolo 25 di Matteo. Il mistico attivo promuove con generosità il progetto di Dio sul mondo; si esprime, sia dal punto di vista contemplativo che pratico, in modalità d'azione significative, capaci di favorire una cultura di trasformazione, di creare vere opportunità di liberazione da tutte le forme di repressione, di oppressione e di sfruttamento che oggi condizionano la vita e limitano gli orizzonti di molte persone. La mistica d'impegno riconosce la domanda di solidarietà universale implicita nell'insegnamento di Gesù e ad essa risponde, perché ravvisa nel mistero pasquale sia una chiamata alla libertà sia la memoria di un'oppressione che esplode nel grido di abbandono. È una solidarietà che si fa carico del mondo in modo insieme contemplativo e operativo. La prassi contemplativa – centrata sull'altro – è vera soltanto quando trova il coraggio di impegnarsi in un percorso mistico e sociale di discepolato che superi la dicotomia così comune tra l'interiorità umana e le promesse di trasformazione del mondo che caratterizzano la Rivelazione divina.

Insomma, l'escatologia cristiana non è rifiuto o evasione dalla storia, ma tensione verso la sua trasformazione, poiché teologicamente è orientata verso la creazione definitiva. Qui sta la dialettica, la *coincidentia oppositorum* della mistica operativa e del suo ethos di trasformazione mirato alla riforma dell'impegno umano nella società e nel cosmo. Il mistico impegnato è consapevole che la Croce non può essere privatizzata, resa soggettiva, depolitizzata o emarginata dall'ambito pubblico, così come vorrebbero molti paladini della modernità. La Croce sfida ogni forma di apatia e di evasione dalle esigenze del coinvolgimento e ogni ideologia civile e religiosa che favorisca tale fuga dal mondo. La mistica di impegno rifiuta ogni tentativo di privatizzazione della religione e della spiritualità. È questo il modo in cui il mistico sfida e combatte da contemplativo tutte le forze che mirano a neutralizzare o addomesticare la forza del Vangelo. L'unione con Dio si presenta come il fondamento di tale posizione, il nucleo generatore dell'autocomprensione, dell'identità, del metodo, della prassi e dello stile di azione del mistico impegnato. Qui non

trovano spazio le “spiritualità” di ripiegamento, di consumo, di gratificazione, cioè quelle forme di spiritualità semplicemente consolatorie e distraenti dalla realtà.

Il misticismo attivo rappresenta invece il difficile cammino del profeta che percorre un sentiero di consegna radicale e insieme umile, vigilante nei confronti delle tentazioni di distrazione e di evasione. La mistica d’impegno è caratterizzata da un’attenzione contemplativa nel senso più profondo e vero della parola: coglie cioè la tensione tra la potenza interiore dell’unione mistica e la contestazione sociale contro i poteri egemoni politicamente distorti, e percepisce quando è giunto il momento di opporre resistenza, di denunciare e smascherare i poteri disumanizzanti. Ciò significa che il vero mistico lo si trova generalmente in quei territori di confine tra l’ambito mistico-contemplativo e quello socio-politico. È uno spazio pericoloso e stimolante insieme. Per mantenersi l’equilibrio è necessaria tanta forza di volontà e una matura visione della società in grado di resistere alle forze della frammentazione e del conflitto sociale. Ogni azione, vista da una prospettiva profonda, quella dell’autentica unione mistica, è percepita come servizio, un’umile disponibilità di fronte a Dio, uno spazio di impegno qualitativo e sapiente – non importa se piccolo o insignificante: ci sono sempre delle risonanze profonde nel gesto dell’uomo che lava i piedi dei suoi amici, della donna che lava i piedi del suo Maestro.

Allo stesso tempo, il nucleo più profondo dell’anima, per raggiungere la sua pienezza, deve interagire, come in una danza, tra sé e gli altri. In questa mistica danza il servizio rappresenta l’azione a vantaggio del prossimo, per corrispondere in modo contemplativo alle sue necessità più profonde. Diversamente si cadrebbe con facilità vittima delle illusioni causate da un’inconscia alienazione narcisistica. Bisogna essere se stessi per poter servire, poiché il vero servizio del prossimo scaturisce dal centro interiore dell’essere e lo salva dalla trappola del puro attivismo, specialmente da quei modi d’azione caratterizzati da forme di denuncia arrabbiate e sterili. In questo senso la mistica d’impegno è l’espressione di una nuova e trasfigurata relazione tra l’essere e il fare, perché ha imparato a trasformare la collera e l’indignazione orientandole verso nuove soluzioni dei problemi del mondo. Ogni mistico impegnato sa che chi resiste è anche capace di proporre creativamente. Il servizio è un cammino radicale, ma è anche si-

multaneamente un cammino di autentica auto-realizzazione e di liberazione sociale nel senso evangelico di abbondanza d'amore e di vita (Gv 10,10).

Tra gli altri elementi caratteristici c'è il senso dell'urgenza escatologica e la percezione di essere di casa nel mondo, animati da una tensione creativa che si esprime nella preghiera e nell'azione. I mistici attivi sono profondamente consapevoli di quanto bisogno ci sia di umiltà e di confidenza nella Divina Provvidenza. Sono anche persone capaci di resistenza profetica spesso eroica (coraggio), di dialogo profetico (attenzione, speranza, discernimento) e di tensione contemplativa protesa verso Dio e insieme immanente, nel senso di una consapevolezza non soltanto politica e storica, ma vigile su tutta la gamma delle egemonie economiche e sulle loro strategie di profitto generatrici di emarginazione. Essi inoltre manifestano la disponibilità e la speranza di una fede confidente che senza timore umano si esprime in una partecipazione significativa, sentita come impegno per la redenzione della cultura e della società (Gv 9,14). Rifiutano di abbandonare la società ai giochi di forza delle politiche di partito e combattono per portare lo spirituale in ambiti dai quali è stato bandito dalla società secolarizzata: la politica, il mondo del lavoro, il progresso tecnico, i luoghi di sfruttamento e di devastazione del pianeta.

4. Un'ontologia relazionale

Il mistico aspira, per definizione, a un mondo migliore. L'aggettivo "migliore" rappresenta un «modo d'essere nel mondo» che abbraccia tutte la realtà: le persone, la creazione e il cosmo come totalità. In prospettiva umana oggi i mistici riconoscono che ciascuna persona è un essere di valore incomparabile e sentono sempre di più che qualcosa di simile si deve pensare dell'ecologia planetaria ad ogni livello.

Le ricerche dimostrano quanto poco rispetto ci sia oggi nei confronti delle persone e dell'ecologia, in continuità con una lunga storia di trascuratezza e di sfruttamento. Mentre l'ideologia capitalistica dello scambio nasconde la potenza emarginante ed egemone dell'ingordigia e dell'egoismo umano, la mistica di partecipazione rivela come il cosiddetto progresso sacrifichi gli individui e l'ambiente. Tale mistica è fondata sulla convinzione

relazionale che la spiritualità e la religione derivano da una “conoscenza” (uso il termine nel senso delineato da Bernard Lonergan) che permette una relazionalità consapevole non solo del proprio essere in Dio, ma anche della propria identità di essere radicalmente e assolutamente relazionato con Dio. L’illuminazione della fede costruisce a partire da questa originale conoscenza di Dio e fa di essa una forza continuamente trasformante che ineluttabilmente si traduce nell’azione trasformativa mirata a modificare il mondo. Tutto questo è reso possibile dall’auto-rivelazione gratuita di Dio.

La mistica di impegno, in quanto «fenomeno di pienezza», non è nient’altro che la carità di Dio rivelata in Gesù Cristo (Jean-Luc Marion 2003). Qui la parola è intesa specificamente come riferita a Dio e l’esperienza mistica profonda dell’incontro con Dio la si percepisce agire in un contesto che permette all’amore trasformante di risplendere a vari livelli di reciproca relazione. Nella Trinità, Dio si auto-rivela relazionalmente nell’amore di Cristo, che ci solleva al di sopra di ogni conoscenza e fa sì che siamo «ricolmi di tutta la pienezza di Dio» (Ef 3,19). Ciò pare suggerire un’esperienza non concettuale di Dio, collocata al di là della capacità espressiva del linguaggio, ma in vari modi debordante nella vita. Il discorso non è l’unico mezzo umano di comunicazione, non è neppure il solo modo per sperimentare l’intimità con l’Altro amorevolmente onnipresente o per comprenderne le esigenze e le sfide. La conoscenza in questo senso fa allusione alla possibilità dell’unione e dell’esperienza unitiva, rimanda a conoscenze e saperi trasformativi, all’opportunità di una comunione liberante. Man mano che si intensifica, questa conoscenza assume il carattere di una percezione contemplativa la cui luce è divina. La coscienza mistica è immersa nella luce dell’Altro e così incomincia a vedere in modo diverso, secondo modalità che richiedono un crescente coinvolgimento e un impegno socio-storico. Il contatto con Dio è reso possibile da una presenza da sempre nascosta nelle profondità dello spirito umano. La consapevolezza non è limitata al campo della conoscenza. Ha la capacità relazionale di andare al di là di essa. È così che il mistico può rivendicare la presenza di una fonte interiore che gli dà la consapevolezza di poter realizzare in pienezza le opportunità di vita (Dominique Dubarle 1980). Questa auto-trascendenza può aver luogo sia nel campo dell’intelletto sia in quello dell’azione, specialmente quando

l'azione promana responsabilmente e congruentemente da una conoscenza rigenerata.

Il fondamento di questa coscienza è percepito dal mistico cristiano attraverso la metafora radicale di un dialogo interpersonale trasformante, vissuto in un contesto storico. Tuttavia questa interdipendenza tra Dio e noi non è simmetrica. Per definizione tale relazione è sempre asimmetrica. Nella relazione divina col mondo Dio è rivelato come Dio. Mentre gli esseri del mondo sono rivelati come un nulla al di fuori della loro relazione con Dio. Secondo questa metafora l'essere è sempre relazionale, sia che faccia riferimento all'essere di Dio che all'essere creato: ma con la differenza determinate che l'essere relazionale di Dio è il fondamento sia dell'*essere* sia della *relazionalità* dell'essere creato. «Fuori dalla sua relazione con Dio l'essere creato non ha essere, né può essere pienamente relazionale» (Christoph Schwobel 1995). Diventare trasformativamente conscio di Dio significa diventare trasformativamente relazionale e questo deve concretizzarsi nella storia. La comprensione cristiana di Dio è strutturata trinitariamente, il che significa che ogni incontro autentico con Dio avviene in una comunione, in una *perichoresis*. Nella rivelazione monoteistica della comunione tra Dio e gli uomini quest'accezione della coscienza mistica comporta che la distinzione non sia mai annullata, ma trasformata in una comunione tra il mistico e il Dio-con-noi, dalla quale scaturisce un «noi» che mette il mistico a confronto con una paradossale dualità relazionalmente e profondamente non duale (Piero Coda 2002). In definitiva, la risposta cristiana alle varie forme di relativismo del mondo moderno è fondata sull'incontro di un *Io* con un *Tu*, un incontro con il *Noi*, un incontro con la Trinità (Joseph Ratzinger 2003). Detto in termini cristiani: avviene un'immersione in Dio, un *excessus*, nel quale la vita umana si trasforma sempre più un movimento verso l'Uno che da sempre e ovunque è il più grande, sempre e ovunque Altro. Il radicalmente Altro lo troviamo nelle profondità dell'anima in amorevole attesa, con le braccia spalancate, cordialmente desideroso di entrare e condividere la novità di vita (Ap 3,20).

A partire di qui pensiamo che un'ontologia relazionale non debba necessariamente scivolare in un relativismo pragmatico o in un monismo senza distinzioni. Infatti la relazione e la differenza trovano entrambe il loro equilibrio nella coscienza mistica cristiana, luogo in cui si incontra Dio in un modo personale.

Anche perché la mistica cristiana è costitutivamente trinitaria: la relazione mondo-Dio non può mai essere simmetrica né stemperarsi nell'indistinzione né essere pienamente compresa con la ragione. Fare ciò significherebbe ignorare e fraintendere il grido di abbandono di Gesù sulla Croce e che cosa esso implica per l'amore trinitario. Viene invece offerta una relazione di alleanza nella quale si incontra Dio non soltanto nella sua radicale alterità, che non può essere definita, ma soprattutto in una relazione sponsale *Io-Tu* dai profondi risvolti sociali e storici. Questa differenza, tra l'alterità radicale da una parte e un incontro d'amore sponsale trasfigurante dall'altra, genera l'identità relazionale fondamentale del mistico cristiano attivo, perché rivela il dono gratuito della comunione offerta in forma di patto, aliena da ogni traccia di fusione o da ogni perdita di essere. La coscienza mistica mette il cristiano faccia a faccia con la *relatio realis* della Trinità e in questo modo lo pone di fronte alla struttura personale e interpersonale della realtà pienamente rivelata nell'incarnazione. Una volta che il mistico si confronta con la realtà esperienziale dell'incarnazione non può evitare la sfida dell'impegno e del coinvolgimento sociale e storico. *Communio* e *communitas* sono inscindibilmente collegate (Joseph Ratzinger 2001). La vera esperienza mistica cristiana ha il suo fondamento sia nell'auto-spogliamento obbediente di Gesù e nella sua compassione amorosa verso i poveri sia nello spogliamento di coloro che si radicano nel suo essere in relazione con Dio (Piero Coda 2002).

5. Don Bosco: un esempio

Il caso di don Bosco risulta particolarmente importante se visto da un approccio teologicamente fondato. Egli visse, in momenti difficili, un cristianesimo intensamente interiore e sociale insieme. Mentre la parola *mistica* viene riferita alla profondità di un'esperienza e di un modo d'essere cristiano nel mondo, credo che gli aggettivi *impegnato*, *attivo* e *coinvolto* vadano usati come una specifica qualificazione. Don Bosco viene definito giustamente un mistico attivo, coinvolto e impegnato. Ogni tentativo di separare la sua esperienza spirituale da una parte e la visione che egli aveva dalla sua molteplice azione pastorale, pedagogica e sociale dall'altra è destinato al fallimento. Tutta la vita di don Bosco dimostra come

la mistica cristiana abbia profonde ripercussioni nell'ambito sociale e politico. Vicende esistenziali come la sua, mettono sempre in difficoltà ogni definizione riduttiva della mistica. Questo avviene soprattutto quando non si tiene conto del fatto che una profonda partecipazione al mistero divino ha sempre una serie di conseguenze sociali immediate per un cristiano impegnato. È importante dire anche che la dimensione mistica di un uomo come don Bosco opera tutto ciò in modo da spiazzare ogni contrapposizione psico-spirituale radicale, soprattutto la separazione tra interiore ed esteriore. La vera religiosità e, di conseguenza, la vera spiritualità, interessano ogni aspetto della cultura umana e inglobano elementi teorici, operativi e sociali, orientandoli armoniosamente in ordine alla trasformazione. Utilizzano simboli trascendenti, assoluti e operano in modo da mostrare che si mira intenzionalmente alla trasformazione della realtà. Compresa in tal senso, la mistica traccia la strada maestra per la trasfigurazione definitiva a livello personale e sociale (Robert S. Ellwood 1999). In una visione autenticamente cristiana il privato e il pubblico si intersecano a vicenda, in ogni istante. Questo, in fondo, è il dinamismo centrale della comunità cristiana.

I mistici attivi come don Bosco, segnati in profondità dall'amore compassionevole di Cristo, sono sempre figure intensamente pastorali e profetiche. La loro azione contemplativa si orienta costantemente a vantaggio delle persone reali, in specifici contesti socio-politici, che sono gli spazi della storia umana concreta. Inteso nel giusto senso, il misticismo cristiano è un processo che include sempre un dinamismo di dimenticanza di sé e di trascendenza di sé. Genera una contemplazione perenne e nello stesso tempo incita continuamente all'operatività nel mondo, come processo di apprendimento trasformativo che trasfigura l'esperienza personale e la apre, dal momento che l'individuo si trascende nell'incontro con Dio (Kevin Hart 2003).

Questa visione globale della mistica di coinvolgimento si può applicare pienamente a don Bosco. Egli ha creduto fin dalla prima infanzia di essere chiamato a iniziare un'avventura operativa radicata in qualcosa di assolutamente diverso, ha immerso la sua vita nella storia del suo secolo, nelle lotte sociali e nei fatti reali del tempo e del luogo, ha mirato a trasformare la realtà e ha dato inizio ad una vasta famiglia di comunità e di movimenti che facesse proprio il suo lavoro e lo continuasse nella storia: proprio per

questo egli risulta un eccellente modello di mistico impegnato che vive la sua contemplazione in un'azione e in uno stile genuinamente cristiano e sociale. Il suo esempio orienta sempre al futuro, per il fatto che è nutrito di speranza escatologica. Fino al termine dei suoi giorni don Bosco si è sforzato di realizzare il futuro nel presente. Come scrive il suo più recente biografo, Pietro Braidò (2003): «Fino agli ultimi mesi, settimane e giorni dalla morte con volitiva tenacia lavorò, viaggiò, camminò, conversò, si sentì coinvolto attivamente nel presente e nel futuro delle opere giovanili e degli istituti religiosi a cui aveva dato vita e di cui desiderava e favoriva gli ulteriori sviluppi, fece e ricevette visite, disponibile ai suoi, agli altri, alla Chiesa e al mondo, scrisse lettere, pregò e mirò con ferma fiducia e lucida speranza al fine supremo, che aveva dato senso all'intera sua vita». In don Bosco la contemplazione e l'azione non sono situazioni parallele o subordinate. È impossibile separarle, perché entrambe simultaneamente esprimono la sua fede amorosa e fiduciosa.

Come mistico impegnato don Bosco risulta interessante per una serie di motivi che vanno oltre lo scopo di questo nostro lavoro. Qui mi limito ad attirare l'attenzione sul fatto che egli visse in tempo di rivoluzioni: la rivoluzione industriale e le agitazioni politiche e sociali che portarono all'unificazione italiana. Visse ed operò in giorni in cui iniziavano a germinare le strutture basilari e le istanze di fondo dell'Europa contemporanea e della Chiesa moderna. In questo scenario egli emerge come «l'immagine incomprendibile di un Dio incomprendibile, il quale [...] si fa visibile – in quanto invisibile - in un mondo e attraverso un mondo che è sostanzialmente teofanico» – per usare le parole di Thomas C. Carlson. La vita del mistico impegnato è veramente una realtà piena, pluridimensionale, plurilocale. In altre parole, la mistica attiva «vince la nostra tentazione di fermarci stabilmente in un luogo e ci mette in una situazione di continua partenza» (Philip Sheldrake 2001).

Come si vede chiaramente nella vita di don Bosco, la contemplazione mistica operativa, caratterizzata da una profonda vita interiore, induce nel mistico uno stile di vita che è sempre in movimento creativo, sempre aperto a nuove possibilità e nuove forme espressive, sempre in tensione espansiva, gioiosamente attento alla natura paradossale e "scherzosa" della Divina Provvidenza. I contemporanei di ogni schieramento riconoscono che il mistico

attivo è una persona speciale, anche quando non ne condividono le radici spirituali e religiose o le espressioni mistiche; questo è avvenuto per don Bosco e, recentemente, per Madre Teresa e Papa Giovanni Paolo II. In tali persone la contemplazione e l'azione sono così strettamente intrecciate da risultare inseparabili, indistinguibili. Le dimensioni interiori ed esteriori formano un'unità. La mistica d'amore è l'unica chiave per capire il loro costante sforzo di immersione sociale nell'azione di Dio.

6. Conclusione

Il ventesimo secolo e il pensiero postmoderno contemporaneo hanno prodotto una forma di pensiero totalmente demitizzata, connotata dal sospetto, che tendenzialmente guarda alla verità come a qualcosa di irraggiungibile. Di conseguenza ci troviamo a vivere in un mondo svuotato di sacralità e di presenza mistica, dal momento che la tecnologia e le correnti di pensiero sottostanti lo hanno deformato, come si constata particolarmente nella produzione delle immagini che oggi, per tanta gente, mediano e costituiscono la realtà (Thomas C. Carlson 2003). La realtà risulta inestricabilmente collegata alla sua rappresentazione, Dio appare anonimo, assente, e l'interiorità viene dissolta. Tuttavia il totale anonimato di Dio nel nostro tempo, paradossalmente, orienta ad un al di là. Il mistico impegnato si erge contro questa distorsione e dislocazione del reale. Configura una nuova antropologia e una nuova cosmologia, una nuova storia e una nuova politica. Percepriamo qui l'eco del pensiero di Giovanni Scoto sulla caducità che sottostà al significato permanente o sulla sua creazione che è inseparabile dall'identità (Christopher Bamford 2000).

Don Bosco, mistico attivo, si eleva come un segnale, in questo tempo nel quale reclamiamo un'identità che non sia ridotta a mera apparenza e cerchiamo un senso dell'esistenza denso di possibilità operative e di luce. In altre parole, il mistico impegnato afferma la natura teofanica (rivelatrice di Dio) della creazione e del mondo. Egli è caratterizzato da una grande apertura d'amore e di tenerezza verso tutto ciò che esiste ed è spinto ineluttabilmente ad impegnarsi per la sua rigenerazione e la sua cura, attraverso una sollecitudine vissuta in situazioni reali di disagio e di sofferenza, di fallimento e di successo, di gioia e di benessere. L'ombra della

croce, la luminosa promessa della risurrezione sono a portata di mano. Il mistico impegnato accoglie l'umanità in tutte le sue connotazioni, la creazione in tutte le sue esigenze e situazioni. Egli cresce nell'audacia della fede, nel calore dell'amore e nella forza della speranza capace di vincere ogni disperazione. Come i poeti, egli è portatore di mondi possibili.

Per una riflessione personale o condivisa

1. L'articolo ci invita a riflettere innanzitutto in riferimento alla nostra vita, identità e vocazione. Che cosa implica vivere una "mistica d'impegno", vigile nei confronti dei ripiegamenti gratificanti? Quale modello di comunità ne può derivare? Quale tipo di relazione con la realtà storica e sociale nella quale siamo inseriti?

2. Cosa significa per noi, concretamente, vivere una profonda preghiera contemplativa che sostenga una vita responsabilmente e creativamente coinvolta nella *sequela Christi* e impegnata operativamente in una vasta gamma di occupazioni orientate alle persone e alla società? Come tenere insieme questi poli in modo che si fecondino a vicenda?

2. Don Bosco, nonostante il gusto affettivo e devoto del suo tempo, ha insegnato una vita interiore intensa e una spiritualità d'impegno operativo e di aderenza alla storia concreta, mettendo in guardia contro ogni forma di evasione spirituale, di fuga dai doveri e dalle responsabilità, di individualismo. Dalla contemplazione e dalla tensione alla perfezione devono scaturire esperienze trasformanti all'interno della comunità umana. Quali scelte ne possono derivare per la nostra azione pastorale e la formazione cristiana dei giovani e degli adulti che ci sono affidati?

Letture e fonti

Sono stati citati, in ordine: P. SHELDRAKE, *Spaces for the Sacred. Place, Memory, and Identity*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2001, 119 (si veda anche: F.C. HAPPOLD, *Mysticism*.

