

Enzo Bianchi

Lessico della vita interiore
Le parole della spiritualità

Ad André Louf

Abba Antonio disse: «Verrà un tempo in cui gli uomini impazziranno e al vedere uno che non sia pazzo gli si avventeranno contro dicendo: "Tu sei pazzo!" a motivo della sua dissimiglianza da loro».

Prefazione alla nuova edizione

Sono trascorsi ormai cinque anni da quando decisi di raccogliere alcune riflessioni su «parole» capaci di tracciare un percorso attraverso gli elementi costitutivi della «vita interiore», di sondare quella dimensione che ogni persona custodisce nel suo intimo e che tuttavia a volte trascura, soprattutto in quest'epoca in cui sembra prevalere l'apparenza, l'esteriorità, l'immagine. Ne nacquero pagine che, con mia gradita sorpresa, hanno valicato oltre ogni attesa gli spazi entro i quali erano state pensate: tradotte anche in francese e in inglese, hanno incontrato interesse e favore presso lettori di mondi culturali assai diversi. Conferma, questa, del dato che l'interiorità è elemento umano che travalica l'universo religioso e di pensiero che la definisce e la plasma per ogni singola persona. Sono, infatti, pagine che attingono la loro linfa dalla tradizione ebraico-cristiana e dalla mia assiduità con i testi biblici e con il vissuto della spiritualità delle chiese d'oriente e di occidente, eppure credo che, proprio grazie a questo profondo radicamento, riescano a cogliere elementi universali in cui ogni essere umano possa ritrovarsi. In una stagione in cui troppi si affrettano a dipingere scenari da guerre di religione e scontri di civiltà, ho cercato di riproporre «luoghi comuni» per un dialogo possibile, per un riconoscimento reciproco di quanto sta a cuore a ciascuno. E in questa seconda edizione alcune nuove «voci» testimoniano che l'itinerario non è concluso, che la scoperta di ciò che ci abita non è un circolo vizioso, ma un avvincente intreccio di conoscenza di sé e di conoscenza dell'altro, di custodia del passato e di sguardo aperto sul futuro, di ricerca di un Dio che dà senso alla vita e di lotta contro falsi dèi che asserviscono l'uomo. Come ogni lessico, anche questo non sostituisce l'essenza della realtà che cerca di delineare: come «conoscere» alcune parole non significa saper

articolare un linguaggio sensato e comprensibile, così definire la «vita interiore» non significa viverla quotidianamente. Eppure aiuta a farlo.

ENZO BIANCHI

27 gennaio 2004, *Giornata della Memoria*

Prologo

PERCORSI

«Abba, dimmi una parola!» All'inizio del IV secolo, quando ormai il cristianesimo si avviava a divenire religione ufficiale dell'impero e a permeare i costumi della società pagana, questa frase di sconcertante semplicità iniziò a risuonare con insolita frequenza nei deserti di Egitto e di Palestina, di Siria e di Persia. Visitatori occasionali o fratelli inesperti erano soliti indirizzarsi così a un «anziano» per chiedergli un insegnamento che, nato da un'esperienza di vita nello Spirito, potesse diventare prezioso aiuto nel cammino sulle tracce del Signore: *una parola per la vita* che, tratta dal vissuto quotidiano, potesse fornirgli di un *sensò*; una parola proveniente dall'esterno ma capace di scendere nelle profondità dell'essere; un evento esteriore capace di orientare l'interiorità dell'ascoltatore. Trasmesse da bocca a orecchio, accolte nel cuore, meditate e messe in pratica, queste parole, *echi della Parola*, finirono ben presto per costituire un vero e proprio «lessico del deserto», fornendo un linguaggio alla spiritualità e dando un nome alle realtà dello Spirito: e «dare il nome» alle cose significa compiere il primo passo per la loro conoscenza, la presa di possesso, l'acquisizione di una consapevolezza che al nome non si ferma. Nacquero ben presto raccolte di «detti e fatti dei Padri del deserto», redatte con l'intento di diffondere maggiormente queste perle di sapienza, di ovviare all'inevitabile rarefazione – nel tempo e nello spazio – di «padri» autentici e di ritardare il conseguente declino della qualità della