A Study and an Anthology, London, Penguin Books, 21990, 36-40; R.K.C. FORMAN, *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany, State University of New York Press, 1990, 4-7); A. BRADLEY, *Save the Name. Mysticism and Modern French Thought*, in T. GABRIEL - C. PARTRIDGE, *Mysticisms East and West. Studies in Mystical Experience*, Carlisle, Paternoster Press, 2003, 255-277; A. HOLLYWOOD, *Sensible Ecstasy. Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2002; J-L. MARION, *Introduction*, in M. KESSLER - C. SHEPPARD (edd), *Mystics. Presence and Aporia*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2003, 3-4; S. HAUERWAS, *Naming the Silences: God, Medicine and the Problem of Suffering*, Edinburgh, T&T Clarke, 1993 (vedi anche G. ROBERTS - J. HOLMES, *Healing Stories. Narrative in Psychiatry and Psychotherapy*, Oxford: Oxford University Press, 1999); D. DUBARLE, *Le Modernisme*, Paris, F. Beauchesne, 1980; C. SCHWOEBEL, *Christology and Trinitarian Thought*, in C. SCHWOEBEL (ed.), *Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act*, Edinburgh, T&T Clarke, 1995; P. CODA, *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Roma, Città Nuova, 2002; J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena, Cantagalli, 2003, 119-143; J. RATZINGER, *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio. In colloquio con Peter Seewald*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, 25-26; R.S. ELLWOOD, *Mysticism and Religion*. Second edition, New York, Seven Bridges Press, 1999, 46-47; K. HART, *The Experience of Nonexperience*, in M. KESSLER - C. SHEPPARD (edd), *Mystics. Presence and Aporia*, 188-206; P. BRAIDO, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*, Roma, LAS, 2003, vol. II, 8; T.A. CARLSON, *Locating the Mystical Subject*, in M. KESSLER - C. SHEPPARD (edd), *Mystics. Presence and Aporia*, 207-208; C. BAMFORD, *The Voice of the Eagle. The Heart of Celtic Christianity. John Scotus Eriugena's Homily on the Prologue to the Gospel of St. John*, Great Barrington, MA, Lindisfarne Books, 2000, 69 e 241.

Per un approfondimento suggeriamo, in particolare, la lettura del capitolo conclusivo di P. BRAIDO, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*, Roma, LAS, 2003, vol. II, 649-683; e del libro di J. RATZINGER, *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio. In colloquio con Peter Seewald*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001.

Amore e divinizzazione nella vita quotidiana

Alla scuola dei padri del deserto
e dei maestri spirituali

FABIO ATTARD



L'accento posto sulla quotidianità non è una scoperta attuale e inattesa. Se diamo un'occhiata alla storia della spiritualità vediamo come, a partire dal IV secolo in poi, il tema è stato oggetto di una riflessione notevole

Il periodo inaugurato con la pace costantiniana ha offerto un'ardua sfida ai cristiani del tempo. Venute a mancare difficoltà dure e devastanti, come erano state le persecuzioni che avevano generato l'eroismo dei martiri, l'*ethos* cristiano, l'identità di coloro che si professano discepoli del Cristo ha conosciuto un periodo di possibili cadute nel compromesso e nella mediocrità. Troviamo tale preoccupazione nelle omelie di Ambrogio e la leggiamo nelle esortazioni di Basilio. Anche Agostino dedica notevole attenzione al fenomeno.

La vita quotidiana, con la sua semplicità e i suoi ritmi, senza momenti di tensione e di dichiarata persecuzione, si candida come lo spazio entro il quale la persona che ha scelto Cristo è chiamata a dare prova o meno di voler realmente vivere tale chiamata. Le prove cambiano pelle. Vengono meno quelle dure ed aggressive dei tempi difficili, ma nell'apparenza semplice ed innocua di una serena libertà quotidiana, esse non smettono

di richiamare all'intenzionalità finale, quella cioè di non rimanere legati a ciò che passa, al temporale, come orizzonte del senso ultimo della vita.

Il discorso sulla quotidianità collocato in una cornice storica ci aiuta a capire meglio come il linguaggio, le metafore e i paradigmi utilizzati dai maestri spirituali e dai padri del deserto non hanno altro scopo che quello di illuminare quella sfida interiore che, al di là delle contingenze culturali e storiche, continua a presentarsi con forza anche per noi oggi. Come loro, anche noi cerchiamo di prendere con responsabilità tale sfida, imparando dal loro metodo e dalla loro riflessione.

1. Gregorio di Nissa

Uno dei primi maestri spirituali a toccare il tema, in modo semplice e allo stesso tempo profondo, è Gregorio di Nissa. Nella sua opera *L'ideale perfetto del cristiano* (PG 46, 254-255, 283-286), Gregorio si rifà al pensiero paolino:

Paolo ha conosciuto chi è Cristo molto più a fondo di tutti e con la sua condotta ha detto chiaramente come deve essere colui che da Cristo ha preso il suo nome. Lo ha imitato con tanta accuratezza da mostrare chiaramente in se stesso i lineamenti di Cristo e trasformare i sentimenti del proprio cuore in quelli del cuore di Cristo, tanto da non sembrare più lui a parlare. Paolo parlava ma era Cristo che parlava in lui. Sentiamo dalla sua stessa bocca come avesse chiara coscienza di questa sua prerogativa: «Voi volete una prova di colui che parla in me, Cristo» (cf 2 Cor 13, 3) e ancora: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2, 20).

Notiamo che, per Gregorio, la persona che ha scelto Cristo fa una scelta che tocca non tanto le azioni da mettere in atto quanto una condotta fondata nella propria interiorità, una condotta che ha la capacità di dire ciò che si è. E questo lo fa con l'uso del termine "cuore".

Prima di spiegare meglio l'uso del termine cuore, ci è utile notare come qui la sfida posta al cristiano è riferita non tanto al discorso dei condizionamenti culturali e storici. Essa è posta, piuttosto, dal di dentro della persona. Il contesto culturale e le contingenze storiche non sono da scartare, al contrario, ma solo

da capire ed interpretare in riferimento agli elementi che costituiscono e promuovono il parametro dell'interiorità.

Quando troviamo la parola "cuore" nei testi dei padri e dei maestri spirituali di questo periodo dobbiamo fare attenzione a non interpretarla nel senso in cui la si intende oggi. Nella loro visione antropologica il "cuore" è sede di una triplice funzione. La prima è quella dell'intelletto. In altre parole, il cuore è il santuario nel quale si esercita la funzione del pensare. La facoltà intellettuale non è indipendente dal cuore poiché svolge la sua azione illuminatrice proprio dentro tale luogo santo. La seconda funzione è quella della volontà. Le scelte messe in atto dalla persona sono poste a partire dal cuore illuminato dall'intelletto. Nei gesti quotidiani la persona dice più di quanto sembrerebbe dire. Il pensare infatti si fa azione, gesto concreto nel quale e attraverso il quale la persona si esprime. La terza funzione che ha sede nel cuore è la memoria, intesa non tanto come un cumulo di informazione quanto come una storia che va "ri-cordata", una storia che "ri-accende" ciò che la persona è, auto-riconoscendosi come creatura di un Dio creatore, redentore e santificatore.

Con la consapevolezza della propria intimità, Gregorio ricorda come per Paolo il nome di Cristo – «la forza e la sapienza di Dio... pace e luce inaccessibile, nella quale abita Dio» – non sia stato semplicemente un appellativo di convenienza, ma un invito all'eccellenza. Portare il nome non è altro che partecipare alla realtà che tale nome significa: «la bontà del Signore nostro, dunque, ci ha resi partecipi di questo nome che è il primo e più grande e più divino fra tutti, e noi, fregiati del nome di Cristo, ci diciamo "cristiani"... E perché allora non sembri che ci chiamiamo falsamente "cristiani" è necessario che la nostra vita ne offra conferma e testimonianza».

Mettendo le basi dell'identità del cristiano, Gregorio si impegna ad essere più preciso, diremmo noi oggi, "più pratico". Indica tre «elementi che manifestano e distinguono la vita del cristiano: l'azione, la parola e il pensiero. Primo fra questi è il pensiero, al secondo posto viene la parola che dischiude e manifesta con vocaboli ciò che è stato concepito col pensiero. Dopo, in terzo luogo, si colloca l'azione, che traduce nei fatti quello che è stato pensato».

È illuminante leggere il motivo per il quale Gregorio scende, per così dire, nei dettagli degli elementi espressi. A lui non interessa tanto l'analisi tecnica, quanto la sintesi dell'essere cristiano.

Gregorio non propone una meticolosa operazione per mettere in luce la prassi del cristiano, ma mira verso quell'unità esistenziale che è il segno della bellezza dell'identità cristica:

è necessario che ogni nostro detto o fatto o pensiero sia indirizzato e regolato da quelle norme con le quali Cristo si è manifestato, in modo che non pensiamo, né diciamo, né facciamo nulla che possa allontanarci da quanto ci indica quella norma sublime.

Per Gregorio non sono in gioco le parole, le azioni o i pensieri particolari. Egli è preoccupato di insistere affinché il cuore, questa "perla preziosa", non diventi il luogo dove il nemico possa lasciare il suo marchio e la sua impronta, gettando «fango di vili cupidigie per appannare e deformare il limpido splendore della perla».

Gregorio, che intende la fede in Cristo del cristiano come una sintesi esistenziale, la interpreta nell'ordine della purezza e della bellezza. Una purezza che è nel cuore perché il cuore è di Cristo, e si lascia invadere da Cristo stesso. Il cuore del cristiano costituisce lo spazio nel quale la divinità di Colui che lo abita, allo stesso tempo lo eleva, armonizzando tutto il suo essere:

infatti la purezza che è in Cristo e quella che è nei nostri cuori è la stessa. Ma quella di Cristo si identifica con la sorgente, la nostra invece promana da lui e scorre in noi, trascinando con sé per la via la bellezza ed onestà dei pensieri, in modo che appaia una certa coerenza ed armonia fra l'uomo interiore e quello esteriore, dal momento che i pensieri e i sentimenti che provengono da Cristo regolano la vita e la guidano nell'ordine e nella santità

Ciò che finora ho esposto è soltanto un debole richiamo all'insegnamento di Gregorio di Nissa sul tema della divinizzazione, del prender forma, del modellarsi del Cristo nell'anima. Spero che sia utile per invitare il lettore ad un ulteriore approfondimento di uno dei maggiori mistici tra i Padri greci.

2. Giovanni Cassiano

Una fonte che ci avvicina al cuore della sapienza dei padri del deserto è costituita dalle *Conferenze* di Giovanni Cassiano. Facendo tesoro della sua familiarità con Evagrio Pontico, il «filosofo

del deserto», che era il suo maestro, Cassiano, come Gregorio di Nissa, ci dice che quando c'è la vera familiarità con Dio, alla quale dà il nome di «vera contemplazione», esiste non solo la *theoria*, ma anche la carità, la *praxis* (Conferenza IX).

La persona che prende sul serio Dio è una persona che alla conoscenza (*gnosi*) accompagna la carità. Prendere sul serio Dio, centrare il proprio cuore su Dio, per i padri del deserto ha un solo nome: preghiera.

Se pregare significa, allora, essere amico di Dio, amare Dio ed da lui sentirsi amato, l'amicizia continua si traduce in una preghiera continua: «Tutta la finalità del monaco insieme con la perfezione del suo cuore tendono alla continua e ininterrotta perseveranza della preghiera». Secondo Cassiano, che cita l'abba Isacco, la preghiera è lo spazio in cui la persona esprime la sua decisione per Dio e cresce in essa, una decisione posta non a livello di gesti esteriori, ma costituita da una scelta interiore che favorisce «quelle virtù che predispongono alla preghiera» e che a loro volta «non potranno essere assicurate senza l'assiduità dell'orazione».

A tale reciprocità, però, non si arriva se, prima, non si è saputo preparare la base. Una fede vissuta in tensione d'amore non si improvvisa. Per Cassiano, l'urgenza di porre una base solida a tutto questo progetto di vita diventa una condizione indispensabile:

la pietra evangelica, i fondamenti della semplicità e dell'umiltà... Colui che si appoggerà su tali fondamenti, anche se cadranno scrosci di pioggia rovinosa, anche se irromperanno violenti rovesci di persecuzione alla maniera di colpi d'ariete, anche se si scatenerà la terribile tempesta degli spiriti nemici, non solo non lo colpirà alcuna rovina, ma quell'urto non riuscirà in alcun modo a smuoverlo dalla sua fermezza.

La lettura dei padri del deserto in un primo momento potrebbe procurare un'impressione di rigidità. Poi si scopre la loro profonda consapevolezza che lo spirito umano ha tempi propri e che è necessario rispettare tali ritmi. Esperti conoscitori del cuore umano, i padri tracciano l'esigente rotta da percorrere, ma al contempo sono magnanimi nel creare il clima necessario affinché la coscienza del cammino da percorrere non diventi motivo di disperazione, sia, invece, fonte di incoraggiamento. Ecco un esempio tipico:

Infatti, secondo il grado della purezza, alla quale ogni anima tende, e secondo la disposizione effettiva, in cui, o per motivi esteriori o per la sua operosità, ogni anima si perfeziona, quelle varie specie di preghiera in ogni momento si modificano; ne segue allora con certezza che da nessuno possono essere pronunciate preghiere sempre uguali. E in realtà ognuno prega in un modo, allorché si sente lieto, e invece prega in altro modo, quando si sente oppresso dal peso della tristezza o della disperazione; prega in un modo, quando si sente forte per i successi del suo spirito, e in un altro modo, allorché è preso di mira dall'assalto delle tentazioni; in un modo, allorché chiede il perdono per i propri peccati, in un altro, quando domanda l'acquisto d'una grazia o prega per ottenere la sicura estinzione di qualche vizio; in un modo, allorché si sente contrito nella considerazione dell'inferno e per il timore del giudizio futuro, in un altro, quando s'infiama per la speranza e il desiderio dei beni futuri; in un modo, allorché si trova nelle necessità e nei pericoli, in un altro, quando vive nella sicurezza e nella tranquillità; in un modo, allorché viene illuminato dalla rivelazione dei misteri celesti, in un altro, quando si sente represso dalla sterilità in fatto di virtù e dall'aridità in fatto di aspirazioni.

3. Isacco di Ninive

«Scendi più in giù di te stesso e vedrai in te la gloria di Dio. Infatti dove germoglia l'umiltà, là si effonde la gloria di Dio».

Queste espressioni rivelano immediatamente lo spessore della riflessione formulata da Isacco di Ninive nei suoi *Discorsi Ascetici*. Siamo a metà del settimo secolo. L'elevata meditazione di questo padre del deserto assimila e ripropone i grandi ideali e le potenti riflessioni dei maestri precedenti in una sinfonia singolare che assume tutto ciò che è il percorso della quotidianità.

Pregalo senza requie nel tuo cuore; sii gli docile quando sei nel tempo della fioritura, perché egli si apra alla tua supplica quando l'afflizione graverà su di te.

Non smettere di purificarti davanti al Signore e conserva sempre il suo ricordo in cuore... Il rapporto fiducioso che ci getta in Dio viene dallo scambio continuo con lui e dalla preghiera frequente.

Il rapporto e la vita con gli uomini mantengono il corpo. Ma il rapporto con Dio sostiene la memoria del cuore, l'attenzione orante e il sacrificio di sé. Quando osservi le vie del Signore e compi la sua volontà, allora spera in lui, invocalo.

Quando sarai chiamato, egli ti dirà: Ecco, sono qui (*Discorso 5*).

Isacco presenta il discorso sul cuore e quello sulla preghiera continua come espressioni di un'esperienza unificata. Il rapporto con Dio, rapporto di fede, si esplicita in un'unica esperienza di amore, una relazione viva tra l'Amante e la persona amata.

È un rapporto che conosce gli alti e i bassi della vita di relazione, ma queste fluttuazioni non compromettono la dignità, che è l'anima di questa relazione.

Quando la trascuratezza inizia ad entrare furtiva nel tuo cuore ed esso è condotto indietro nell'oscurità, quando la tua casa sta per riempirsi di tenebre, ecco i segni premonitori che ciò sta per accaderti: senti in te segretamente di essere malato nella fede, ti volgi con frequenza verso il mondo visibile, diminuisce la tua fiducia; arrivi persino a sentirti leso dal prossimo, sei turgido di rimproveri, la tua bocca e il tuo cuore biasimano chiunque e qualsiasi cosa, persino l'Altissimo (*Discorso 12*).

Continuamente insiste Isacco di Ninive sul fatto che il primato di Dio, il quale traduce ciò che si crede in ciò che si ama, sia un persistente invito alla persona, un continuo «essere presente» di Dio nei confronti della persona, in quanto Dio stesso abita in lei. In tale contesto si può realmente parlare di preghiera come di un «sentirsi in Dio», pienamente inseriti nella sua amicizia, circondati dalla consapevolezza del suo amore.

Quando la persona avverte il soccorso di Dio, quando sente che l'Altissimo è accanto a lei e la aiuta, immediatamente il cuore le si riempie di fede e capisce allora che la preghiera è il rifugio sovrano, la fonte della salvezza... Si può allora parlare di delizie nella preghiera della fede. Il cuore esulta di fiducia. Non è più pago del calore di una volta, né del semplice linguaggio verbale. Ormai possiede la preghiera nel cuore, come un tesoro. E la sua gioia è talmente grande che la sua preghiera diventa rendimento di grazie. Infatti la preghiera è più che mai atta ad esprimere gioia, ringraziamento, riconoscenza.

Una tale preghiera è quella che si compie nella conoscenza di Dio, cioè è quella che viene da Dio. Infatti la persona prega ormai senza più alcuna difficoltà. Non forza nulla, come capitava prima che avesse percepito questa grazia. Ma nella gioia e nella stupefazione del cuore, attraverso ineffabili prosternazioni fa scaturire senza posa azioni di grazie (*Discorso 21*).

Una terza, ed ultima, riflessione di Isacco di Ninive ci aiuta a vedere la sintesi che si opera tra fede, amore e divinizzazione. Arrivare ad essere in Dio dà una «gioia che è più forte della vita

presente... L'amore è più soave della vita. Più dolce ancora, più dolce del miele e della cera è la consapevolezza di Dio, da cui nasce l'amore».

Non soltanto l'amore si presenta conseguenza della *gnosi*, come in Gregorio di Nissa, ma ne diventa a sua volta fonte, all'insegna di una reciprocità spirituale in cui il tempo perde la sua dimensione di passato e futuro e diventa unicamente l'attimo di Dio.

L'amore è figlio della conoscenza. E la conoscenza ha origine dalla salute dell'anima. La salute dell'anima è una potenza che scaturisce da una pazienza lunga e sottile.

Che cos'è la conoscenza? La sensazione della vita immortale. E cos'è la vita immortale? È avvertire ogni realtà in Dio.

Infatti l'amore proviene dalla consapevolezza. E la conoscenza divina regna sopra tutti i desideri. Il cuore che riceve una tale conoscenza, porta in sé qualcosa superiore a tutta la dolcezza che v'è in terra. Nulla assomiglierà mai alla dolcezza della conoscenza divina.

Signore, colmami il cuore di vita eterna.

La vita eterna è il conforto che viene da Dio. Colui che ha trovato in Dio la consolazione, considera superflua la consolazione del mondo (*Discorso* 38).

4. Massimo il Confessore

Trattando il tema della divinizzazione, il riferimento a Massimo il Confessore (*Capitoli sulla carità*) è quanto mai opportuno. Infatti, partendo dalla virtù della carità, cioè fondando il suo discorso sull'amore, Massimo presenta la carità come «la migliore disposizione dell'animo che nulla preferisce alla conoscenza di Dio». Detto questo, subito aggiunge: «Nessuno, tuttavia, potrebbe mai raggiungere tale disposizione di carità, se nel suo animo fosse esclusivamente legato alle cose terrene».

Dunque, in qualche modo, il primo requisito – si potrebbe dire anche: la condizione *sine qua non* – è che “amare”, in fin dei conti, costituisce una scommessa totale della persona su Dio e solo su di Lui. In tal senso il “credere” è una dimensione necessariamente postulata dall'amore e nello stesso tempo conduce all'amore. Di nuovo emerge la reciprocità che abbiamo sottolineato in Isacco di Ninive: «chi ama Dio, antepone la conoscenza e la scienza di lui a tutte le cose create, e ricorre continuamente a lui con il desiderio e con l'amore dell'animo».

Anche in Massimo il Confessore, il tema della “continuità”, così fortemente presente in Cassiano insieme a quello della “preghiera continua”, emerge, in una maniera più sottile, ma non per questo meno urgente. Amare Dio ed amare la preghiera sono un *continuum* che non conosce soste. Amare Dio è rimanere sulla sua stessa lunghezza d’onda; configura un essere attento e vivo a tutto ciò che Dio è. Amare significa sentire Dio, ma anche sentirsi in Dio e di conseguenza sentirsi uno con gli altri: la persona «che, sorda ai richiami della vanità, si dedica con purezza di intenzione al servizio del prossimo, si libera da ogni passione e da ogni vizio e diventa partecipe dell’amore e della scienza divina».

5. Conclusione

In questa breve esposizione abbiamo “visitato” alcuni padri del deserto e maestri spirituali. La loro riflessione è ampia e profonda. Eppure più ci si addentra nelle loro opere, più ci accorge che esistono dei punti fermi attorno ai quali si sviluppa il loro magistero. Si può tranquillamente dire che uno di tali pilastri portanti è il tema della divinizzazione (*theosis*), così caro a loro perché così vero. Quando trattano questo tema i padri e i maestri non cessano di stupirci con le loro acute riflessioni. Infatti essi abitano lo spazio in cui la divinizzazione diventa continuamente vita, perciò non fanno altro che rispecchiare con la parola le ineffabili ricchezze che sperimentano nel proprio cuore.

Tutti concordano sul fatto che la *theosis* è una “non-conoscenza”, una realtà che si può solo sperimentare, frutto della fede che diventa carità, della *gnosi* che diventa *praxis*. In questo “mondo” non è possibile tradurre in parole ciò che l’animo umano riesce non tanto a capire, ma soltanto ad intuire.

Concludo con una breve citazione di Isacco di Ninive, efficace per spiegare ciò che si vuole trasmettere: «Se perseveri nella memoria di Lui, a suo tempo il rapporto con Dio ti trasporterà nell’estasi e nello sbalordimento, perché gioisce il cuore di chi cerca il Signore» (*Discorso* 84).

Per una riflessione personale o condivisa

1. Per le mentalità post-moderna, quali spiragli apre il contributo dei Padri che vedono il cuore nella sua triplice funzione: intelletto, volontà e memoria?
2. Quale rapporto intercorre tra il bisogno di essere accolti ed ascoltati e la chiamata alla contemplazione?
3. Nella visione dei Padri, Dio non è un oggetto della conoscenza ma di un'esperienza divinizzante: cosa può contribuire alla riscoperta di tale forte dimensione?

Letture e fonti

Le citazioni riportate nell'articolo sono tratte da: GREGORIO DI NISSA, *Opere*. A cura di Claudio Moreschi, Torino, UTET, 1992; GIOVANNI CASSIANO, *Conferenze ai monaci. II: Conferenze XI-XXIV*. Traduzione e note a cura di Lorenzo Dattrino, Roma, Città Nuova, 2000; ISACCO DI NINIVE, *Discorsi spirituali. Capitoli sulla conoscenza, preghiere, contemplazione sull'argomento della gehenna, altri opuscoli*. Introduzione, traduzione e note a cura di Paolo Bettolo. Seconda ed. riveduta e ampliata, Magnano (BI), Qiqajon, 1990; ID., *Discorsi ascetici. Terza collezione*. Introduzione, traduzione e note a cura di Sabino Chiala, Magnano (BI), Qiqajon, 2004; MASSIMO IL CONFESSORE, *Capitoli sulla carità*. Editi criticamente, con introduzione, versione e note, da Aldo Ceresa-Gastaldo, Roma, Studium, 1963; ID., *Lettera sulla carità. Ep. 2. ad Joannem cubicularium de charitate*. Introduzione, traduzione dal greco e note a cura di Lisa Crema-schi, Magnano (BI), Edizioni Qiqajon, 1994.

Si suggerisce la lettura di: *Oriente lumen*. Lettera apostolica del sommo pontefice Giovanni Paolo II per la ricorrenza centenaria della *Orientalium dignitas* di Papa Leone XIII, Leumann (Torino), Elledici, 1995.

Un itinerario di "mistica" salesiana

L'esperienza di don Andrea Beltrami
nella testimonianza
del suo direttore spirituale

ALDO GIRAUDO



Don Giulio Barberis (1847-1927), primo maestro dei novizi della Società Salesiana, ha avuto un influsso decisivo nel delineare i tratti caratterizzanti della nostra identità, orientando, con l'azione formativa diretta e con gli scritti, gli indirizzi formativi e il vissuto spirituale della Congregazione. Scelto da don Bosco, che lo considerava pienamente solidale con le proprie idee sulla disciplina religiosa e la vita spirituale, egli "costruì" l'ascetica e la mistica salesiana attingendo ai maestri della spiritualità cristiana filtrati e interpretati alla luce della figura morale di don Bosco e del suo magistero, ma anche rileggendo i loro indirizzi nella prospettiva del vissuto salesiano delle origini. Come direttore spirituale destinatario di confidenze intime e di rendiconti di coscienza, che in più casi continuavano anche oltre il noviziato, egli è un testimone importante dell'esperienza interiore "ardente" di quelle prime generazioni che hanno contribuito in modo determinate alla diffusione e alla caratterizzazione dell'istituzione salesiana nel mondo. In lui troviamo anche un lucido interprete delle particolari sensibilità spirituali e delle preferenze devozionali

che infervoravano il mondo cattolico negli anni di passaggio tra i due secoli.

I suoi insegnamenti, condensati nel *Vade Mecum dei giovani salesiani* ed esemplificati attraverso i brevi profili biografici allegati, mirano a mostrare la continuità tra la spiritualità cattolica classica, l'esperienza di don Bosco, la proposta spirituale da lui fatta ai giovani e la vita quotidiana dei salesiani, manifestando i gradi di perfezione a cui essa può ascendere.

1. Una spiritualità salesiana matura e cosciente

La biografia di Andrea Beltrami, apparsa in prima edizione nel dicembre 1901 (senza la sezione sulle virtù che verrà aggiunta nel 1912), fu composta da don Giulio Barberis con l'intento specifico di documentare gli esiti mistici di una vita salesiana operosa e integrale spesa con gioia nell'amore di Dio e dei fratelli, secondo gli insegnamenti e l'esempio di don Bosco.

Di Andrea Beltrami egli era stato direttore spirituale e conservava un'abbondante carteggio confidenziale. Vedeva in lui un esempio pienamente realizzato di consacrazione salesiana: il racconto della sua esperienza spirituale – confidava a don Gusmano – «è un lavoro che produrrà un immenso utile alla pia Società. Bisogna finirlo ad ogni costo e poi si avrà il nostro S. Luigi, il nostro Gio[vanni] Berchmans da proporre i nostri confratelli» (lettera del 7 maggio 1902).

Nella mente di don Barberis l'itinerario del discepolo è espressione compiuta di uno spirito salesiano che ha ormai raggiunto la coscienza della propria maturità e può configurarsi come vera spiritualità con suoi specifici tratti fisionomici.

Oggi, di fronte alla sublimità della vicenda di don Andrea Beltrami, caratterizzata da uno slancio crescente e totalitario di amore di conformità e di offerta a Dio, rimaniamo stupiti e anche un po' spaventati. Il mondo salesiano, infatti, da oltre un quarantennio ha perso il contatto con questa e altre fonti della sua tradizione spirituale ed è condizionato da rappresentazioni smorzate e da semplificazioni (talvolta banalizzazioni) della propria spiritualità. Così, quella di Beltrami – per i non molti che la conoscono – appare un'esperienza del tutto singolare, eccentrica e irraggiungibile, forse anche estranea allo spirito salesiano o marginale ad esso.

Eppure, non così era sentita da quelle generazioni, ancora in gran parte formate da don Bosco o cresciute nel clima di forte tensione interiore e apostolica che caratterizzò i suoi ultimi anni e si prolungò sotto i rettorati di don Rua e di don Albera.

Se leggiamo con animo libero da preclusioni culturali la vasta documentazione prodotta da don Barberis anche a noi sarà possibile cogliere, nell'avventura umana di Andrea Beltrami, al di là delle espressioni e delle sfumature dovute allo spirito dei tempi, nient'altro che lo sbocco maturo della stessa proposta spirituale elaborata da don Bosco per i giovani e ripresentata in forma più compiuta e plenaria ai salesiani: «darsi a Dio per tempo» e «totalmente», offrendosi con un gesto d'amore confidente e unificante che investe lo spirito e la psiche, la mente e il cuore, la percezione di sé e le relazioni, e si traduce in un fervore quotidiano di adesione operativa alle esigenze della vita e della missione. È questo atteggiamento, vissuto in forma integrale, che ha alimentato la sua pietà e lo ha accompagnato prima a compiere con ardore i propri doveri e a dedicarsi con sollecitudine agli incarichi affidatigli, poi a passare da un'accettazione rassegnata della malattia alla sua sublimazione vittimale in prospettiva apostolica.

2. La storia di un ragazzo dotato e simpatico

Nato il 24 giugno 1870 ad Omegna, sul lago d'Orta, nel racconto di don Barberis Andrea appare ragazzo vivacissimo, ma anche disponibile e aperto, intelligente e intuitivo, capace di fascinare i compagni per le sue doti pratiche e la sua intraprendenza. Affettuoso e sincero con i genitori, alle soglie dell'adolescenza incomincia a creare loro qualche preoccupazione per la sua sete di vita e di esperienza e una certa dose d'indipendenza.

Dopo le prime classi elementari prosegue gli studi come semi-convittore presso il Collegio Zanoja di Omegna. Il clima educativo della scuola però è carente – come ricorda un compagno del tempo, don Felice Cane –, sia per la scarsa attenzione dei responsabili che per la pessima condotta di alcuni allievi. La maturazione di un ragazzo come Andrea, in un'età così delicata e in un luogo poco favorevole alla formazione, pare seriamente compromessa. Genitori ed insegnanti faticano a contenere la sua irrequietezza e la focosità del suo carattere. Secondo il suo biografo, quegli anni

risultano «assai dannosi» per lui che più tardi li piangerà «con amare lacrime» (Barberis, 24).

È l'incontro con l'ambiente salesiano a cambiarlo in profondità e definitivamente. Infatti, per valorizzare le sue buone qualità i genitori decidono di avviarlo agli studi classici. Entrato nel collegio di Lanzo all'età di tredici anni (ottobre 1883), viene affascinato dal clima che vi regna, da quel perfetto amalgama di impegno, di pietà e di allegria, di amicizia tra educatori e giovani e di sapienza pedagogica che caratterizza le opere di don Bosco. Andrea corrisponde, impegnandosi con gusto nello studio, valorizzando ogni briciola di tempo e lasciandosi «impastare» dal metodo formativo messo in atto dal direttore don Giuseppe Scappini e dagli altri educatori.

Avviene in breve una trasformazione luminosa e profonda. Terminato l'anno, fa ritorno a casa per le vacanze. La mamma ricorda: «Non era più riconoscibile [...]; serviva di ammirazione a tutto il vicinato, che lo vedeva così raccolto in se stesso, obbediente e divoto, mentre tutti lo avevano conosciuto tanto vivo e lo avevano veduto in anni antecedenti a capo delle compagnie dissipate» (*ivi*, 32).

Rientrato in collegio supera un esame che gli permette di saltare un anno e passare alla terza ginnasiale. Gli insegnanti ricorderanno il suo impegno: «Si applicava tanto, ma tanto intensamente nelle materie scolastiche, che la sua salute ne soffriva» (*ivi*, 34). Le testimonianze relative a questo periodo sono importanti, ci svelano la progressiva assimilazione del modello spirituale proposto nelle opere salesiane. Intelligente, sensibile e precoce, Andrea aderisce con slancio alla proposta che gli viene fatta: la consegna totale del cuore a Dio, il "*darsi a Dio per tempo*" così insistentemente e fascinosamente insegnato da don Bosco. Amici e superiori lo vedono fiorire: controllo di sé e virtù umane, delicatezza di coscienza e disponibilità fraterna, solida devozione e allegre ricreazioni, fervore apostolico tra i compagni nello stile fresco di Domenico Savio e di Michele Magone, dedizione intelligente e assidua allo studio.

Nell'agosto 1885 decide di partecipare agli esercizi spirituali di San Benigno, presieduti da don Bosco stesso. Così in quei giorni ha la possibilità di incontrarsi a tu per tu con il Santo e – secondo le espressioni di don Barberis – ne esce «pieno di fervore per farsi santo, e presto santo, e grande santo» (*ivi*, 51).

Poi vengono le vacanze. Un amico racconta lo «sviscerato amore alla natura» e la «vivacità ed allegria» di questo affascinante quindicenne che da una barca in mezzo al lago d'Orta o dalle cime dei monti della valle Strona, con un cannocchiale in mano, si abbandona «all'entusiastico godimento di quelle naturali bellezze». «Alle volte si alzava persino alle tre del mattino per salire sui monti donde assistere alla levata del sole» (*ivi*, 60-61).

In autunno ottiene di passare in quinta ginnasiale. È un anno intensissimo. Il nuovo direttore, don Guidazio, al quale si affida «con filiale schiettezza ed affezione», racconta dei suoi progressi «nella scienza e nella virtù» e descrive la sua calda umanità, la simpatia di quella personalità adolescente così vivace, «la piacevole ed affettuosa bontà con tutti indistintamente [...] e soprattutto la sua grande pietà [...]. Egli fu il migliore dei giovani che ho conosciuto da venti anni che sono direttore» (*ivi*, 64-65).

Nel fervore del collegio salesiano i mesi volano. All'esame di licenza ginnasiale presso il liceo Gioberti di Torino, Andrea risulta il primo. Ha sedici anni. La preoccupazione interiore che ora più gli sta a cuore è il discernimento vocazionale. Con l'aiuto del direttore, supera le incertezze, dovute al rispetto per le attese dei genitori e alla considerazione dei propri limiti, e decide di diventare salesiano. Gli esercizi spirituali fatti a S. Benigno durante le vacanze lo confermano. Dopo un lungo colloquio con don Bosco, non gli resta alcun dubbio.

3. L'entusiasmo spirituale del novizio

Alla fine dell'ottobre 1886 entra nel noviziato di Foglizzo, inaugurato proprio in quell'anno. Al colmo della gioia Andrea scrive ai genitori: «Vedeste che luogo bello e salubre! [...] Quale pace non si gode qua entro! Non fui mai così felice!» (*ivi*, 102-103).

Si affida senza riserve al maestro dei novizi. Fin dall'inizio spiega tutto il suo impegno, con un'intensità spirituale e psichica straordinaria. Un compagno affermerà:

«Ho sentito attribuire a varii motivi la rovina di sua salute: [...] ma per me e per chiunque avesse potuto conoscere D. Andrea prima della sua andata a Foglizzo, il motivo principale sta nel repentino passaggio, anzi nel mutamento radicale di carattere da lui voluto

con tanta tenacità, che non può non avere potentemente influito sul suo fisico» (*ivi*, 62).

Abbraccia con gioia la vita del noviziato, i suoi ritmi e le esigenze del cammino interiore, facendo forza a se stesso: «Voleva che ogni sua azione non fosse più fatta per fini umani, bensì direttamente pensando alla presenza di Dio – testimonia il maestro don Eugenio Bianchi –. Qui trovò pena e difficoltà perché sempre o la dimenticanza, o l'orgoglio, o qualche altro difetto cercava d'insinuarvisi; ma egli sempre fermo nel suo proposito si sforzava di riuscirvi» (*ivi*, 101).

Col passare dei mesi e il lavoro interiore il desiderio di santità diventa più ardente. Leggiamo in una lettera del luglio 1887, riportata nel processo canonico per la beatificazione: «Cara mamma, [...] ho abbandonato il mondo, la patria, la casa, tutto quanto possedevo ed ho scelto per mia eredità il Signore: ora non ho altro pensiero che di farmi santo per poi poter santificare un numero immenso di anime, come lo spero dalla misericordia di Dio» (*Summarium*, 37).

Le sue lettere sprizzano serenità, ma il cammino interiore non è facile. La battaglia per la piena vittoria su di sé risulta ardua. Al maestro dei novizi, che si trova a Penango per un po' di riposo, confida:

«Carissimo Papà, vado avanti colla grazia di Dio e coll'aiuto del S. Cuore, sforzandomi di adempiere meglio che posso i miei doveri per prepararmi ai santi voti. Solamente che in questi giorni sento più che mai la lotta della carne collo spirito. Finora non sapeva neanche che fosse la ribellione del corpo, dell'appetito sensitivo, di cui molte volte sentiva parlare. Del resto spero nel S. Cuore di Gesù che mi aiuterà colla sua grazia a vincere il corpo ed a mortificarlo» (*Summarium*, 38).

Don Barberis ci ricorda alcune delle motivazioni che lo sorreggono in questa fatica: «Sentiva spiegare che il Salesiano deve inoltre esercitarsi in ogni opera di carità verso i giovani, specialmente poveri e abbandonati. Egli ne godeva: proponeva di prepararsi; trovava questa missione la più bella del mondo l'occuparsi della gioventù [...], specie dei più abbandonati [...]. – Oh sì, Signore, [...] serviti di me per salvare qualche giovane, per far evitare qualche peccato [...]. Io mi attaccherò sempre ai giovani più poveri, ai più

abbandonati, ai più malgraziosi, ai più brutti e smorfiosi: questa dev'essere la mia eredità» (Barberis, 116-117).

In un dettagliato resoconto semestrale fatto a don Bosco il maestro scrive di lui:

«Dal principio dell'anno fin qui ha fatto un progresso tale nella virtù, da mostrar chiaramente da una parte la grazia grande colla quale Iddio lo assiste, e dall'altra la corrispondenza fedele alle sante ispirazioni. Ha massima cura di osservare le sante regole e vigilanza grandissima sopra le sue azioni, per cui scorge in esse le più piccole imperfezioni. È di una obbedienza esemplare, e sottopone a questa virtù le cose più minute [...]. In qualunque luogo egli sia procura di stare sempre alla presenza di Dio, per mezzo di giaculatorie e di aspirazioni al Sacro Cuore di Gesù e Maria; né mai si addormenta alla sera se prima non si sia trattenuto per un quarto d'ora in queste sante aspirazioni [...].

Il Signore l'ha fatto passare per molte e svariate prove, nelle quali ha sofferto e soffre molto; ma col divino aiuto le ha superate tutte, e continua sempre a combattere con coraggio queste battaglie mossegli dal nemico di ogni bene» (*ivi*, 132-133).

L'impegno costante ottiene esiti trasfiguranti: Andrea cresce nell'umiltà e nel senso del proprio limite, nella carità e nel servizio, nell'obbedienza e nel distacco, nell'intensità dello zelo e della pietà, con l'ardore di un innamorato. Ludovico Costa, un suo antico compagno di collegio, lo rivede al termine del noviziato e annota: «Ne uscì profondamente trasformato e quasi irriconoscibile. Quando l'incontrammo la prima volta in occasione di una passeggiata, fu tale l'impressione che fece su di me e sugli altri miei compagni, che non osavamo quasi salutarlo» (*ivi*, 113).

Emette subito i voti perpetui, il 2 ottobre 1887 a Valsalice, nelle mani di don Bosco. Ai genitori comunica i sentimenti del suo spirito: «Vi scrivo col cuore inondato di gioia, affinché meco vi uniate a ringraziare il Signore [...]. Oh! sapeste la consolazione che io provo ora che sono tutto suo e che sono morto al mondo [...]. Sapeste la pace e la tranquillità che gode l'anima mia!» (*Summarium*, 39). Stimolato dalla meditazione della Parola di Dio, a conclusione degli esercizi spirituali formula un proposito generale: «Non devo più essere io che vivo; ma deve essere Gesù che vive in me» (Barberis, 165).

La grazia inonda quella giovane vita, che si apre, senza più ostacoli, in un dono pieno. Si sente un "uomo nuovo". A don

Bianchi rivela ciò che è avvenuto in lui: «Ho sentito in me un mutamento che non saprei neanche io spiegare. Adesso sì che potrò dire con gioia: *Beati mortui qui in Domino moriuntur*. Spero che il Signore mi conserverà il fervore acquistato negli esercizi, il fervore dell'anno di noviziato» (Barberis, 164).

4. Il consolidamento interiore

Nei due anni scolastici successivi vive a Valsalice, primo studentato della Congregazione. L'intensità interiore non diminuisce e lo Spirito del Signore continua a lavorare quel terreno così fertile. Il desiderio di amore totale gli fa sentire la sua distanza nei confronti dell'ideale sospirato, con pena e con quella compunzione di cuore che solo i perfetti sperimentano. Il suo direttore ricorda: «Quante volte piangendo era come inconsolabile, perché non sapeva corrispondere (com'egli si esprimeva) alle grazie del Signore [...]. Era così profondo conoscitore di se stesso che percepiva tutti i moti dell'animo suo e li giudicava esattamente. Nulla gli sfuggiva» (*ivi*, 173).

Prosegue con gusto gli studi classici, ma spinto soltanto dall'intenzione di rendersi strumento adatto per la salvezza dei giovani. 31 gennaio 1888: la notizia della morte di don Bosco è accolta con intensa commozione. Andrea scrive ai familiari: «Il nostro caro padre D. Bosco [...] questa mattina, alle ore quattro e tre quarti se ne volava al Paradiso [...]. Miei cari genitori, io non potrei dirvi tutti i sentimenti che ora passano per la mia mente. Pregate molto anche per me, affinché possa imitare le sue virtù, camminare dietro ai suoi passi, e giungere anche a fare molto del bene; sì, pregate perché io, che mi sono messo alla sua sequela, possa essere degno figlio di un tanto Padre» (*ivi*, 181).

Il lutto si trasforma in appello interiore all'imitazione. Ora è spinto irresistibilmente da quest'anelito e lo ripete al suo direttore: «Permetta che io mi getti intieramente fra le sue braccia, con un totale abbandono. Non so in che altro modo esprimermi. Faccia proprio di me tutto quello che crede: [...] mi faccia insomma degno figlio del nostro amato Padre D. Bosco» (*ivi*, 183-184). Un anno dopo rivela a don Barberis le sue aspirazioni:

«È già da alcuni giorni che sento in me una lotta tremenda: Maria SS. mi ha messo un desiderio immenso di andare avanti nella via della perfezione, di farmi santo [...]. Perciò io mi getto come un bambino nelle braccia sue, abbandonandomi intieramente alla sua direzione. Lei mi diriga, mi conduca nella via della perfezione; io sono risoluto con la grazia di Maria SS. di fare qualunque sacrificio, qualunque sforzo per seguire i suoi consigli. Ella stampi in me l'immagine di D. Bosco, ed io spero coll'aiuto di Maria di riceverla perfettamente in me [...], sono risoluto di sottopormi in tutto, di fare qualunque sacrificio, si trattasse anche della vita, per ricevere in me l'immagine di D. Bosco» (*ivi*, 198, 200-201).

Di tale desiderio e degli sforzi interiori a cui si sottopone nulla traspare all'esterno, se non un'attiva partecipazione alla vita comunitaria: «Egli era sempre allegro, egli giocava cogli altri, egli non si ritirava mai dal fare dei piaceri o rendere dei servizi a chi ne abbisognasse» (*ivi*, 201). Soprattutto, la tensione spirituale non ostacola l'impegno nel lavoro. Nell'anno scolastico 1888-1889, mentre conclude il triennio di filosofia, si prepara a sostenere gli esami di licenza liceale e fa anche lezione di filosofia ai compagni del secondo corso, come gli è stato chiesto. «Sapeva trar profitto da ogni briciola di tempo: utilizzava scrupolosamente gli intervalli e i passaggi da un'occupazione all'altra» (*ivi*, 210).

In questo tempo conosce il beato don Augusto Czaratoryski, venuto a Valsalice nel 1887 per il noviziato e lo studio della teologia. I due sentono subito una profonda sintonia interiore nonostante il dislivello di età (diciotto anni l'uno, trenta l'altro) e la diversa educazione.

Nel luglio 1889 Andrea supera brillantemente gli esami di maturità classica al Liceo Cavour. Poi viene inviato a Lanzo con il compito di assistere don Czaratoryski ammalato di tisi. Lo accudisce con delicatezza e spirito di sacrificio, ammirato dalla sua accettazione e serenità. Il 2 agosto informa don Rua sulla situazione di salute del principe e aggiunge: «Nello spirito è tranquillo; già facemmo insieme più volte l'offerta della vita al Signore, la rinnovazione dei voti e ripeté spesso: *fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra*» (*Summarium*, 43). Per lui quella fu un'esperienza spirituale rivelatrice. Qualche giorno più tardi scrive: «Egli è tranquillo nelle mani di Dio [...] non un lamento per queste visite dei medici [...]. Oggi mi disse che non pensava né a guarire né a morire, né a star bene né a star male» (*ivi*, 45).

In autunno Andrea è trasferito a Foglizzo in qualità di assistente e insegnante di latino e letteratura italiana ai novizi. Ottanta allievi nell'anno 1889-1890, un centinaio il successivo: a loro si dedica con zelo e intelligenza. Nel frattempo inizia lo studio della teologia, sotto la guida di alcuni confratelli e si iscrive alla facoltà di lettere e filosofia dell'università di Torino. Ogni mercoledì sera si sposta in città. Pernotta a Valsalice. Il giorno successivo segue i corsi universitari e si procura appunti e dispense. Il venerdì mattina prestissimo riparte, in modo da arrivare a Foglizzo per le otto e trenta, fare la comunione e iniziare le sue lezioni.

Quel settimanale viaggio risulta micidiale nei freddi dell'inverno. Andrea non è più il robusto ragazzo di un tempo: il troppo lavoro e la tensione spirituale hanno indebolito il suo fisico. Quando i confratelli se ne accorgono è troppo tardi. Il male che cova in lui esplose il 20 febbraio 1891. Al ritorno di uno di quei viaggi, in una giornata rigidissima, sputa sangue in abbondanza.

5. Dalla croce accettata alla croce amata

Si apre una nuova fase, un cammino spirituale impreveduto, che lo condurrà ai vertici della santità e della "mistica" salesiana. È «il tempo più luminoso della vita del nostro Andrea, ed è il punto culminante da cui noi dobbiamo trarre ammaestramento» (Barberis, 293). Il Signore ha accettato la sua offerta e lo predispone al sacrificio.

Alcuni anni più tardi, ripercorrendo i segni dell'amore di Dio, rivela candidamente a don Barberis: «I mesi che precedettero la malattia furono mesi di fervori straordinari, di generosi propositi, un'unione continua con Dio, che non era interrotta che dal sonno; di una nausea, di un distacco da tutte le cose della terra e soprattutto dalla scienza, che era sempre stata la mia passione. Era il Signore che mi preparava alla malattia poco a poco, affinché la ricevessi con rassegnazione» (*ivi*, 297).

In una lettera, scritta negli ultimi mesi di vita, egli ricorda l'intensità sperimentata a Foglizzo, con la descrizione di fenomeni che troviamo illustrati nelle opere di Teresa d'Avila e Giovanni della Croce.

«Il Signore mi dà un'unione continua ed un amore ardente verso di lui. Credo che il bisogno di stare al freddo d'inverno, di mangiar ghiaccio o neve, di avere aria, nasca anche da questa unione e fiamme d'amore che bruciano l'anima e il corpo. Questa unione con Dio prima della malattia era intensa, impetuosa; adesso non può più essere tale perché mancano le forze; ma è continua e semplice. È probabile che la causa della malattia sia stata questa intensità di unione e di amore, che, negli ultimi mesi precedenti la caduta, avea raggiunto un tale grado, che io credeva di morirne. Usciva dalla meditazione sfinito di forze; poi veniva la Comunione che mi faceva languire. Il freddo, il ghiaccio, la neve, i 20 gradi sotto zero, perché quell'anno l'inverno fu rigidissimo, non bastavano a calmare gli ardori interni» (*ivi*, 297).

Fin dall'inizio della malattia accetta la sua condizione. Accoglie docilmente le numerose cure suggerite dai medici e i soggiorni in zone climatiche voluti dai superiori, con l'unica speranza di poter recuperare un po' di forze per il lavoro salesiano. Tuttavia non si fa illusioni: «Ho il polmone destro che respira pochissimo e pare come inerte, impietrito; il sinistro è buono ma non perfettamente. I medici mi danno buone speranze, ma io non mi lusingo e vado preparandomi alla morte, usando tuttavia tutti i rimedi proposti: il Signore poi disponga di me ciò che vuole, o per la vita o per la morte. Sento manifesta la grazia di Dio, perché sono sempre tranquillo ed allegro: vi sono dei momenti di scoraggiamento, ma si superano colla preghiera» (*ivi*, 305).

Nel novembre 1891 è trasferito a Valsalice. Qui, durante le tregue del male, si applica intensamente allo studio della teologia, poiché i superiori pensano di anticipare l'ordinazione presbiterale.

Intanto il suo spirito si affina. Dalle corrispondenze con il direttore spirituale possiamo seguirlo nella progressiva consapevolezza di vivere una situazione di grazia speciale.

Gennaio 1892: «Da quando le ho scritto, sono stato una settimana e più senza poter dormire di notte, colla febbre forte e per due giorni e per due notti sputai sangue in abbondanza. *Fiat voluntas Dei* [...]. Il Signore disponga di me come gli piace o per la sanità o per la malattia purché mi faccia tendere alla perfezione» (ASC, 323).

8 Marzo: «Sia fatta sempre la volontà di Dio [...]. La croce di questa malattia non istà, per me, nei dolori, ma nel non poter lavorare mentre vedo i confratelli tutti che fanno del bene: abbraccio volentieri questa croce per i miei peccati» (ASC, 323).

20 Marzo: «Io sono tranquillo, nelle mani di Dio: non ho che a ringraziare il Signore per questa malattia, perché mi pare di averne ricavato dei vantaggi per l'anima», «vedo chiaro nell'ordine della provvidenza come mi sia più utile» (ASC, 323).

31 Maggio: «Dio mi guida in questa strada di patimenti [...] mi aiuta sempre e mi dà pace e tranquillità, sicché non ho che a ringraziarlo e benedirlo. Io lo prego che accresca pure le sofferenze, allunghi pure la malattia, purché aumenti anche la rassegnazione: tutto però secondo la volontà dei miei superiori» (ASC, 323).

3 Agosto: «Io sono sempre tranquillo, persuaso di fare la volontà di Dio e che soffrendo si può anche concorrere alla salute della anime» (ASC, 323).

6. «Prete e vittima»

La malattia fa il suo corso. Nonostante lo stato di continua prostrazione riesce a mantenere il fervore spirituale e sostenere tutti gli esami di teologia. L'8 gennaio 1893 viene ordinato sacerdote da mons. Cagliero, a Valdocco, nella cappella attigua alla stanza di don Bosco. Non ha ancora compiuto ventitré anni, ma dimostra di essere giunto al cuore del processo di conformazione a Cristo vittima. Nei giorni di preparazione immediata alla consacrazione compone un atto di offerta che rivela quanto sia entrato in sintonia con l'amore compassionevole del Redentore:

Caro Gesù, [...]. Converti tutti, tutti i peccatori. Consola con la tua grazia tutti, tutti gli agonizzanti del mondo [...]. Io mi offro pronto a soffrire le pene di tutte le anime del purgatorio in durata ed in intensità, e quelle di ciascuna in particolare; di soffrire tutte le agonie dei moribondi; di sopportare tutti i castighi, le pene dei peccatori [...]. Io mi offro pronto a soffrire adesso e continuare a soffrire per tutta l'eternità le pene che soffrì Gesù Cristo sulla terra, nella sua vita e morte, le desolazioni di spirito dei santi, i tormenti di tutti i martiri, ed anche dei dannati se è tua volontà: tutto questo colla tua grazia. Questa vittima venga offerta continuamente a te [...]. Preparami caro Gesù al santuario, preparami al sacerdozio. Io tremo: sono troppo peccatore (Barberis, 325).

Gli restano quattro anni di sofferenze. Dalla sua stanza Andrea può accedere ad un coretto affacciato sulla cappella. Di là il suo sguardo si volge al tabernacolo, in lunghe ore di adorazione durante le quali egli svolge il suo apostolato personale: offrirsi

vittima in unione a Gesù crocifisso, per cooperare alla salvezza delle anime: «Io mi offro vittima per la Congregazione», scrive a don Barberis il 16 maggio 1893.

Alla mamma scrive: «Il Signore mi vuole prete e vittima, che di più bello? [...] Io sono contento di questa malattia, persuaso che soffrire e pregare è più utile per me e per la congregazione salesiana che lavorare [...]. Soffrire è un dono non un male. Alla luce della fede la sofferenza diventa preziosa, un tesoro di vita eterna. Io mi reputo un privilegiato di Dio. Non è meglio salire sul Calvario che sul Tabor? Se il Signore mi ha voluto infermo, perché desiderare la salute?». E ancora: «Io sono tranquillo, rassegnato nelle mani del Signore, e, direi anzi contento di questa malattia, persuaso che soffrire e pregare sia più utile per me e per la Congregazione, che non il lavorare [...]. L'unico male da temersi al mondo è il peccato, e l'unico bene, vero bene, è la grazia di Dio. Adunque non pensate a me e non affliggetevi per la mia malattia, pregate solo che il Signore mi dia forza di portare questa croce con gioia» (Barberis, 375-376).

Si è convinto che «la malattia accettata nella rassegnazione cristiana ha un valore immenso agli occhi di Dio – come scrive a un superiore –. Il letto diventa un altare, e il malato una vittima continuamente offerta al cielo [...]. Io chiedo a Dio lunghi anni di vita per soffrire ed espiare. Io sono contento e felice» (*Summarium*, 50).

7. Contemplazione e tensione salvifica

Relegato nella cameretta di Valsalice, Andrea è ormai convinto che quella vita gli era stata riservata dal Signore per il bene della missione salesiana. Si pone «pertanto efficacemente e con tutta l'energia del suo carattere, non indebolito dalle sofferenze fisiche, a santificarsi in questo stato» (Barberis, 354). Stabilisce un orario preciso, distribuendo il suo tempo in due serie di occupazioni: preghiera e lavoro.

Alla preghiera dedica ogni giorno tre lunghi momenti: il mattino dalle 5 alle 9, inclusa la celebrazione della messa; il pomeriggio dalle 12.30 alle 17; infine la sera dalle 20 fino alla mezzanotte, in adorazione davanti al Santissimo. I suoi confratelli ne sono impressionati, considerando le sue deboli forze.

Sono ore d'amore e di impegno apostolico quelle di don Beltrami: la sua preghiera si apre sul mondo, sulla Chiesa e sulla famiglia salesiana, percorrendo in spirito tutte le nazioni e le categorie di persone, ricordando tutti coloro che ha conosciuto. Egli scorre l'elenco generale della Società Salesiana e dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice e prega per ogni comunità, per ogni confratello e consorella singolarmente, per ogni giovane accolto nelle opere. In un sacchetto che tiene appeso al collo inserisce una carta geografica dei cinque continenti e una serie di preghiere da lui composte, alcune firmate col sangue:

«O Signore, accettami come vittima soprattutto per la mia cara madre, la Congregazione Salesiana; per il Rettor Maggiore, per il Capitolo Superiore, per gli Ispettori, per i Direttori e per ciascuno dei confratelli; per le suore di Maria Ausiliatrice; per i Cooperatori e per le Cooperatrici; per i giovani dei nostri collegi ed Oratorii festivi; per gli artigiani; per le ragazze educate dalle suore. Vittima per i Missionarii. Vittima speciale per la casa di Valsalice (*ivi*, 468).

Da buon salesiano, Andrea si impegna nel lavoro, dedicando due ore al mattino e due ore al pomeriggio allo studio e alla scrittura. Ciò che riesce a fare in quattro anni è incredibile. Scrive a don Bianchi nel dicembre 1895:

«Durante tutta la malattia non sono mai stato ozioso; ma ho sempre studiato e lavorato come non dovessi giammai morire, secondo il consiglio di S. Francesco di Sales e non perdendo un minuto di tempo [...]. Ho studiato tutta la teologia dogmatica e morale (Gury con i casi di coscienza, Gousset, Frassinetti), la storia ecclesiastica nel Rohrbacher ed in tutte le biografie di pontefici e di santi illustri che potei avere, la Sacra Scrittura passandola tre volte colle note del Martini, fermandomi soprattutto sui libri sapienziali e sulle epistole di S. Paolo, Ermeneutica, Diritto canonico. Inoltre lessi le opere ascetiche di S. Teresa, di S. Francesco di Sales, di S. Alfonso, del Faber (ASC, 323).

Scopre che almeno ad uno dei fini principali della Congregazione può utilmente dedicarsi: quello editoriale. «La parola mi viene facile ed elegante; alla Licenza ottenni nove decimi di componimento e dieci di verbale italiano. Sarei contento se potessi trafficare questo talento che Iddio mi ha dato, a sua gloria e onore». Don Rua lo incoraggia ed egli si impegna fecondamente: dal gennaio 1894 agli ultimi mesi di vita redige e pubblica di-

ciotto tra libri e opuscoli. È la passione pastorale a spingerlo in quest'azione apostolica. «Mi si scrivono le congratulazioni del libro [su S. Francesco d'Assisi] – confida a don Bianchi il 24 marzo 1896 – e poi dell'acquistata guarigione, supponendo che se scrivo sia guarito perfettamente [...]. Io rido di cuore e li lascio in buona fede, perché non ho mai desiderato di guarire [...]. Queste catene con cui Dio mi ha legato qui nella stanza, mi sono più care delle collane d'oro dei monarchi [...]. Nel febbraio scorso celebrai con tre giorni di festa il quinto anniversario della mia caduta [...] per lodare e ringraziare il Signore che si degnò associarmi ai patimenti del suo Divin Figlio» (ASC, A323).

Nel giugno 1897 scrive a don Rua: «Le mando un saluto riverente dalla mia cameretta. La mia salute è sempre uguale [...]. Io sono contento e felice e faccio sempre festa. Né morire, né guarire, ma vivere per soffrire: nei patimenti ho trovato la vera contentezza» (*Summarium*, 58).

In dicembre la sua salute precipita. Andrea affronta il calvario con una serenità senza pari. Don Barberis lo ricorda: «Così sofferente e tuttavia atteggiato a tanta serenità, che appariva nel complesso della persona [...], ma specialmente si manifestava dalle infuocate, sebben morenti parole, ognuna delle quali era un inno a Dio, uno slancio d'amore, un atto di umiltà, un sospiro di unione» (Barberis, 450-451).

8. Conclusione

Il mattino del 30 dicembre 1897, dopo una notte di violenta crisi cardiaca, Andrea rinnova l'offerta di sé. «Poi – scrive don Barberis – quale sposo che si vede arrivato al giorno delle nozze, fece la pulizia alla sua persona, si cambiò da sé la biancheria e non pensò più ad altro che a comparire avanti a Dio». Muore durante l'Eucaristia celebrata dal suo direttore. Aveva 27 anni (*ivi*, 452).

Tre mesi prima, il 30 settembre si era spenta nel Carmelo di Lisieux, all'età di 24 anni, suor Teresa di Gesù Bambino, contemplando il crocifisso e dicendo: «Oh... l'amo!... Dio mio... Vi amo!».

Quanti aspetti di singolare sintonia spirituale tra questi due giovani che hanno offerto la vita al Signore per la missione della Chiesa nella fedeltà alle rispettive vocazioni. Quanta semplicità

eroica nel loro cammino interiore, nella *piccola via* della loro effettiva consegna d'amore.

Quella via o – per usare le parole di don Bosco nella vita di Michele Magone – quel «*sentiero*» rapido e sicuro della vita donata con amore che continua a proporsi a noi salesiani e salesiane del terzo millennio, interpellati pressantemente da tanti interrogativi sulla nostra identità e sulle prospettive pastorali. Si impone come un invito al recupero della dimensione contemplativa delle origini confrontata con le sfide della post-modernità. Uno stimolo ad operare scelte radicali ispirate alla dinamica d'amore generoso che caratterizzava le prime generazioni salesiane, così salde nella vita interiore e così dedicate e creative nella prospettiva salvifica della missione salesiana.

Per una riflessione personale o condivisa

1. Andrea Beltrami adolescente si apre alla vita spirituale grazie alla qualità e allo stile educativo dell'ambiente salesiano. I giovani che si inseriscono oggi nella nostra opera che impressione ne ricavano? Quale clima educativo, quali stimoli formativi, quali presenze significative incontrano?

2. Il solido e costante accompagnamento spirituale del direttore e del maestro dei novizi permette ad Andrea di intraprendere un cammino fecondo di purificazione del cuore, di impegno virtuoso, di fervore nel proprio dovere, di unione con Dio, di servizio ai compagni e zelo apostolico nella sequela di Cristo e nell'imitazione di don Bosco. Come accompagniamo le persone che a noi si affidano, con quali strumenti le aiutiamo a verificare e a costruire?

3. La spiritualità salesiana dell'unione con Dio e dell'operosa offerta di sé nel servizio e nello zelo pastorale fiorisce in oblatività mistica al momento della malattia e dell'inazione forzata. Come ci prepariamo a valorizzare nell'amore la sofferenza, il declino psico-fisico e la morte?

Letture e fonti

La lettera di Barberis a Gusmano è contenuta in G. BARBERIS, *Lettere a don Paolo Albera e a don Calogero Gusmano durante la loro visita alle case d'America (1900-1903)*. Introduzione, testo critico e note a cura di Brenno Casali, Roma, LAS, 1998, 186. I testi relativi all'esperienza spirituale di don Beltrami sono tolti da: G. BARBERIS, *Memorie e cenni biografici per servire alla vita del sac. salesiano D. Andrea Beltrami morto in concetto di santità nel seminario delle Missioni estere in Valsalice il 30 dicembre 1897 esposte ai soci e agli ascritti della Pia Società Salesiana*, S. Benigno Canavese, Scuola Tipografica Salesiana, 1901; SACRA RITUUM CONGREGATIONE, *Beatificationis et canonizationis servi Dei Andreae Beltrami. Summarium defentioni additum*, Roma, Tip. Guerra e Belli, 1964 (= *Summarium*); e da lettere inedite conservate nell'Archivio Salesiano Centrale, A323 (ACS). Le parole di santa Teresa di Gesù Bambino sono tratte da TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Gli scritti*. Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, ⁵1995, 277. Il termine «sentiero», per indicare il cammino spirituale è usato da don Bosco nel *Cenno biografico sul giovanetto Magone Michele allievo dell'Oratorio di S. Francesco di Sales*, Torino, Tip. G.B. Paravia, 1861, 46-47.

«L'amore è tutto»

La scienza dell'amore
in Teresa di Lisieux

OCTAVIO BALDERAS



L'esperienza spirituale di santa Teresa di Lisieux può essere compresa soltanto a partire dalla centralità attribuita all'amore evangelico, da due punti di vista: quello della sua conquista o del suo apprendistato e quello della sua realizzazione. La prima prospettiva è stata affrontata in un contributo precedente, intitolato *L'ascesi della "piccola via" di Teresa del Bambino Gesù* (QSS n. 3). Ora ci proponiamo di presentare la prospettiva del vissuto d'amore evangelico maturato nella vicenda spirituale della santa carmelitana.

1. L'amore come vocazione personale

La scienza dell'amore raggiunta da Teresa non si può comprendere senza l'esperienza attraverso la quale, a suo dire, incontrò la propria vocazione. Essa dà significato a tutto il processo della sua crescita spirituale, specialmente agli aspetti di lotta e di mortificazione e ci permette di meglio comprendere il suo vissuto spirituale.

Durante l'orazione, i miei desideri mi facevano soffrire un vero martirio: aprii le epistole di san Paolo per cercare una risposta. I capitoli XII e XIII della prima lettera ai Corinzi mi caddero sotto gli occhi. Lessi, nel primo, che tutti non possono essere apostoli, profeti, dottori, ecc.; che la Chiesa è composta di diverse membra, e che l'occhio non potrebbe essere al tempo stesso anche la mano. La risposta era chiara, ma non colmava il mio desiderio, non mi dava la pace [...]. Senza scoraggiarmi continuai la lettura, e trovai sollievo in questa frase: «Cercate con ardore *i doni più perfetti*, ma vi mostrerò una via ancor più perfetta». E l'Apostolo spiega come i doni più perfetti sono nulla senza l'Amore. La Carità è la via per eccellenza che conduce sicuramente a Dio.

Finalmente avevo trovato il riposo [...]. La Carità mi diede la chiave della mia *vocazione* [...]. Capii che solo l'amore faceva agire le membra della Chiesa [...]. Capii che l'amore racchiudeva tutte le Vocazioni, che l'Amore era tutto, che abbracciava tutti i tempi e tutti i luoghi!... Insomma che è Eterno!...

Allora, nell'eccesso della mia gioia delirante ho esclamato: O Gesù mio Amore... la mia vocazione l'ho trovata finalmente! La mia vocazione è l'amore...

[...] Perché parlare di gioia delirante? No, questa espressione non è giusta. Si tratta piuttosto della pace calma e serena del navigatore che intravede il faro che deve condurlo al porto. O Faro luminoso dell'amore, so come arrivare fino a te, ho scoperto il segreto per impadronirmi della tua fiamma! (Ms B 253 – 255).

Quest'esperienza spiega e dà senso a tutto il suo cammino spirituale, vasto e difficile, ma pieno di creatività e di dinamismi. È un modo di percepire la vita in cui l'amore è visto come la cosa più importante, o meglio, l'unica cosa importante. «È l'amore solo che mi attira» (Ms A 235); «Soltanto la carità può dilatare il mio cuore» (Ms C 296); «La scienza dell'Amore, oh sì! Questa parola risuonò dolcemente all'orecchio della mia anima. Io desidero solo quella scienza: per essa, avendo dato tutte le mie ricchezze, mi sembra come la sposa dei sacri cantici, di non aver dato nulla. Capisco così bene che non c'è che l'amore che possa renderci graditi al Buon Dio, che questo amore è l'unico bene che bramo» (Ms A 241).

Ora consideriamo altri aspetti di quest'esperienza, che potremo chiamare "mistici", e che si riferiscono soprattutto al modo di vedere, di valorizzare e di vivere il vangelo nella propria vita.

L'intensa esperienza narrata da Teresa, che le permise di scoprire la sua «vocazione all'amore», non è evento casuale o magico, ma risultato di un processo personale e di una cosciente ricerca

della propria ragione d'essere nel mondo. Fu una ricerca densa, difficile e per certi aspetti drammatica.

Il punto d'arrivo è la scoperta di essere stata collocata in questo mondo per amare. Una presa di coscienza che modificò sostanzialmente la comprensione "esistenziale" dell'amore stesso. Il primato dell'amore nella vita cristiana, presentato nei capitoli 12 e 13 della prima lettera ai Corinzi, è un fatto noto, teoricamente accettato da ogni cristiano praticante, ma la sua comprensione come vocazione personale di cui è necessario assumere tutte le conseguenze, non è cosa frequente.

Dalla comprensione "esistenziale" dell'amore evangelico deriva per Teresa l'urgenza di tradurlo in vissuto: se non lo vive, nulla più ha senso e valore. Viverlo, cioè realizzarlo, esprimerlo in opere concrete. Questo fa sì che Teresa cerchi continuamente occasioni e modi di vivere il precetto evangelico dell'amore nel suo quotidiano.

2. La carità evangelica espressa in opere amabili e gratuite

La santa di Lisieux ci insegna che l'amore si comprende realmente soltanto quando lo si manifesta nelle opere. È abilissima nel guardare alla carità teologale in tutta la sua profondità nel momento stesso in cui si mostra capace di concretizzare tale carità in modo pratico nelle circostanze della sua vita ordinaria: «Sì, lo sento, quando sono caritatevole, è Gesù solo che agisce in me, più sono unita a Lui, e più amo le sorelle» (Ms C 290). È questo appunto ciò che ella riconosce come carità teologale. Questa percezione non è improvvisa, è una grazia che suppone un lavoro ascetico sulla natura (cf. *La semplicità dell'amore e le sue grandi esigenze*, in QSS n. 3).

Questa sintesi tra la sublimità della carità teologale e la concretezza della sua manifestazione si deve al fatto che Teresa considera essenziale la manifestazione dell'amore evangelico in opere concrete. «Non basta amare – scrive –, bisogna dimostrarlo» (Ms C 296), anche quando ci si trova in una profonda oscurità di fede, perché sono proprio le opere a rendere possibile la stessa fede: «Lui [Gesù] sa che, pur non avendo il godimento della Fede, mi sforzo almeno di compierne le opere» (Ms C 279). Nelle opere della carità si concretizza ciò in cui crede, cioè la sua fede. Certo,

le opere di carità debbono possedere determinate caratteristiche per essere realizzazioni del precetto d'amore evangelico:

Quest'anno, cara Madre, il Signore mi ha concesso la grazia di capire che cosa è la carità; prima lo capivo, è vero, ma in un modo imperfetto, non avevo approfondito queste parole di Gesù: «Il secondo comandamento è *simile* al primo: amerai il prossimo tuo come te stesso» (Mt 22,39). Mi impegnavo soprattutto ad amare Dio, e proprio amando ho capito che l'amore deve tradursi non soltanto in parole, perché: «Non coloro che dicono: Signore, Signore! entreranno nel regno dei Celi, bensì coloro che fanno la volontà di Dio» [...]. Ma, nell'ultima Cena [...] questo dolce Salvatore vuole donare loro un comandamento nuovo. Dice loro con affetto inesprimibile: Vi do un comandamento nuovo, di amarvi gli uni gli altri; come io vi ho amati, così amatevi anche voi gli uni gli altri. In che modo Gesù ha amato i suoi discepoli e perché li ha amati? Ah, non erano le loro qualità naturali che potevano attirarlo; c'era tra loro e Lui una distanza infinita! Egli era la scienza, la Sapienza Eterna, loro erano poveri pescatori ignoranti e pieni di pensieri terreni. Tuttavia Gesù li chiama suoi amici, suoi fratelli, vuole vederli regnare con Lui nel regno del Padre suo e, per aprire loro questo regno, vuole morire su una croce perché ha detto: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici». Madre amata, meditando queste parole di Gesù, ho capito quanto era imperfetto il mio amore per le sorelle: mi sono resa conto che non le amavo come le ama il Buon Dio. Ah, ora capisco che la carità perfetta consiste nel sopportare i difetti altrui, non stupirsi assolutamente delle loro debolezze, edificarsi dei minimi atti di virtù che si vedono praticare; ma soprattutto ho capito che la carità non deve affatto restare chiusa in fondo al cuore: «Nessuno, ha detto Gesù, accende una fiaccola per metterla sotto il moggio, ma la mette sul candeliere, affinché illumini *tutti* quelli che sono nella casa». Mi sembra che questa fiaccola rappresenti la carità che deve illuminare, rallegrare non solo coloro che mi sono più cari, ma *tutti* coloro che sono nella casa, nessuno eccettuato (Ms C 288-289).

Il testo citato rivela come la santa abbia compreso la carità progressivamente e come la sua comprensione sia scaturita dal fatto di averla praticata con impegno. Gli elementi centrali di questa comprensione sono fondamentalmente due. In primo luogo l'amore verso il prossimo è un comandamento simile e inseparabile dall'amor di Dio e deve esprimersi con le caratteristiche specifiche dell'amore di Gesù verso i discepoli, cioè con motivazioni (un *perché*) ed espressioni (un *come*) precise. La ragione dell'amore di Gesù verso i discepoli non è né l'eguaglianza, poiché tra di

loro c'era un distanza infinita, né tanto meno le qualità personali. Quantunque Teresa non dica esplicitamente qual sia il motivo dell'amore di Gesù verso i discepoli, implicitamente mostra che esso scaturisce dalla decisione libera e gratuita di amarli fino al punto di chiamarli amici e dare la vita per loro. La seconda caratteristica dell'amore evangelico messa in luce dalla santa è l'universalità.

Sono elementi noti a tutti i credenti. Ma l'aspetto tipico di Teresa è la sua comprensione esistenziale, cioè una comprensione che implica necessariamente la pratica. Potremmo dire che la differenza tra la comprensione teorica e quella esistenziale o vissuta, è simile al godimento estetico di una sonata per pianoforte: tutti sentono che è musica per pianoforte e la possono anche gustare, ma l'esperienza del concerto non è la stessa per chi ascolta soltanto e per chi è anche in grado di interpretare la musica sullo strumento. L'artista comprende e vive il concerto che sta eseguendo non solo nella bellezza della composizione, ma anche attraverso il coinvolgimento interiore dell'esecutore.

La santa carmelitana non si è accontentata di una comprensione concettuale della carità evangelica, ma si è impegnata nella sua comprensione vissuta, operativa. Ci pare che a questo livello vadano collocate le sue espressioni: «Quest'anno il Signore mi ha concesso la grazia di comprendere che cos'è la carità», dal momento che tale comprensione si riferisce direttamente alla realizzazione nei confronti delle consorelle della comunità: «Ho capito quanto era imperfetto il mio amore per le sorelle: mi sono resa conto che non le amavo come le ama il Buon Dio». Senza questa sua grande attenzione al vissuto dell'amore evangelico in comunità, non si capirebbe il grado di comprensione della carità a cui perviene Teresa nella maturità della propria vita spirituale, come l'artista che giunge a penetrare in profondità uno spartito musicale dopo averlo a lungo eseguito.

3. L'amore come gratuità

Teresa comprende che la motivazione ultima dell'amore di Gesù consiste nella sua gratuita decisione, ma prima di giungere a questa piena comprensione, già si sforza di amare le sorelle unicamente in forma gratuita, come appare dal comportamento tenuto nei confronti di una consorella che aveva la qualità di spiacerle

in tutto, o dal servizio prestato all'anziana e scontrosa suor San Pietro (cf. QSS n. 3).

Molte delle azioni e dei metodi da lei messi in atto per conquistare la scienza dell'amore potrebbero essere fraintesi se si ignora che la gratuità è la sua motivazione fondamentale. Amare gratuitamente non è cosa facile, richiede sapienza, come appare da questo testo dell'autobiografia:

Ho notato (ed è perfettamente normale) che le consorelle più sante sono le più amate, ricerchiamo la loro conversazione, facciamo loro piaceri non richiesti; insomma, queste anime capaci di sopportare mancanze di riguardo e di delicatezza, si vedono circondate dall'affetto di tutte [...]. Invece le anime imperfette non sono cercate affatto; senza dubbio nei loro riguardi ci si limita alla cortesia religiosa, ma forse per il timore di dir loro parole poco gentili, evitiamo la loro compagnia. Dicendo le anime imperfette, non voglio parlare soltanto delle imperfezioni spirituali, perché le più sante saranno perfette solo in Cielo; voglio alludere alla mancanza di giudizio o di educazione, alla insofferenza che hanno certi caratteri, tutte cose che non rendono la vita troppo piacevole. So bene che queste infermità morali sono croniche, non c'è speranza di guarigione [...]. Ecco la conclusione che ne traggio: devo ricercare in ricreazione, in "licenza", la compagnia delle consorelle che mi sono meno gradevoli, fare presso queste anime ferite, l'ufficio del Buon Samaritano. Una parola, un sorriso amabile, bastano spesso perché un'anima triste si espanda. Ma assolutamente non per raggiungere questo scopo voglio praticare la carità, tanto più che ben presto mi scoraggerei: una parola che potessi aver detta con la migliore intenzione, verrebbe forse interpretata tutta di traverso. Così per non perdere tempo, voglio essere amabile con tutte (e in modo particolare con le sorelle meno amabili) per rallegrare Gesù e rispondere al consiglio che egli dà nel Vangelo su per giù in questi termini: «Quando fate un festino, non invitate soltanto i vostri parenti ed amici, per timore che essi vi invitino a loro volta, e così abbiate ricevuto la vostra ricompensa; ma invitate i poveri, gli zoppi, i paralitici, e sarete felici che essi non possono ricambiarvi, perché il Padre vostro che vede nel segreto ve ne compenserà». Quale festa potrebbe offrire una carmelitana alle sue sorelle se non un'agape spirituale composta di carità amabile e gioiosa? Per me non ne conosco altra (Ms C, 323-324).

Il testo offre parecchi spunti che manifestano il grado di maturazione della carità raggiunto da Teresa. In primo luogo ella dimostra conoscenza realistica della natura umana, che le permette di accettare il fatto che le persone dal carattere difficile siano incapaci

di modificare il loro comportamento. Non si tratta di una visione pessimistica, perché ella stessa constata su di sé che il cambiamento è possibile e vede che nella sua comunità esistono consorelle sane. D'altra parte, nel suo servizio di direzione spirituale verso le novizie, si è proposta appunto l'obiettivo di aiutarle a convertirsi sempre meglio al Vangelo e a crescere. Ma si rende anche conto che certi comportamenti problematici o «malattie morali», come usa dire, si manifestano in alcune persone in forma cronica. È un dato oggi confermato dalla psichiatria e dalla psicologia clinica, soprattutto dalla psicopatologia, ma già evidenziato nell'Antico Testamento, particolarmente dal libro dei Proverbi, che dice degli «stolti»: sono persone povere di giudizio o di discrezione, prive di educazione, intolleranti e suscettibili, insomma, persone difficili, ottuse e fragili.

Consapevole che nell'umanità e anche nella sua comunità esistono tali persone, Teresa *decide* di cercare la loro compagnia e di comportarsi nei loro confronti come il buon samaritano, cioè *decide* di curare con compassione e misericordia le «ferite morali» di queste sorelle. È una decisione impregnata di gratuità, nella quale si manifesta tanto il suo realismo quanto la sua libertà interiore, ovvero la capacità di decidere dal di dentro di sé, anche quando le circostanze sono avverse.

Il realismo di Teresa di Lisieux si può constatare nel fatto che ha coscienza della sua capacità di rallegrare le persone tristi e difficili, ma che questa capacità è limitata. Infatti le può capitare anche il contrario: il suo gesto può essere frainteso provocando effetti indesiderati. A partire da questo realismo non fonda la decisione di essere amorevole sugli effetti positivi che un tale amore potrebbe suscitare. Decide di esserlo perché sa che questo ha valore in sé. In tale prospettiva, *per non perder tempo*, vuole essere amorevole con tutte, privilegiando le meno amabili, con l'unico scopo di «rallegrare Gesù» o, se si vuole, con l'obiettivo di vivere l'amore evangelico in ciò che gli è proprio, cioè perché così si è deciso, anche incorrisposta o trattata villanamente. È convinta che se l'amore non ha queste caratteristiche si riduce ad una perdita di tempo.

Questa è una delle strade preferite da Teresa per attuare il principio evangelico che dice: «Quando fai un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i vicini ricchi [...]; ma quando fai un convito, chiama poveri,

storpi, zoppi, ciechi; e sarai beato, perché non hanno modo di contraccambiare» (Lc 14,12-14). Dimostrarsi amabile con coloro che sono amabili è qualcosa che tutti possono fare, mentre esserlo solamente per decisione è un atteggiamento evangelico che possono vivere soltanto coloro che hanno «compreso» la carità nella sua dimensione esistenziale.

La nostra santa considera la carità amabile e gioiosa come il banchetto evangelico dal quale nessuno deve essere escluso, e cita esplicitamente il brano evangelico di Luca (cf Ms C 324).

Vediamo come si preoccupa di tradurre nella sua vita quotidiana le esigenze dell'amore evangelico, specialmente la gratitudine. Scrive, ad esempio, in riferimento ad altro brano evangelico:

Dice in San Matteo: «Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico. Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori». Certo, al Carmelo non si incontrano nemici, ma in fondo ci sono delle simpatie, ci si sente attirati verso una sorella, mentre un'altra ti spingerebbe a fare un lungo giro per evitare di incontrarla; così, senza nemmeno saperlo, diventa un soggetto di persecuzione. Ebbene, Gesù mi dice che questa sorella bisogna amarla, che bisogna pregare per lei, anche quando il suo comportamento mi portasse a credere che non mi vuol bene: «Se amate quelli che vi amano, che merito ne avrete? Anche i peccatori fanno lo stesso» (Ms C 295).

Evidentemente Teresa di Lisieux è convinta che nessun tratto del Vangelo sia alieno dalla propria vita. Come è capace di applicare quanto si riferisce all'amore verso i nemici e i persecutori alle situazioni ordinarie del Carmelo, così sa fare in riferimento ad altri versetti del Vangelo come, per esempio, dare tutto a chi chiede e non reclamare contro colui che si prende ciò che è tuo (cf Ms C 296-298).

4. La sapienza e la dinamicità dell'amore

Tuttavia la carità amorevole verso le sorelle più difficili della comunità non è praticata da Teresa in modo cieco, senza una sapiente valutazione delle diverse situazioni. Due passi dell'autobiografia risultano illuminanti per mettere in risalto la sua capacità di discernimento.

Madre cara, l'ho già detto, il mio mezzo supremo per non essere vinta nei combattimenti è la diserzione, lo usavo già, questo mezzo, durante il noviziato, mi è sempre riuscito perfettamente. Voglio citare, Madre, un esempio che credo la farà sorridere. Durante una delle sue bronchiti, venni un mattino piano piano a riportarle le chiavi della grata della Comunione, perché ero sacrestana; in fondo, non ero affatto contrariata per quell'occasione di vederla, ne ero anzi molto contenta, ma mi guardai bene dal farlo conoscere. Una consorella, animata da santo zelo e che in realtà mi amava molto, vedendomi entrare da lei, Madre mia, credette che l'avrei svegliata, e volle prendermi le chiavi, ma io ero troppo smaliziata per dargliele e cedere i miei diritti. Le dissi con la maggior cortesia possibile che anch'io desideravo non svegliarla, che stava a me restituire le chiavi. Capisco ora che sarebbe stato ben più perfetto cedere a quella consorella, giovane, è vero, ma sempre più anziana di me. Non lo capivo allora, perciò, volendo assolutamente entrare dietro a quella, nonostante che ella mi spingesse la porta per impedirmi di passare, ben presto il guaio che temevamo accadde: il rumore che facevamo le fece aprire gli occhi. Allora, Madre mia, tutto ricadde su me, la povera consorella alla quale avevo resistito si mise a tirar fuori tutto un discorso il cui fondo era questo: È suor Teresa di Gesù Bambino che ha fatto rumore... mio Dio, come è sgradevole, ecc. Io che sentivo tutto il contrario, avevo una gran voglia di difendermi; fortunatamente mi venne un'idea luminosa: mi dissi che certamente, se avessi cominciato a giustificarmi, non avrei potuto mantenere la pace dell'anima, sentivo altresì che non avevo abbastanza virtù per lasciarmi accusare senza dir nulla, perciò l'ultima tavola di salvezza era la fuga. Pensare e fare fu tutt'uno, partii senza tamburo né tromba, mentre la consorella continuava il suo discorso che somigliava alle imprecazioni di Camilla contro Roma. Il cuore mi batteva tanto forte che mi fu impossibile andar lontano, e mi sedetti sulle scale per godere in pace il frutto della mia vittoria. Non era un atto di grande valore, è vero, ma credo tuttavia sia meglio non esporsi alla battaglia quando la sconfitta è sicura (Ms C 293).

Fu una situazione realmente difficile, ma proprio questa difficoltà offrì l'occasione di manifestare la sua sapienza, espressa nell'ultima frase del testo citato: «ma credo sia meglio non esporsi alla battaglia quando la sconfitta è sicura». Qui vediamo come Teresa fosse sufficientemente allenata a distinguere le situazioni, e non si esponesse inutilmente.

Il secondo testo riguarda il ministero di orientamento spirituale nei confronti delle novizie. Qui emerge la sua capacità di comprensione delle somiglianze e delle diversità delle persone e, di conseguenza, la differenza di comportamento adottato:

Istruendo le altre, ho imparato molto anch'io. Ho visto come prima cosa, che tutte le anime hanno più o meno gli stessi combattimenti, ma che, d'altra parte, sono tanto differenti una dall'altra. Si capisce quello che dice il Padre Pichon: «Ci sono molto più differenze tra le anime che tra i volti». Perciò è impossibile agire con tutte allo stesso modo. Con certe anime sento che mi debbo fare piccola, non temere di umiliarmi confessando i miei conflitti, i miei difetti; vedendo che ho le stesse debolezze che hanno loro, le mie sorelline mi rivelano a loro volta le mancanze che rimproverano a loro stesse, e si sentono confortate dal fatto che io le conosca per esperienza. Con altre, ho visto che, per far loro del bene, occorre molta fermezza, e non tornar mai su ciò che è stato detto. Abbassarsi in questi casi non sarebbe umiltà, bensì debolezza. Il Signore mi ha fatto la grazia di non farmi temere la guerra, debbo fare il mio dovere a qualunque costo. Più di una volta mi hanno detto: «Se lei vuole ottenere qualcosa da me, bisogna che mi prenda con dolcezza, per forza non otterrà nulla». Io so che nessuno è buon giudice della propria causa, e che un bimbo, al quale il medico faccia subire un'operazione dolorosa, grida a squarciagola e dice che il rimedio è peggiore del male; eppure, quando si trova guarito, qualche giorno dopo, è tutto felice di poter giocare e correre. Lo stesso accade alle anime, ben presto riconoscono che un po' d'amaro è preferibile allo zucchero, e non temono di confessarlo.

Qualche volta non posso fare a meno di sorridere intimamente vedendo quale cambiamento abbia luogo dall'oggi al domani, è fiabesco. Mi dicono: «Ha avuto ragione ieri di essere severa; da principio mi ero rivolta, ma poi mi sono ricordata di tutto, e ho visto che lei era molto giusta. Ascolti: quando ieri sono andata via, pensavo: "È finita, vado a trovare Nostra Madre, e le dico che non tratterò più con suor Teresa". Ma ho sentito che era il diavolo a ispirarmi così, e poi mi è parso che lei stesse pregando per me; allora sono rimasta buona buona e la luce ha cominciato a splendere, ma ora bisogna che lei mi illumini del tutto, e per questo eccomi qua». La conversazione s'ingrana subito; io sono arcifelice di poter seguire la china del cuore, facendo a meno di servire pietanze amare. Sì, ma... mi accorgo ben presto che non si può correr troppo, una parola potrebbe distruggere il bel edificio costruito tra le lacrime. Se ho la disavventura di pronunciare qualche sillaba che sembri attenuare ciò che ho detto il giorno avanti, vedo la sorellina che si dà da fare per riattaccarsi ai rami... allora faccio, nell'intimo, una preghiera, e la verità trionfa sempre (Ms C 314-315)

Il tratto amorevole che Teresa offre gratuitamente alla sorelle della comunità, particolarmente alle più difficili, non è un comportamento ingenuo, ma intelligentemente flessibile. Possiamo

dire che la sua esperienza della carità mostra come l'amore sia prevalentemente un modo saggio di guardare alla vita, specialmente quando si richiede discernimento e percezione dei limiti della natura umana. Ma si può anche osservare che tale sapienza permette alla persona di scoprire cose nuove e così diventare ogni volta più saggia, in una sorta di circolo virtuoso o di crescita dinamica.

Per evidenziare questa dinamicità e sapienza dell'amore suggerisco altri due testi autobiografici in cui emergono fatti simili a quelli sopra narrati, ma molto diversi nella risposta personale. Si tratta concretamente di due situazioni nelle quali ella fu male interpretata. La prima si colloca agli inizi della sua vita nel Carmelo; la seconda in una fase di maggior maturità.

Ecco la mia prima vittoria, non è grande, ma mi è costata molto. Un vasetto posto dietro la finestra venne trovato rotto; la nostra Maestra, credendo che fossi stata io a mancare di attenzione, me lo mostrò dicendomi di stare più attenta un'altra volta. Senza dire nulla baciai per terra, poi promisi di essere più ordinata in avvenire. A causa della mia poca virtù queste piccole pratiche mi costavano molto e avevo bisogno di pensare che nel giudizio universale tutto sarebbe stato rivelato (Ms A 210).

In questa circostanza, indubbiamente, l'atteggiamento di Teresa è virtuoso; se fa un atto di vera umiltà, continua tuttavia a mantenere la propria dipendenza dall'opinione che altri hanno di lei, al punto di rasserenarsi al solo pensiero che un giorno la sua immagine verrà riabilitata, non importa se questo avverrà soltanto nel giudizio finale. Alcuni anni dopo avviene una situazione simile, ma Teresa, più matura, reagisce in modo sostanzialmente diverso:

Fu durante una ricreazione, la portinaia suonò due colpi, bisognava aprire la porta grande degli operai per fare entrare degli alberi destinati al presepio. La ricreazione non era gaia perché lei non c'era madre cara, perciò io pensavo che se m'avessero mandato a servire da 'terza' (la religiosa che accompagnava la suora portinaia quando degli operai erano introdotti all'interno della clausura), sarei stata ben contenta; la madre sottopriora mi disse proprio di andare io, oppure la consorella che si trovava accanto a me. Io cominciai a togliermi subito il grembiule, abbastanza lentamente affinché la mia compagna si liberasse dal suo prima di me, perché pensavo di farle piacere lasciandole la possibilità di essere "terza". La suora che so-

stituiva la portinaia ci guardava ridendo, e quando vide che mi ero alzata ultima, mi disse: «Avevo ben pensato che non sarebbe stata lei a guadagnare una perla per la sua corona, andava troppo piano...».

Certamente tutta la comunità credette che avessi agito per natura, e non saprei dire quanto bene all'anima mi abbia fatto una cosa così piccola, rendendomi indulgente per le debolezze delle altre. Ciò mi impedisce anche di provare un senso di vanità quando sono giudicata favorevolmente, perché mi dico questo: poiché prendono per imperfezione i miei piccoli atti di virtù, potranno altrettanto bene ingannarsi prendendo per virtù ciò che è soltanto imperfezione. Allora dico con San Paolo: «Mi metto ben poco in angustie per il giudizio di qualsiasi tribunale umano. Non mi giudico io stessa, colui che mi giudica è il Signore». Così per rendere favorevole quel giudizio, o piuttosto per non essere giudicata affatto, voglio aver sempre pensieri caritatevoli, perché Gesù ha detto: «Non giudicate, non sarete giudicati» (Ms C 291).

In quest'occasione Teresa non si preoccupa affatto di riscattare la propria immagine di fronte alla comunità, ma di imparare a crescere nell'amore. Così, a partire dall'evento specifico, diventa più indulgente e comprensiva, mentre si libera dalla vanità. Contemporaneamente vince il bisogno di giudicare le intenzioni altrui per acquisire una visione e una valutazione dei giudizi umani più realistica e saggia. Anche se nessuna delle consorelle se ne accorge, avviene in lei una crescita sostanziale di carità. Nel primo caso ha fatto un atto virtuoso umiliandosi e chiedendo perdono, ma non ha modificato la propria mentalità. Nel secondo ne è uscita trasformata.

Questa seconda esperienza ci mostra che la trasformazione della santa avviene grazie alle disposizioni umane e spirituali acquisite fino a quel momento. Infatti la situazione è preceduta da un atto di carità molto sottile che denuncia il suo chiaro proposito di amare anche nelle situazioni più insignificanti: nessuno notò che stava cedendo la parte migliore ad un'altra sorella sacrificando se stessa. Sono percezioni molto delicate e decisioni prese in qualche frazione di secondo.

Potremmo dire che nella prima situazione la giovane Teresa fa atti di virtù ma è ancora vulnerabile quando si attacca alla sua immagine. Nella seconda appare più interessata ad amare ed imparare. Nel primo caso si percepisce che la sua immagine "ferita" chiede di essere "riparata": si prenderà atto che è stata giudicata e trattata ingiustamente. Nel secondo si dimostra capace di os-

servare il funzionamento dei giudizi umani e decide di attribuire loro l'importanza che veramente meritano.

Teresa ci insegna che quando una persona ha imparato la scienza dell'amore reagisce in modo diverso quando è vittima dei limiti altrui. In situazioni nelle quali molti di noi si sentirebbero distrutti e offesi per essere stati male interpretati, ella afferma: «Non saprei dire quanto bene all'anima mi abbia fatto una cosa così piccola». Avviene in lei una crescita sostanziale nell'umiltà, nella carità, nella sapienza e anche nella comprensione della parola di Dio, poiché raggiunge una nuova penetrazione del precetto evangelico: «Non giudicate e non sarete giudicati».

Così la santa si dispone ad affrontare le sfide della vita, comprese le possibili umiliazioni, raggiungendo nuovi gradi di umiltà, intesa come libertà interiore di fronte ai giudizi altrui. Nello stesso tempo diventa più saggia nella comprensione dei limiti della natura umana e del modo con cui questi influiscono sulle relazioni interpersonali, rendendosi sempre più capace di comprensione e di misericordia verso le miserie della sue consorelle.

Il caso di Teresa mostra come, in genere, la crescita qualitativa e dinamica dei santi è invisibile agli occhi del prossimo. Infatti, che cosa appare all'esterno quando la consorella le dice: «Avevo ben pensato che non sarebbe stata lei a guadagnare una perla per la sua corona, andava troppo piano»? Soltanto l'atteggiamento silenzioso di Teresa che certamente viene capito dalla comunità come accettazione del giudizio appena formulato. Nessuno si rende conto di quanto sta avvenendo in lei. Di solito, la vita dei mistici è la più dinamica e allo stesso tempo la meno "appariscente". Il dinamismo interessa ciò che è fondamentale sia nella crescita della capacità d'amore che nella realizzazione dell'amore stesso.

Quando Teresa di Lisieux perviene alla scienza dell'amore, non ha più nulla che la possa trattenere nella maturazione dell'amore stesso perché, anche ciò che ordinariamente è sentito da tutti come un ostacolo all'amore (come le critiche ingiuste), in lei si trasforma in nuova opportunità per amare ed esplorare dimensioni inedite dell'amore.

5. La trasparenza dell'amore

Dunque, la scienza dell'amore non si deve solo all'acquisto di nuovi concetti e di nuovi comportamenti o abilità, ma include necessariamente una diversa mentalità e nuovi modi di vedere. Teresa è cosciente che in lei si è verificata un'evoluzione di mentalità:

All'inizio della mia vita spirituale, tra i 13 e 14 anni, mi chiedevo in che cosa più avanti avrei dovuto far progressi, perché credevo che mi fosse impossibile capire meglio la perfezione; ho riconosciuto ben presto che più si va avanti in questo cammino, più ci si crede lontani dalla meta, perciò ora mi rassegno a vedermi sempre imperfetta e trovo in ciò la mia gioia (Ms A 209).

Da adolescente pensa di capire a fondo la "perfezione" e, forse, suppone di averla raggiunta. Il tempo le fa comprendere che la perfezione evangelica è molto più alta di quanto credeva. Alla luce dei testi citati possiamo dedurre, almeno in parte, quanto Teresa giunge a capire col tempo. Comprende che per amare evangelicamente è necessario trasformare ciò che si ha di più personale, i propri impulsi, le credenze, le abitudini, poiché è proprio questo ad impedirci di amare in modo amorevole, universale e gratuito. Un aspetto dell'amore che non poteva comprendere all'età di 13 e 14 anni.

Quando la nostra santa racconta il viaggio a Roma ci mostra come la sua mentalità fosse molto diversa in quel momento: «Non conoscendo il male, temevo di scoprirlo, non avendo ancora sperimentato che tutto è puro per i puri e che l'animo semplice e retto non vede il male in niente, poiché in effetti il male esiste solo nei cuori impuri e non negli oggetti insensibili» (Ms A 158). Il cammino verso la scienza dell'amore le permette di intuire, seguendo le indicazioni di san Paolo (Tt 1,15 e Rm 14,14) che la realtà è spesso una proiezione della mentalità delle persone.

Per capire questo tratto della sensibilità spirituale di Teresa mi pare utile un breve *excursus* sulla beatitudine dei puri di cuore. Gli specialisti in Sacra Scrittura, tra i quali Jacques Dupont e Juan José Bartolomé, ci dicono che questa beatitudine va compresa alla luce dei salmi 15 e 24. I puri di cuore sono coloro che abitano nella casa del Signore, sul suo monte santo: «Chi salirà il monte del Signore, chi starà nel suo luogo santo?» (Sal 24,3); «Signore,

chi abiterà nella tua tenda? Chi dimorerà sul tuo monte santo?» (Sal 15,1). La risposta a tali domande interessa il rispetto e l'onestà verso il prossimo, in quanto espressione di giustizia biblica: «Chi ha mani innocenti e cuore puro, chi non pronunzia menzogna, chi non giura a danno del suo prossimo» (Sal 24, 4); «Colui che cammina senza colpa, agisce con giustizia e parla lealmente; chi non dice calunnia con la sua lingua, non fa danno al suo prossimo e non lancia insulto al suo vicino; ai suoi occhi è spregevole il malvagio, ma onora chi teme il Signore; anche se giura a suo danno, non cambia; se presta denaro non fa usura, e non accetta doni contro l'innocente» (Sal 15,2-5; un testo parallelo in Is 33,14b-16). Chi agisce in questo modo con il prossimo cerca il "volto" di Dio: «Ecco la generazione che cerca il tuo volto, o Dio di Giacobbe» (Sal 24, 6). I puri di cuore sono coloro che possono vedere Dio ed il prossimo in se stessi, senza distorsioni, né atteggiamenti possessivi o egocentrici: «Beati i puri di cuore perché vedranno Dio» (Mt 5,8).

Chi è limpido di cuore rivela una particolare capacità di trattare col prossimo, mettendosi nella prospettiva del prossimo stesso, non nell'angolatura delle proprie necessità e interessi. L'esperienza di Teresa mostra che queste necessità o interessi fanno riferimento soprattutto a situazioni che toccano i sentimenti di autostima, di autodifesa e di relazione con gli altri. Concretamente la santa carmelitana ha compreso la purezza a partire dall'esercizio della carità, soprattutto quando tale esercizio colloca il prossimo al di sopra delle proprie necessità. Per esempio, nel caso della consorella che le risulta totalmente antipatica e di quella di carattere difficile prende la decisione di amare in modo amorevole, senza permettere che i sentimenti di antipatia blocchino la percezione di esse come destinatarie del suo amore.

In altre parole, Teresa ci insegna che la purezza di cuore si dà quando la persona decide di vedere e trattare il prossimo in quanto persona umana, amata da Dio, anche in circostanze in cui gli stati d'animo e gli interessi personali ci orientino a trattare le persone in modo contrario alla loro condizione umana e alla loro dignità di figli di Dio. Questo postula necessariamente la capacità di padroneggiare i propri stati d'animo, le proprie necessità e gli interessi personali.

Questa è una delle sfide più cruciali per l'acquisto della scienza dell'amore anche a livello mentale e concettuale. A livello men-

tale si deve superare l'opinione che trattare amabilmente una persona che ci è antipatica comporti un atteggiamento ipocrita. Tale opinione parte dal presupposto che il proprio vissuto interiore e soggettivo sia la regola per misurare il mondo esterno e soprattutto il prossimo: un atteggiamento narcisista. La purezza di cuore suppone un'altra prospettiva, che può essere espressa così: quando decido di amare lo faccio perché penso che l'amore sia il massimo valore, pertanto, quando l'attuazione dell'amore urta contro i miei stati d'animo e i miei bisogni di autodifesa e autoaffermazione (che pure sono dei valori), preferisco amare proprio perché l'amore è il valore più grande. In questa prospettiva non c'è ipocrisia, ma coerenza con il quadro di riferimento fondamentale, che pone come valore supremo l'amore.

Per acquistare la purezza di cuore dobbiamo anche affrontare serie sfide a livello comportamentale, poiché questo comporta la capacità di trattare il prossimo in base al valore e non all'impulsività. Si tratta di abilità comportamentali acquisibili con la pratica, una pratica che richiede sforzo e pazienza finché non si trasformi in virtù. Teresa, riferendosi alla fatica che le è costata l'apprendistato e l'esercizio della carità, scrive: «Da qualche mese non ho più da combattere per praticare questa bella virtù» (Ms C 292). Naturalmente questo è un punto di arrivo non privo di problemi e di limiti umani.

6. Conclusione

L'esperienza di Teresa ci insegna che il primo passo nell'acquisizione della scienza dell'amore consiste nel percepire l'amore stesso come il valore più grande per la propria umanità: dà valore e senso alla propria vita soltanto ciò che contiene e manifesta amore. Solo a partire da questo modo di valutare, le persone saranno disposte a iniziare un cammino concreto per realizzare l'amore e a perseverare fino al traguardo, pagando qualsiasi prezzo. Inoltre, solo questa valorizzazione dell'amore darà senso alla loro vita.

Ritenere l'amore come vocazione personale e senso della propria vita condurrà a sentirlo "in prima persona": l'amore non va inteso in senso generico, ma come un compito personale che deve essere espresso in tutte le circostanze e le sfide. Chi si colloca in questa prospettiva non sarà bloccato nell'espressione del proprio amore dagli egoismi, dalle ingiustizie e dalle ingratitudini del

prossimo, anzi sarà favorito, perché percepirà tutto come un'occasione privilegiata per imparare nuove sfumature dell'amore.

Nell'esercizio dell'amore non si può prescindere dalla considerazione realistica e sapiente della natura umana. In questo senso la giovanissima Teresa giunge a comprendere le fragilità umane in modo tanto sereno e naturale da sembrare una persona che ha raggiunto la saggezza dopo lunghi anni di esperienza. Gli egoismi e i difetti delle sue consorelle non la scandalizzano e tanto meno la turbano. Sono per lei occasioni di crescita nella comprensione indulgente e misericordiosa. La carmelitana di Lisieux mostra chiaramente che l'amore evangelico non si fonda sull'ignoranza delle debolezze umane, anzi parte da una loro conoscenza più completa e sapiente. Così Teresa ci insegna che il mistico è tale proprio perché ha raggiunto la capacità di amare anche in quelle circostanze nelle quali la maggior parte della gente crede impossibile farlo.

L'amore ha valore e si realizza soltanto in opere concrete e visibili. È questa la comprensione dell'amore di una mistica. Potremmo dire che per la nostra santa la comprensione semplicemente teorica dell'amore non ha alcun valore, non perché disprezza la conoscenza concettuale, ma perché in una "vita" se l'amore non è "vissuto" non esiste. Questo è il motivo per cui non cesserà mai di manifestare il suo amore in opere concrete.

La concretizzazione dell'amore suppone la conoscenza, il rispetto e la cura dei propri bisogni, ma collocandoli correttamente, secondo il principio della supremazia dell'amore. In certi casi è necessario decidere tra la legittima soddisfazione delle proprie necessità fisiche o psicologiche e il dono gratuito al prossimo. La santa di Lisieux ci insegna che la scienza dell'amore si acquista soltanto se si sceglie il dono gratuito di se stessi anche qualora per fare questo, in determinate situazioni, fosse necessario andar oltre alle proprie necessità. In tal senso, col realismo che la caratterizza, ci ricorda anche che l'amore gratuito, quello che trascende le proprie necessità e i condizionamenti soggettivi, si impara unicamente impegnandosi a fare. Impara ad amare gratuitamente soltanto colui che si sforza costantemente di mettere il prossimo prima delle proprie necessità. In altre parole, tutto il lavoro sulla mentalità, l'affettività e il mutamento di comportamenti trova un senso pieno nell'obiettivo di raggiungere quanto si considera come valore supremo: l'amore.

Quando l'amore è visto come dono gratuito malgrado i limiti umani propri o altrui allora è possibile dire che tale amore si basa su una vera libertà interiore, la quale si esprime come profonda autonomia personale. L'amore, cioè, risulta dalla decisione personale di amare anche quando le circostanze esterne apparentemente invitino a rinunciare all'amore. La libertà interiore si manifesta come decisione di amare nonostante l'egoismo, l'ingiustizia o l'ingratitude del prossimo, quando si ama per il solo fatto di averlo deciso.

Infine, Teresa ci ricorda che una delle più importanti caratteristiche dell'amore evangelico è la sua "manifestazione" per mezzo di un comportamento amorevole. Questo tratto della carità acquista particolare risonanza per coloro che vivono il carisma di Don Bosco, poiché sembra esprimere la ragione più profonda dell'amorevolezza caratteristica della spiritualità del Sistema preventivo.

Per una riflessione personale o condivisa

1. Quali sono le caratteristiche dell'amore che più ti hanno interessato nell'esperienza di Teresa di Lisieux?
2. Di tutte le caratteristiche dell'amore in Teresa, quali credi di aver sviluppato di più nella tua vita? E quali sono quelle in cui ti ritieni più debole?
3. In qual modo pensi di poter favorire lo sviluppo delle caratteristiche dell'amore in cui sei maggiormente carente?

Letture e fonti

Per i manoscritti citati ci siamo serviti dell'edizione ufficiale della Postulazione Carmelitana: S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Gli scritti*, Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, 1995. Per un approfondimento del tema si suggerisce la lettura di G. FASOLI, *Santa Teresa di Gesù Bambino. La grande innamorata*, Ciniello Balsamo, San Paolo, 1997.

«L'amore ci brucia man mano fino agli ultimi angoli della nostra esistenza»

Rosetta Marchese (1922-1984)
una vita sigillata dall'amore

MARIA ESTHER POSADA



L'esistenza di quei cristiani – proclamati ufficialmente santi dalla Chiesa oppure no – che hanno vissuto un'autentica e profonda esperienza di Dio, si impone per la sua densità e il suo fascino. Essa diventa, per il popolo cristiano, un forte appello alla santità e per il teologo spirituale un vero «luogo teologico» nel quale scrutare l'intreccio tra l'azione di Dio e la risposta umana pervenuta alla pienezza dell'amore.

Nella semplicità del suo itinerario storico e spirituale, la vita di madre Rosetta Marchese, settima Superiora Generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice, si presenta quasi come un'«esistenza teologica» (secondo l'espressione di Hans Urs von Balthasar), che permette di cogliere, nel tipico realismo di una vocazione genuinamente salesiana, il crescendo graduale verso un'esperienza mistica.

La lettura dei documenti personali ci rivela come la sua vita si vada, fin da giovane, radicando nel mistero trinitario,

passi successivamente attraverso una forte esperienza della croce, trovi in Maria il modello di una maternità verginale e culmini nell'offerta totale di se stessa in risposta alla specifica missione affidatale da Dio.

La sua figura e la sua spiritualità – affermava l'Arcivescovo salesiano e teologo, mons. Alois Kothgasser –, dovrebbero essere maggiormente approfondite. Il valore dei suoi scritti intimi, le innumerevoli lettere a sacerdoti, religiose, religiosi e laici, i suoi interventi orali e scritti rivelano un'intensità spirituale fascinosa, che le molteplici testimonianze, unite alla sostanziosa e documentata biografia composta da Maria Collino, confermano. Il loro studio certamente potrebbe dare origine a contributi arricchenti sia per il patrimonio spirituale dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice e della Famiglia salesiana sia per la spiritualità della Chiesa.

In queste pagine ci limitiamo a tracciare un breve itinerario biografico-spirituale illuminandolo con testi autografi – alcuni inediti – tratti dai suoi taccuini personali.

1. Nella Val d'Aosta (1922-1938)

Rosetta Marchese nacque il 20 ottobre 1922 nella città di Aosta. Fu la primogenita della famiglia di Giovanni Marchese e di Giovanna Stuardi, che ebbero altre due figlie: suor Anna, Figlia di Maria Ausiliatrice, e Maria Luisa, sposata e madre di due figli.

Giovanni Marchese è ricordato come uomo di molto lavoro e di profonda religiosità. Retto, chiaro nelle vedute e nelle decisioni, austero nell'aspetto e affabile nel tratto. È stato una delle figure più eminenti dell'Azione Cattolica valdostana, come Presidente diocesano. Fu anche il fondatore nel 1945 della sezione ACLI (Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani) di Aosta. Padre cristiano ed educatore esemplare, si potrebbe chiamare il primo direttore spirituale delle figlie. Di certo ebbe un influsso particolare nella formazione di Rosetta.

La mamma era una figura semplice e dignitosa. Dalla sua parola e dai suoi atteggiamenti si coglieva la tempra schietta e laboriosa tipica della gente di quella terra.

Rosetta rimase sempre una vera valdostana, forte e tenerissima, amante delle montagne, della neve, delle lunghe scalate. Mamma Marchese raccontava che Rosellina era salita sul Gran

San Bernardo, nel suo grembo, tre mesi ancora prima della nascita! Frequentò le prime classi elementari nella scuola delle Figlie di Maria Ausiliatrice di Aosta e più tardi fu assidua oratoriana nella stessa scuola di via S. Giocondo. Era anche attivamente impegnata nell'Azione Cattolica.

In questo ambiente formativo e apostolico sbocciò la sua vocazione, accompagnata da un grande direttore spirituale, don Alfonso Commod (1902-1974), eminente sacerdote del clero valdostano. Quando si trattò di prendere una decisione vocazionale, i genitori invitarono nella loro casa il cugino salesiano don Giacomo Vacca, già segretario del beato Filippo Rinaldi quand'era ispettore in Spagna. Egli parlò a lungo con Rosellina e disse ai genitori: «Lasciatela andare: il frutto è maturo».

A distanza di anni suor Rosetta scriverà in un taccuino privato: «Trent'anni [di professione] donati dal tuo amore e fasciati dalla Tua misericordia che è gioia di perdono. Sono venuta a Te nell'ingenuo candore dei miei sedici anni. Li ho compiuti nella tua casa e con quale gioia te li ho donati! Ho cercato solo e sempre Te [...]; ho seminato lungo il cammino miserie, debolezze, grettezze; ma Tu non hai mai lasciato di richiamare la mia anima con la voce irresistibile del dono assoluto» (5 agosto 1971).

2. Nel cuore della vita salesiana (1938-1959)

Il 15 ottobre 1938 Rosetta Marchese entrò come aspirante nella Casa M. Mazzarello di Torino. Al termine del periodo di formazione fece la prima professione religiosa il 5 agosto 1941. Dopo aver completato i suoi studi nella stessa Torino, ritornò a Vercelli dove iniziò la sua vita apostolica come assistente delle educande.

Dopo due anni lasciava l'ispettorato di origine, per essere inserita in quella piemontese. Nel 1943 troviamo la giovane suor Marchese come studentessa nella Facoltà di Lettere dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, sfollata a causa della guerra nel suggestivo castello di Castelnuovo-Fogliani (Piacenza). Ottenne la Laurea in Lettere il 2 novembre 1947. Negli anni precedenti aveva fatto domanda per partire missionaria, ma a motivo della guerra non si verificò la sua partenza. Fu destinata invece a Torino, come insegnante e assistente delle ragazze studenti, delle oratoriane, delle exallieve. Nella stessa casa le fu assegnato poi

il compito di Vicaria ed incaricata della formazione delle neo-professe e neo-missionarie, che svolse con grande dedizione e competenza. «Generosa, allegra e contemporaneamente amante del silenzio e raccolta in preghiera»: così la ricordano missionarie ed exallieve.

3. Verso la pienezza della maternità spirituale (1959-1975)

Nel 1959 suor Rosetta lasciò Torino per recarsi come Direttrice nella casa di Caltagirone in Sicilia. La sua personalità e la sua azione apostolica incisero fortemente sulle suore e sulla popolazione. Lavorò intensamente in collaborazione con il vescovo mons. Francesco Fasola (1898-1988), dando un grande apporto alla vita della Chiesa locale.

Nel 1961 lasciò la Sicilia per trasferirsi a Roma come Direttrice dell'Istituto Gesù Nazareno, in Via Dalmazia. Furono anni di intenso lavoro e di preghiera ancora più profonda. Roma fu anche il luogo della sua prima esperienza come ispettrice (1965-1971).

Appartengono a questo periodo numerosi appunti personali, ricchi di contenuto teologico, che permettono di cogliere (assieme ad altri scritti) il "filo rosso" della sua spiritualità.

La sua vita interiore trascorre in una relazione continua con la Santa Trinità, fonte delle sue relazioni umane. «Spirito Santo – scrive - sii in me la contemplazione del Padre, sii in me l'abbandono totale al Cuore del Figlio, sii l'impulso di servizio alle anime che Gesù mi affida» (ottobre 1968). Si tratta di una relazione semplice e continua e che rimanda ripetutamente all'esperienza della Vergine Maria, modello del rapporto con Dio: «Questo significa la "consacrazione al Padre" del 26 febbraio. Consacrata al Padre, consumata nel Figlio per l'Amore dello Spirito Santo. Vivere come Maria a Nazaret, in adorazione e in ascolto del Dio che aveva in casa» (Lunedì in albis 1969).

Le sue doti di governo, la capacità di discernimento, la maternità spirituale, già prima vissuta intensamente, ora vengono comprese e assunte come il suo specifico dono. Leggiamo negli appunti autografi: «[...] sentire la chiamata al governo come chiamata ad una particolare maternità che mi dona "quel" numero di anime perché le ami con l'Amore del Padre unicamente per generarle a Lui solo» (s.d.).

Precedentemente troviamo nello stesso taccuino la descrizione di ciò che ella chiamava «grazia di Sposa», un tratto dal quale scaturirà la decisione del dono irreversibile di se stessa al Dio Amore. La sponsalità, scoperta in modo nuovo, è una grazia che la inserisce gradualmente nel mistero redentivo con crescente profondità. Trascriviamo un testo molto significativo:

«*Grazia di Sposa* è penetrare e condividere il mistero della Sua passione, il suo ardore di santificazione delle anime, i segreti ineffabili della Sua eterna comunicazione col Padre. Ho percorso per la prima volta con cuore di sposa la via della croce. Gesù mi ha avvolto nel suo appassionato dolore e mi ha stretta fortemente a Sé. Sento che è l'inizio di una grazia immensa» (12 ottobre 1968).

Il giorno seguente, 13 ottobre, ritorna sulla stessa esperienza:

«Gesù, nel centro del tuo Cuore accoglie tutte le anime, tua e mia eredità. Entrando in Te le trovo tutte, quelle santificate dal tuo Amore, quelle che ti offendono e per le quali spasima il tuo amore ferito [...]. Mi sono data alle anime che, volta per volta, mi hai messo nel cammino, per quel senso naturale del dovere, che era anche soddisfazione dello stesso dovere compiuto. Le ho amate, sì, col desiderio di farle Tue, ma quanto gretto e misurato questo povero amore [...]. La *Grazia di Sposa* che mi fa penetrare nei segreti divini del Tuo Cuore è la grazia magnifica di questa immensa maternità spirituale, che mi sembra di comprendere in pienezza per la prima volta».

Dopo il sessennio trascorso come ispettrice a Roma, suor Marchese parte per la Lombardia. È, per un biennio, direttrice a Lecco (1971-1973), poi ispettrice a Milano (1973-1975).

Tra gli appunti spirituali di questo periodo si trovano due serie di meditazioni, la prima sulla *Pregghiera sacerdotale di Gesù* e la seconda intitolata *Meditando Maria*. Stralciamo un testo dalla prima serie, nel quale colpisce la sua visione sintetica della vita eterna: «*La vita eterna è che conoscano Te solo vero Dio, e il tuo inviato Gesù Cristo. Conoscerti, entrare nella tua intimità, attraverso il Tuo Cuore di Figlio [...], abbandonarmi alla tenerezza del Padre, fasciata dallo Spirito: questa è la vita eterna*» (17 ottobre 1974).

4. Sulle strade del mondo e sulla strada di Dio (1975-1981)

Il Capitolo Generale dell'Istituto, celebrato a Roma nel 1975, elesse suor Rosetta Marchese nel Consiglio Generale, in qualità di visitatrice. Partì allora per le strade del mondo: visitò Austria, Belgio, Francia, Germania, Gabon, Tunisia, Zaire e diverse Ispettorie dell'Italia. Le numerose testimonianze relative al lavoro di questi anni parlano della sua saggezza nell'ascolto individuale, della sua capacità nella soluzione di situazioni delicate e a volta difficili, della sua forza interiore, quasi mistagogica, che attirava verso il mistero di Dio da cui era abitata.

Nel corso del Capitolo Generale successivo (1981) fu eletta Superiora Generale. Era la settima successora di santa Maria Domenica Mazzarello, della quale in quell'anno l'Istituto celebrava il centenario della morte. Dio l'aveva preparata per accogliere questo momento e l'avviava per una misteriosa strada. Furono tre fecondi anni di governo in cui la sua missione non fu soltanto azione, ma soprattutto passione.

5. Il compimento

Il 7 ottobre 1981, le partecipanti al XVII Capitolo Generale partirono in pellegrinaggio per Mornese, paese natio di santa Maria Domenica Mazzarello e terra delle origini dell'Istituto. Al mattino del giorno seguente (8 ottobre), nella piccola stanza dov'era nata la santa, suor Rosetta sperimentò un particolare incontro interiore con madre Mazzarello. Accennò ad esso il giorno della sua elezione e confidò più esplicitamente il 9 novembre, durante un colloquio personale con chi scrive queste pagine, che a Mornese aveva condiviso con lei qualcosa di questa misteriosa esperienza; lo «consegnò», nell'ora del «compimento» della sua vita, alla vicaria suor Maria del Pilar Letón, la quale ha voluto riportare le parole testuali sulla *Lettera mortuaria* di madre Rosetta:

«Il giorno in cui mi sono incontrata con Madre Mazzarello a Mornese non solo ho sentito con chiarezza quello che è avvenuto il 24 ottobre 1981 [la sua elezione a Superiora Generale] ma ho avvertito che mi chiedeva l'offerta di tutta me stessa nella consumazione piena della mia vita per il rinnovamento e la santità dell'Istituto in questo secondo centenario».

Il 24 maggio 1982, a Torino, madre Rosetta fu assalita da una febbre persistente, che rivelava una grave leucemia. Inizia così l'ultimo tratto del suo cammino – ventidue lunghi mesi – fino al compimento totale del misterioso disegno di Dio su di lei.

L'offerta della vita non fu un fatto conseguente all'incontro di Mornese: l'intuizione e la realtà del dono che Dio attendeva da lei – pur senza conoscerne le modalità – l'abitava da tempo. Il corpo ne soffriva anche prima che la malattia si rivelasse a Torino. Un mese prima scriveva nei suoi appunti privati: «Fratello corpo si consuma, l'amore ci brucia man mano fino agli ultimi angoli della nostra esistenza. Non può che farci paura perché è sempre paura di morte: è la dialettica del chicco di grano...» (2 aprile 1982).

Nello stesso anno 1982 annota sul quadernetto: «*Quando eri giovane andavi dove volevi, ora ti porteranno dove tu non vuoi.* La grazia presuppone la natura, si deve amare anche il fratello corpo: si logora fratello corpo anche attraverso la vita psichica e spirituale» (maggio-giugno 1982).

L'alternanza delle terapie in ospedale e dei ritorni temporanei a casa viene sentita da lei nella sua luce più reale e profonda: «A casa, all'ospedale, che importa? Lui è la mia casa, la mia dimora e Lui dirige la Congregazione. Il Signore ci ha messo sulla croce. Padre, sia fatta la tua volontà! Effondi il tuo Spirito e tutte saremo rinnovate e si ricreerà il cuore della Congregazione» (27 agosto 1982).

Chi l'ha accompagnata da vicino in questo ultimo tratto del suo pellegrinaggio – in particolare la sorella suor Anna e la segretaria suor Gemma Paganini – sa che, pur nella piena disponibilità al volere di Dio, talvolta era assalita dal pensiero di dimettersi dalla sua missione di governo. Ma all'interno della sofferenza trovò luce nella preghiera e rimase nella pace. Tra le ultime annotazioni del quadernetto scrive: «Offrire nella pace le modalità di governo che mi offre la malattia: ora il Signore vuole questo da me e non altro. Offrire nella pace la limitazione della funzione della maternità. Il Signore accoglie le nostre offerte con le sue modalità: nel mio caso la modalità è crocifiggente perché mi chiede di unire due cose incompatibili umanamente: governo e malattia» (24 giugno 1983).

M. Rosetta seguì fino alla fine, con mente lucida e cuore materno la vita dell'intero Istituto; questo partecipò al decorso della sua irreversibile malattia stringendosi a Lei, crescendo nell'unità e corroborandosi nell'impegno di santità. Il suo doloroso trapasso avvenne l'8 marzo 1984.

Di Lei scrisse Oscar Luigi Scalfaro: «Fu donna di eccezione, anzitutto e soprattutto donna: nella delicatezza dei sentimenti, nella profonda capacità di amare, nella totale dedizione per amore, nella maternità dolce e forte, tenerissima e comprensiva, ma vera, chiara e ferma. Una maternità limpida, senza compromessi sulla verità [...]. Non disgiunse mai la verità dall'amore».

L'esperienza spirituale di M. Rosetta Marchese si configura come una reale e profonda esperienza mistica nella quale si coglie il sigillo dell'amore trinitario unito a quello della creatura umana. Esperienza mistica che nel cristianesimo è partecipazione sempre più piena e più profonda al mistero pasquale di Cristo. Non ogni cristiano è chiamato ad un'offerta vittimale, ma ognuno di noi è chiamato, fin dal battesimo a offrire a Dio la sua vita attraverso il realismo dell'esistenza quotidiana. Nell'esperienza di M. Rosetta si coglie anche il sigillo della mistica salesiana, che mantiene il cuore teso e aperto al mondo giovanile. Scriveva alle fma: «Voi sapete, care sorelle, l'intenzione che si presentò al mio cuore appena ebbi la notizia che era necessario un ricovero e quando compresi la gravità del mio male: mai altra intenzione mi passò per la mente e rimase fissa nel cuore, soprattutto nei momenti di maggiore sofferenza, se non questa: la santità della Congregazione e di conseguenza la salvezza delle anime giovanili» (Lettera circolare del 3 settembre 1982).

Per una riflessione personale o condivisa

1. Il termine *mistica* è stato talvolta interpretato come sinonimo di fenomeni straordinari e in questo senso meno "adatto" al realismo e concretezza della spiritualità salesiana. Cosa ne pensi al riguardo?

2. Don Bosco, Maria Domenica Mazzarello, Domenico Savio e tante altre figure della nostra spiritualità hanno vissuto ed insegnato l'amore alla Croce di Cristo, come esigenza per una feconda azione educativa. Come ti sembra si manifesti questa caratteristica nella nostra vita personale, comunitaria, apostolica, oggi?

Letture e fonti

Lettere Circolari di M. Rosetta Marchese (1981-1984); M.M. LE-TON, *Lettera mortuaria di M. Rosetta Marchese*, Roma, Istituto fma, 1984; M. COLLINO, *Pietra viva per un sacerdozio santo. Suor Rosetta Marchese, superiora generale FMA*, Roma, Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice, 1992 (con abbondante bibliografia); O.L. SCALFARO, *Rosetta Marchese, Superiora Generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, in *L'Osservatore Romano*, 16 marzo 1984; A. CAREGGIO - A. D'ISOLA, *Don Alfonso Commod. Sui sentieri di Dio*, Aosta, Musumeci, 1980.

Tra i *documenti* in parte inediti, si trovano i *sette taccuini personali* di M. Rosetta Marchese dai quali abbiamo scelto i testi sopra pubblicati; *Lettere autografe*, depositate nell'Archivio Generale fma o in possesso dei destinatari; *Testimonianze varie* (famiglia, Figlie di Maria Ausiliatrice, Salesiani, Exallieve, Vescovi, sacerdoti, religiose, laici conservate nell'AGfma o presso i singoli destinatari, *Testimonianze orali*, raccolte da suor Maria Esther Posada (registrazione magnetica), *Conferenze* (in registrazione magnetica o dattiloscritto).

La vita consacrata come esperienza peculiare di crescita nell'amore

Aspetti psicodinamici e relazionali
coinvolti in questa specifica
forma di vita

MILENA STEVANI



Il tema dell'amore, all'interno della scelta di vita consacrata, può essere indagato da prospettive diverse che ne evidenziano le molteplici sfaccettature. Il presente contributo intende proporre una riflessione dal punto di vista psicologico, in un'ottica psicodinamica.

L'iniziativa d'amore di Dio, che è all'origine dell'esperienza di vita consacrata, è percepita dall'individuo come un appello, un invito che attiva e coinvolge tutte le dimensioni della personalità. Quando la persona decide di aderire a questo richiamo insistente inizia un cammino di risposta, cioè un percorso evolutivo contrassegnato da conquiste e fatiche. Questo aspetto dinamico evolutivo, contrassegnato da momenti critici, non è sempre adeguatamente tenuto presente nella quotidianità, col rischio di confondere, a volte, l'attrazione per il valore con la capacità attualizzata di viverlo. Non si può però dare per

scontata una capacità acquisita, statica di amore, si “impara ad amare”, nella concretezza del quotidiano, accettando l’esperienza della propria fragilità.

1. All’origine dell’esperienza di vita consacrata: un’iniziativa e una risposta

La riflessione teologica sulla vita consacrata e i documenti del Magistero evidenziano i valori evangelici che questa forma di vita può esprimere e ciò che ne costituisce l’elemento fondante.

La varietà di espressioni di vita consacrata è considerata una concreta manifestazione del comandamento dell’amore nel duplice movimento: di orientamento verso Dio e verso il prossimo. Il n. 17 dell’esortazione apostolica *Vita consecrata* focalizza il nucleo essenziale e originario di questa esperienza, rilevando che il Padre «attrae a sé» una sua creatura. Vi è quindi, storicamente, un’esperienza di amore gratuito che parte da una iniziativa di Dio. «Assecondando questo appello accompagnato da un’interiore attrazione, la persona chiamata si affida all’amore di Dio che la vuole al suo esclusivo servizio, e si consacra totalmente a Lui e al suo disegno di salvezza» (VC 17). Questa decisione dà un orientamento preciso a tutta la sua esistenza e implica rinunce radicali che la portano a condividere l’esperienza di Cristo, che ha percorso e tracciato un cammino di vita casta, povera, obbediente.

L’esperienza di vita consacrata, delineata nei suoi elementi costitutivi e fondanti dalla riflessione teologica e dai documenti magisteriali, necessita però di essere anche considerata nel suo itinerario evolutivo, quindi anche dal punto di vista degli aspetti psicodinamici e relazionali che sono attivati e coinvolti in questa specifica forma di vita.

Chiaramente la psicologia non può assumere come oggetto di studio il Trascendente, l’agire di Dio, ma piuttosto riflettere sull’esperienza religiosa, sul comportamento delle persone che cercano di rispondere a uno specifico appello. La chiamata è infatti percepita come una realtà che attrae, che orienta a una scelta particolare di vita, che sollecita a riorganizzare la propria gerarchia valoriale e il proprio comportamento. Questa scelta attiva un particolare vissuto psichico-relazionale, una peculiare dinamica affettiva, che coinvolge la personalità a livello di processi moti-

vazionali profondi. Il vissuto e il comportamento della persona consacrata assumono così un particolare significato, in quanto si orientano verso una specifica realtà, un oggetto trascendente che rappresenta un orizzonte di senso per la propria vita.

La vita consacrata, che costituisce un'esperienza peculiare di crescita nell'amore, cioè nella carità, non può prescindere quindi dalla dimensione umana, cioè dai processi e dai vissuti psicologici su cui si innesta il dinamismo dell'azione dello Spirito. L'attenzione alla componente umana è richiamata anche nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, al n. 62, in cui è presente un invito, rivolto a tutti, all'utilizzo dei dati delle scoperte psicologiche affinché le persone siano condotte «a una più matura vita di fede». A livello educativo è infatti importante cercare di comprendere e creare quelle condizioni di base che rendono la persona più capace di percepire e rispondere all'amore di Dio, nella concretezza delle situazioni e degli eventi quotidiani.

2. Per un significato condiviso del termine “amore”

Il termine amore, nel contesto odierno, riveste una pluralità di significati che hanno come sottofondo la storia personale e socio-culturale di ogni individuo. Anche nell'ambito degli studi psicologici esistono posizioni molto diversificate nell'analisi di questo fenomeno, in base alle specifiche prospettive teoriche di riferimento di ogni studioso.

Erik H. Erikson, dopo aver rilevato l'esistenza di varie forme di amore, che includono modalità ansiose o gratificanti di attaccamento, infatuazioni e innamoramenti nei confronti di una persona o di un ideale, evidenzia che l'amore e la cura sono le virtù vitali centrali dell'età adulta. L'amore, in particolare, è quella forza intrinseca, quella qualità attiva che può permeare e dare senso alle molteplici esperienze della persona adulta, quel dinamismo vitale che facilita il contatto con i vissuti interni e lo scambio con la realtà esterna.

L'amore però, o meglio, la capacità di amare, non è un dato scontato nell'evoluzione della persona, *presuppone* il superamento di momenti critici nello sviluppo personale e *il raggiungimento della capacità psicologica di intimità*. L'intimità psicologica, per Erikson, è la capacità di stabilire legami di affiliazione e di scam-

bio costruttivo con altre persone ed implica la forza morale di mantenersi fedeli a queste scelte, anche quando esse possono comportare difficoltà e sacrifici. Ciò richiede che, nella persona, siano maturate due disposizioni particolari: la fedeltà e la tolleranza alla frustrazione, che sono strettamente connesse.

La fedeltà, che dovrebbe essere una conquista della fase adolescenziale, è quella forza psicologica che permette di restare coerenti con i principi scelti, nonostante le frustrazioni e le contraddizioni che si riscontrano, in sé e negli altri. La persona è cioè più capace di accettare le circostanze concrete della vita, nei suoi aspetti gratificanti o deludenti, di tollerare le frustrazioni, il limite personale, quello degli altri o delle situazioni.

L'intimità, inoltre, presenta due versanti: quello della relazione con sé e quello della relazione con gli altri. L'intimità con sé si riferisce alla capacità di entrare in contatto con le proprie esperienze, di percepire ed essere consapevoli dei propri vissuti, sentimenti e reazioni, capacità e limiti, senza volerli negare, senza assumere atteggiamenti rigidi di difesa o di evasione da sé, proiettandosi, ad esempio, nell'attività lavorativa o apostolica.

La capacità di contatto con il proprio vissuto attiva la sensibilità della persona adulta nei confronti degli altri e la rende più capace di instaurare relazioni in cui l'altro è accettato come diverso da sé, nel suo modo di pensare, di sentire e di agire. L'individuo che è in grado di riconoscere e accettare le proprie capacità e i propri limiti, sa anche riconoscere e accettare, con maggior realismo, le possibilità e le fragilità degli altri. Ciò permette di tollerare i momenti di frustrazione, che sono inevitabili in ogni rapporto, e stimola a rischiare di impegnarsi in progetti di relazioni durature. La persona, capace di intimità con sé e con gli altri, sa pertanto fissarsi delle mete e perseverare nella loro realizzazione, è attiva nella relazione, sa di poter e di dover dare qualcosa nello scambio interpersonale, è capace di un sano realismo e comprende che l'impegno relazionale può richiedere rinunce e adattamenti non trascurabili, che vanno presi in considerazione per un'interazione collaborativa.

L'intimità psicologica è pertanto una disposizione interiore che si esprime nel rapporto con se stessi, cioè con i propri vissuti, le proprie risorse e fragilità, e che permette relazioni più costruttive con gli altri. Questa attitudine implica il superamento delle tendenze all'isolamento, al rifiuto dell'altro, della competitività o del dominio nei confronti degli altri e orienta alla scelta di legami

preferenziali con un'altra persona, ad esempio nel rapporto di coppia, oppure a rapporti finalizzati al conseguimento di uno scopo comune. È sulla base di questa attitudine interna che si sviluppa la forza intrinseca dell'amore.

L'amore quindi si radica nella capacità di intimità e si esprime in una specifica modalità di dedizione all'altro o a uno scopo condiviso. *L'amore è una forza intrinseca attiva che si concretizza in scelte specifiche*, che si manifesta nel senso di responsabilità di fronte alle diverse situazioni, nell'interesse per il bene dell'altro, nel "prenderci cura" di determinate realtà che si vogliono promuovere o realizzare, nel saper rispondere all'appello delle persone e delle situazioni con cui si entra in contatto.

Anche Erich Fromm sottolinea l'aspetto attivo, non passivo dell'amore. Egli rileva che l'amore è un'arte, una conquista della persona che, nel suo sviluppo, dovrebbe attuare il passaggio da un'attitudine passiva di attesa, concentrata sul ricevere, all'attitudine del «dare». L'autore afferma che il dare, quando si è realizzata una sufficiente crescita personale, non è più sentito come un impoverimento, ma produce una sensazione di vitalità, fa cioè sentire viva la persona. Il dare produce un senso di vitalità sia nella persona che dona, sia nella persona che riceve.

Gli elementi costanti che si ritrovano nell'amore, secondo questo autore, sono: la premura, cioè l'interesse attivo per l'altro, la responsabilità, ossia l'essere pronti e capaci di rispondere agli altri, il rispetto per l'altro. Fromm però sottolinea che quest'arte non s'improvvisa, richiede costante sforzo e saggezza, disciplina, concentrazione in ciò che si fa, pazienza, capacità di entrare in contatto con sé e con il vissuto degli altri.

La componente attiva dell'amore è strettamente legata alla capacità ricettiva della persona, che impara a spostare, in modo flessibile e agile, l'attenzione da sé agli altri, che diventa capace di recepire le informazioni che provengono dalle situazioni, dai bisogni degli altri. L'individuo che ha maturato una sufficiente consapevolezza di sé e degli altri, sa inoltre riconoscere e sperimentare gratitudine per ciò che riceve nello scambio interpersonale, è infatti consapevole della sua dipendenza dagli altri. Nello stesso tempo sa essere più recettivo, attento e sensibile ai bisogni e alle necessità altrui.

Sigmund Freud ha delineato questo aspetto recettivo dell'amore esprimendolo col termine di «tenerezza», inteso nel senso di

risposta affettiva che il bambino dà alla madre che lo cura e lo protegge. M.S. Sullivan ha evidenziato, a sua volta, questo aspetto presente nell'attività della madre, che sa intuire e cerca di alleviare i bisogni del piccolo. La tenerezza, nel senso di sensibilità, di ricettività nei confronti delle necessità degli altri, del sentirsi interpellati da situazioni di bisogno, può dar luogo a molteplici forme di dedizione agli altri. Questa componente di ricettività è espressa, in modo più completo, nel termine «empatia» che indica la capacità di percepire e comprendere il modo di pensare e di sentire di un'altra persona, di sintonizzarsi quindi con il suo vissuto, mantenendo però chiara la distinzione dei vissuti.

L'amore non è pertanto un vago sentimentalismo, non è una rappresentazione platonica ideale, non si colloca al livello delle espressioni verbali che possono risvegliare attese e desideri inappagati. L'amore è una forza vitale, dinamica e perseverante, che richiede però un impegno costante e che si esprime nella concretezza dei gesti che si pongono, nella responsabilità con cui ci si impegna a livello relazionale e operativo. La semplice risposta che Freud diede un giorno, a chi gli aveva chiesto come si poteva distinguere una persona adulta normale, forse può ancora oggi offrire qualche spunto di riflessione: «la persona capace di amare e di lavorare».

3. Distinguere tra ideale e processo

La specificazione psicologica del termine amore, nell'età adulta, ci permette ora di considerare l'amore, all'interno della scelta di vita consacrata, nei termini dinamici di ideale e di processo.

L'iniziativa di amore da parte di Dio è diretta a una persona concreta, che può essere più o meno recettiva nel percepire la chiamata e nel rispondervi. La componente recettiva dell'amore è quindi implicata fin dall'inizio: infatti la persona percepisce un richiamo, si lascia coinvolgere a livello cognitivo, affettivo e operativo. Decide di seguire Cristo, di portare agli altri il suo messaggio rivoluzionario: «Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi» (Gv 15,9). La freschezza e la generosità dello slancio iniziale di amore devono però consolidarsi, attraverso il confronto continuo con la realtà nelle sue molteplici espressioni: personale, interpersonale, situazionale.

La capacità di amore non è infatti una meta che si può conseguire e possedere in senso statico, è un processo dinamico legato alle vicissitudini personali, alle situazioni contingenti in cui ciascuno è vissuto e vive. L'esperienza di fede e di carità non può mai essere separata dai dinamismi psichici che la rendono possibile e non può prescindere dai processi di crescita realizzati, che hanno contribuito all'organizzazione delle esperienze personali. A volte, esiste il rischio, all'interno delle riflessioni sulla vita consacrata, di dare per scontato un processo ideale di maturazione che, a livello teorico, è certamente delineato in modo chiaro e lineare (come quando si programma un'iniziativa a tavolino e non si tiene adeguatamente conto degli imprevisti che la realtà pone).

L'opzione di vita consacrata, che implica determinate rinunce, può inoltre attivare la percezione, non sempre esplicita e verbalizzata, di essere «diversi e migliori» nei confronti degli altri che, apparentemente, scelgono percorsi più «normali» di realizzazione personale. L'attrazione per gli ideali di dedizione totale a Dio e di disponibilità agli altri può anche creare l'impressione di essere già in grado di vivere pienamente questi ideali, dimenticando che non c'è coincidenza tra l'attrazione per l'ideale e la traduzione operativa, cioè la capacità di viverlo nella concretezza delle circostanze.

Alcuni termini, molto usati a livello di letteratura religiosa, ad esempio «maturità», «adulto», «oblatività», sono concetti molto attraenti ma possono cristallizzare troppe aspirazioni illusorie a uno stato di perfezione psicologica o religiosa e, spesso, riducono la persona a un modello astratto e irraggiungibile. Anche l'espressione «maturità affettiva» esprime, a volte, l'ideale impossibile di un'esistenza pacificata senza alcuna difficoltà o contrasto emotivo, il sogno di una vita perfettamente equilibrata.

L'ideale deve pertanto rappresentare una guida per orientare il percorso e non, invece, un'aspirazione irrealistica che non tollera i conflitti, le sofferenze psicologiche, le difficoltà od ostacoli che fanno parte di ogni esistenza. Nell'esperienza di vita consacrata penso sia importante cercare di potenziare l'impegno autoeducativo per dare una risposta «incarnata» nel quotidiano, a Dio e agli altri, evitando di illudersi sulla propria «oblatività» e senza alimentare la pretesa di voler misurare o verificare il livello di maturità conseguito.

L'ideale, quindi, fa riferimento a valori che la persona ritiene significativi, che sente in sintonia con le proprie esigenze più

profonde e verso cui decide di orientarsi, che desidera realizzare. L'ideale o gli ideali costituiscono una valida e indispensabile guida nel cammino, in quanto indicano una meta, un punto di arrivo che orienta le energie personali. Non devono però diventare una meta illusoria di perfezione in cui la persona si compiace, un elemento di sicurezza e di conferma personale di tipo compensativo, nei confronti di aspetti di limite personali non accettati. L'ideale non può neppure essere un continuo motivo per forme di irritazione nei confronti di sé e degli altri, quando si riscontra il divario tra il desiderio e la realtà.

Il processo, al contrario, include il cammino concreto della persona che si basa sia sulle esperienze passate, quindi sulle vicissitudini storiche che danno una specificità al vissuto personale, sia sull'esperienza presente, caratterizzata da possibilità e limiti, bisogni, abitudini personali e situazioni ambientali concrete, e sull'orientamento verso il futuro, illuminato e sostenuto dalle aspettative, dai progetti, dagli ideali che si vogliono realizzare.

Il processo include, oltre alla dimensione del desiderio e dell'attenzione alla meta, anche la dimensione del conflitto, cioè del contrasto che si può percepire, ad esempio, quando si individuano in sé motivi che non sono conciliabili tra di loro. Un altro tipo di contrasto, fonte di notevole disagio, è quello che può sorgere a livello interpersonale con chi ha realizzato la stessa scelta di consacrazione. La consapevolezza del processo porta ad accettare con più realismo i momenti di frustrazione, che sono inseparabili dall'esperienza quotidiana, quindi a saper affrontare gli ostacoli che si incontrano e che suscitano un vissuto di malessere, di ostilità e tensione interna. Il processo richiede di sapersi adattare in modo costruttivo alla realtà, riconoscendo realisticamente le capacità e i limiti personali, degli altri, delle situazioni e attivando le proprie risorse per fronteggiare i momenti critici, per cercare vie di dialogo e di negoziazione.

4. Il processo di "imparare" ad amare il quotidiano

L'amore, che costituisce una potente forza motivazionale della persona, non è dunque un dato acquisito e statico. L'amore teologale, cioè l'iniziativa di Dio, è all'origine di una chiamata specifica alla vita consacrata, ed è anche la meta significativa che

orienta il cammino di chi risponde e decide di seguire Cristo, rinunciando a valori umani che possono dare senso alla vita di altre persone. La chiamata di Dio è però contestualizzata, è diretta cioè a una persona concreta, che ha una sua storia personale, che si trova a livelli diversi di integrazione delle proprie esperienze, che è collocata in un particolare contesto socioculturale. Occorre quindi tener presente la dimensione "incarnata" dell'esperienza di consacrazione.

L'azione della Grazia non corrisponde a qualcosa di magico, di sovrapposto all'umano, ma si realizza umanizzando sempre di più l'umano. La percezione della chiamata risveglia il dinamismo dell'amore, nei suoi aspetti di attrazione, desiderio, gratitudine, di idealizzazione, di capacità di rinuncia. Occorre poi percorrere il cammino di ogni giorno, in cui è impossibile che permanga lo stesso livello di tensione ideale iniziale. Analogamente al fenomeno dell'innamoramento, l'attrazione iniziale, la scelta preferenziale deve concretizzarsi nel processo di crescita dell'amore, calato nel quotidiano. Deve cioè attuarsi il passaggio dall'innamoramento, che dà l'illusione di essere capaci di vivere un'esperienza di totale apertura e generosità e di poter risolvere ogni difficoltà, alla capacità di amare con perseveranza, con tutti i passaggi critici che ciò comporta.

Ogni persona consacrata ha predisposizioni ad amare, desidera e cerca di impegnarsi in questo campo così vitale per lei, ma non può illudersi pensando di possedere già una capacità attualizzata e duratura di amore. Si impara ad amare attraverso l'esperienza concreta e ordinaria di ogni giorno, in cui si incontrano imprevisti, contrasti, frustrazioni, gioie, conflitti, disagi relazionali. In queste circostanze possono riattivarsi ambivalenze, conflittualità precedenti, tendenze a far valere i propri diritti, al rifiuto e all'intransigenza nei confronti degli altri, che necessitano di essere gestite in modo adeguato. Per Erikson, la capacità di amare si costruisce sulla capacità di mantenersi fedeli, cioè di saper affrontare le incoerenze che si possono riscontrare, dentro di sé e attorno a sé, nelle persone che condividono una stessa scelta di dedizione. L'amore implica, inoltre, di saper tollerare le frustrazioni, quindi di apprendere a superare le attitudini vittimistiche o le pretese irreali nei confronti degli altri, di saper convivere con le difficoltà di ogni giorno, senza sottolinearle continuamente e assolutizzarle. Per fare questo occorre però mantenersi in contatto con la realtà

come è, evitando forme di accentuazione unilaterale, che fanno perdere di vista l'insieme e la complessità delle situazioni.

L'amore della persona consacrata ha quindi un fondamento teologale e una piattaforma umana. La persona si impegna ad amare Dio perché Egli, per primo, l'ha amata (1 Gv 4,19), a seguire Cristo nelle sue diverse forme di donazione preferenziale ai fratelli. Per concretizzare e verificare il suo impegno, deve però valutare le sue risorse, la sua situazione di partenza, accettare la realtà che incontra, riconciliarsi continuamente con il limite, nelle sue varie manifestazioni. L'amore può così diventare una forza motivazionale permanente e operativa, capace di affrontare i conflitti e le frustrazioni, che stimola alla collaborazione e alla negoziazione con gli altri.

5. Imparare ad amare nelle situazioni di conflitto e di frustrazione

Il conflitto è un'esperienza ricorrente e normale nella vita di ogni persona, quindi anche nella vita di chi vive un impegno di consacrazione. Il problema non consiste nella presenza del conflitto, quanto piuttosto nel saperlo gestire in modo costruttivo.

Alcuni bisogni possono, in determinate situazioni, risvegliarsi, accentuarsi, creare un contrasto, una dissonanza interna. È importante in queste circostanze riconoscere chiaramente le tendenze contrastanti, i bisogni, i diversi motivi che attivano uno stato interno di inquietudine o di tensione e richiamare le scelte significative realizzate. Ciò permette di focalizzare ciò che è centrale, fondamentale e aiuta ad andare al di là del richiamo che si è percepito. Quando si è attuata una scelta significativa, quando una determinata realtà è ritenuta importante e attrae in modo preferenziale, si è più capaci di rinunciare a ciò che risulta meno significativo per conseguire ciò che interessa maggiormente. La scelta attuata diventa perciò un punto di riferimento per lasciare da parte desideri, aspettative, bisogni che esercitano una forza insistente di richiamo. Ciò non significa reprimere o negare i propri bisogni o desideri, ma piuttosto valutarli per ciò che sono: effettive possibilità di realizzazione personale, ma che però non rientrano nell'opzione di seguire Cristo più da vicino, che costituisce il nucleo significativo della propria vita.

Anche un sano senso di realismo può essere di aiuto in queste circostanze: ogni scelta implica delle rinunce, non è possibile realizzare tutte le possibilità che l'esistenza offre. Ogni persona è chiamata ad attuare delle decisioni, delle scelte, in base a ciò che sente più centrale e importante. Il problema non risiede nella rinuncia, ma nella ragione per cui si rinuncia a una certa possibilità. L'attenzione emotiva non deve pertanto concentrarsi solo su ciò che si lascia, ma sul motivo per cui si lascia da parte una determinata opportunità. Quando la rinuncia ha un significato per la persona, costituisce allora una possibilità di crescita e di consolidamento a livello personale. Quando, al contrario, la persona consacrata non ha chiaro il valore centrale della propria vita, oppure quando perde il riferimento ad esso, non trova più alcun senso per le rinunce che la sua scelta comporta e per gli impegni che le sono affidati. Questa situazione può sfociare in una dispersione di energie, in una impressione generale di insoddisfazione, di non senso e di vuoto della propria esistenza.

Anche l'evento critico della *frustrazione* può rappresentare un'opportunità per concretizzare la propria risposta di amore. La decisione di seguire Cristo è una scelta che dà un orientamento particolare alla vita del consacrato/a, ma richiede di essere rinnovata nelle piccole scelte quotidiane. Nei momenti di frustrazione sorgono reazioni contrastanti, sentimenti ambivalenti che necessitano di essere gestiti. I bisogni e le attese personali vanno, in queste circostanze, posti in relazione con altre esigenze presenti nella persona e anche con le situazioni concrete di limite della realtà esterna, per evitare di concentrare l'attenzione emotiva sullo specifico evento, perdendo di vista la realtà nei suoi vari aspetti. L'evento contrastante può così contribuire ad aumentare la capacità di tolleranza alla frustrazione e cooperare a trasformarla in capacità di rinuncia.

La capacità di amore, nei confronti di Dio e degli altri, si può così esprimere e verificare, non tanto a livello del desiderio, ma piuttosto della risposta quotidiana. Questo implica il riconoscimento delle resistenze interne nei confronti di Dio e degli altri, l'affrontare i propri condizionamenti, il riferirsi costantemente alla Parola per discernere che cosa Dio sta chiedendo, nella specifica situazione che si sta vivendo. Perché l'amore per Dio possa essere effettivamente il movente principale che orienta le scelte quotidiane è quindi necessario mantenere vivo il proprio desiderio ed

estenderlo al di là delle attese soggettive. Occorre imparare a non evadere dalle situazioni, a non assolutizzarne nessun aspetto e ad essere presenti alla realtà, per penetrarla e farne una lettura più profonda, dal punto di vista umano e della fede. È inoltre necessario un impegno di autoeducazione, di autodisciplina che si esplicita in piccole scelte, in obiettivi semplici e concreti. Queste scelte permettono di non fermarsi solo al livello della fantasia, dell'idealizzazione della realtà, o delle categorie logiche del pensiero e permettono di percepire l'appello che Dio rivolge nelle circostanze concrete.

La dimensione cognitiva e anche la dimensione affettiva possono essere così progressivamente «purificate», nel senso che la persona impara a discernere l'aspetto di pretesa o di esigenza nei confronti della realtà e impara ad aderire maggiormente ad essa. Si evita allora il rischio, evidenziato dal cardinal Carlo Maria Martini in un incontro con giovani preti della diocesi di Milano, dell'indurimento, cognitivo ed affettivo, presente in alcune persone (preti, religiosi, laici impegnati) che si chiudono in una spiritualità troppo rigorosa, fredda, scientifica che spegne gli slanci del cuore e non coinvolge la totalità della persona. Si riduce inoltre anche la possibilità di forme di evasione nell'attività apostolica che potrebbero coprire conflittualità irrisolte, necessità di conferma personale, oppure bisogni di protagonismo o di potere. Il consacrato può così comprendere esperienzialmente le implicanze della sequela di Cristo, che non può essere ristretta solo alla donazione del proprio tempo, del proprio lavoro, ma che comprende una totale disponibilità di mente e di cuore, un «affidarsi» all'Altro, soprattutto nelle circostanze in cui occorre «perdere» il proprio desiderio, la propria progettualità.

Il consacrato e la consacrata imparano così a camminare quotidianamente alla presenza del Dio fedele, in un'esperienza di fede che, a volte, richiede di andare al di là delle evidenze razionali, della contraddittorietà degli eventi esterni, delle incoerenze che scopre in sé. Questo permette di consolidare l'orientamento iniziale dato alla propria vita e di rafforzare, nelle circostanze concrete, un rapporto che dovrebbe permeare tutte le dimensioni della persona, e che si intensifica nei momenti espliciti di preghiera. Gli spazi di silenzio e di preghiera, in cui la persona si pone in un atteggiamento di maggior recettività e disponibilità all'ascolto, interrompono il flusso delle diverse attività e permettono di

dare spazio al linguaggio del cuore nelle sue varie espressioni: di gratitudine, di richiesta filiale, di lode, di offerta. Questi momenti aiutano a sviluppare e rafforzare uno sguardo contemplativo che sa penetrare lo spessore della quotidianità e possono ridurre il rischio della dispersione, della frammentazione interiore.

Quando il rapporto con Dio si colloca solo al livello del «consumo di esperienze» (di attività apostolica, di preghiera, di incontri comunitari gratificanti), ha un carattere parziale, temporaneo, superficiale e non può essere richiamato nei momenti di difficoltà. Il rapporto è strutturante quando non è episodico, legato solo all'emozionalità o a particolari circostanze, ma quando è prolungato nel contesto della vita quotidiana. Don Bosco educava i suoi giovani a realizzare questa unità interiore esortandoli ad essere perseveranti «nell'adempimento dei doveri di studio e di pietà» e Maria Domenica Mazzarello ricordava alle suore che «la vera pietà consiste nel compiere tutti i nostri doveri a tempo e luogo e solo per amore di Dio».

L'amore si può concretizzare così in un atteggiamento di generatività, che implica di essere in grado di assumersi le proprie responsabilità, di essere propositivi, di creare un clima di accoglienza e di comprensione, di fermezza e di tolleranza, di promuovere la vita e di farla crescere, nelle sue molteplici espressioni. Per la consacrata e il consacrato che hanno fatto una scelta di vivere in comune l'esperienza di sequela di Cristo, l'itinerario di imparare ad amare si concretizza nel crescere insieme, con le persone che condividono una stessa scelta di vita e con i destinatari della sua attività apostolica, in un processo di continua e quotidiana conversione, che tende verso l'ideale, ma che non pretende di vederlo realizzato in sé o negli altri. La capacità di riprendere ogni giorno, con coraggio e con fiducia, l'impegno di andare al di là delle diverse occasioni di urto negli scambi relazionali, di sdrammatizzare le banalità che possono creare pesantezze e barriere reciproche in comunità, di dialogare, di superare le tendenze alla chiusura, all'indifferenza, al silenzio ostile, al rifiuto interiore di chi pensa o agisce diversamente da sé, creano le condizioni per la crescita personale e comunitaria.

I consacrati imparano allora ad essere propositivi non solo con la parola, ma soprattutto con la vita, sapendo ricominciare sempre, e nello stesso tempo lasciando il necessario spazio per la crescita delle persone che gli vivono accanto. In comunità si può

così stabilire un rapporto costruttivo tra uomini o donne adulti consacrati che, consapevoli della propria e dell'altrui fatica, della chiamata a realizzare uno specifico progetto, sanno comprendersi e perdonarsi vicendevolmente nei momenti di fragilità, rispettarsi e stimarsi perché, al di là delle differenze, riscoprono il senso di una sequela che motiva il loro essere insieme e crea un profondo vincolo di unità.

Per una riflessione personale o condivisa

1. Attorno al termine amore si coagulano attese molto diverse, non sempre realistiche, che sono in relazione alle esperienze relazionali di ciascuno, alle frustrazioni sperimentate, alle idealizzazioni attuate, che hanno concentrato l'attenzione su determinati aspetti della relazione con l'altro. In quali forme possono esprimersi queste aspettative nel rapporto interpersonale? E nel rapporto con Dio?

2. Una certa difficoltà ad accettare la piattaforma umana, come base per l'impegno di carità, a volte è ancora presente all'interno dell'esperienza di vita consacrata. Quali vie si potrebbero percorrere per ridurre l'oscillazione tra le due posizioni estreme: quella "spiritualistica", che tende a trascurare l'aspetto umano, quindi dell'itinerario da percorrere, e quella dello psicologismo, che tende a non considerare la dimensione teologale?

3. L'amore è la spinta motivazionale più profonda della persona, ma è un'arte che non si può improvvisare e che necessita di un costante processo di apprendimento. Quali sono gli aspetti che, da un punto di vista educativo, necessitano di essere focalizzati e tradotti a livello operativo, per non fermarsi solo a una dimensione idealizzata della realtà?

Letture e fonti

Nell'articolo ho fatto riferimento ai seguenti testi: *Gaudium et Spes*; GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica post-sinodale "Vita Consecrata"*; E.H. ERIKSON, *Introspezione e responsabilità. Saggi sulle implicazioni etiche dell'introspezione psicoanalitica*, Roma, Armando, 1968; E. FROMM, *L'arte di amare*, Milano, Il Saggiatore, 1974; J. GARRIDO, *Ni santo ni mediocre. Ideal cristiano y condicion humana*, Estella, Editorial Verbo Divino 1992; G.B. LEMOYNE, *Memorie biografiche di Don Giovanni Bosco*, VII, Torino, Libreria Salesiana Editrice, 1909; F. MACCONO, *S. Maria Domenica Mazzarello. Confondatrice e prima Superiora Generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, II, Torino, Istituto FMA, 1960; C.M. MARTINI - G. BARRETTE - F. BROVELLI, *"Da quel momento la prese con sé". Maria e gli "affetti" del discepolo*, Milano, Ancora, 1995; L.M. PINKUS, *Autorealizzazione e disadattamento nella vita religiosa*, Roma, Borla, 1991; M. STEVANI, *Per una autonomia affettiva della donna consacrata*, Roma, FMA, 1995; ID., *L'identità sessuale: prospettive teoriche*, in «Rivista di Scienze dell'Educazione» 25 (1987) 71-103; M. STEVANI - S. TURRISI, *L'intimità come capacità di stabilire relazioni profonde e stabili. Orientamenti attuali di ricerca*, in «Rivista di Scienze dell'Educazione» 33 (1995) 217-246; ID., *L'autonomia affettiva come condizione della capacità di intimità psicologica*, in «Rivista di Scienze dell'Educazione» 33 (1995) 401-437; A. VERGOTE, *Liberare Dio liberare l'uomo*, Assisi, Cittadella, 1977.

Indice

La risposta d'amore: dimensione mistica della vita spirituale, 7

«Radicati e fondati nella carità». La preghiera di un apostolo per la sua comunità (JUAN JOSÉ BARTOLOMÉ), 11

1. *Efesini, una lettera singolare*, 12
2. *Una particolare affermazione nel suo contesto (Ef 3,14-21)*, 13
 - 2.1. *Struttura formale*, 14
 - 2.2. *Lettura esegetica*, 14
3. *Cristo dimora nel cuore credente*, 24
4. *Conclusione*, 26

Il mistico attivo. Un nuovo modello di mistica che accetta la sfida dell'impegno storico e sociale (JACK FINNEGAN), 29

1. *Definizione e problemi*, 30
2. *Il contesto contemporaneo: pericoli e opportunità*, 31
3. *Un nuovo modello*, 37
4. *Un'ontologia relazionale*, 41
5. *Don Bosco: un esempio*, 44
6. *Conclusione*, 47

Amore e divinizzazione nella vita quotidiana. Alla scuola dei padri del deserto e dei maestri spirituali (FABIO ATTARD), 50

1. *Gregorio di Nissa*, 51
2. *Giovanni Cassiano*, 53
3. *Isacco di Ninive*, 55
4. *Massimo il Confessore*, 57
5. *Conclusione*, 58

Un itinerario di "mistica" salesiana. L'esperienza di don Andrea Beltrami nella riflessione del suo direttore spirituale (ALDO GIRAUDDO), 60

1. *Una spiritualità salesiana matura e cosciente*, 61

2. *La storia di un ragazzo dotato e simpatico*, 62
3. *L'entusiasmo spirituale del novizio*, 64
4. *Il consolidamento interiore*, 67
5. *Dalla croce accettata alla croce amata*, 69
6. *«Prete e vittima»*, 71
7. *Contemplazione e tensione salvifica*, 72
8. *Conclusione*, 74

«L'amore è tutto». La scienza dell'amore in Teresa di Lisieux
(OCTAVIO BALDERAS), 77

1. *L'amore come vocazione personale*, 77
2. *La carità evangelica espressa in opere amabili e gratuite*, 79
3. *L'amore come gratuità*, 81
4. *La sapienza e la dinamicità dell'amore*, 84
5. *La trasparenza dell'amore*, 90
6. *Conclusione*, 92

**«L'amore ci brucia man mano fino agli ultimi angoli della nostra
esistenza». Rosetta Marchese (1922-1984) una vita sigillata
dall'amore** (MARIA ESTHER POSADA), 95

1. *Nella Val d'Aosta (1922-1938)*, 96
2. *Nel cuore della vita salesiana (1938-1959)*, 97
3. *Verso la pienezza della maternità spirituale (1959-1975)*, 98
4. *Sulle strade del mondo e sulla strada di Dio (1975-1981)*, 100
5. *Il compimento*, 100

**La vita consacrata come esperienza peculiare di crescita
nell'amore. Aspetti psicodinamici e relazionali coinvolti in
questa specifica forma di vita** (MILENA STEVANI), 104

1. *All'origine dell'esperienza di vita consacrata: un'iniziativa e una risposta*, 105
2. *Per un significato condiviso del termine "amore"*, 106
3. *Distinguere tra ideale e processo*, 109
4. *Il processo di "imparare" ad amare il quotidiano*, 111
5. *Imparare ad amare nelle situazioni di conflitto e di frustrazione*, 113



Quaderni di Spiritualità Salesiana *Nuova serie*

Scopo dei "QSS"

è offrire degli spunti per una riflessione sufficientemente ampia e ben fondata, su tematiche connesse al vissuto spirituale e alla missione salesiana.

Ogni contributo viene completato da domande orientate alla riflessione personale e al confronto comunitario.

Una breve nota conclusiva contiene orientamenti bibliografici e rimandi alle fonti.

Per la richiesta di copie e informazioni rivolgersi a:

Editrice LAS

Piazza Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA

Tel. 06 87290626 - 06 87290445 - Fax 06 87290629

e-mail: las@unisal.it - <http://las.ups.urbe.it>

Per informazioni riguardanti il Biennio di Spiritualità rivolgersi a:

Direttore dell'Istituto di Spiritualità

Facoltà di Teologia

Piazza Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA

Tel. 06 872901

e-mail: garcia@unisal.it

€ 8,00

ISBN 88-213-0617-8



9 788821 306174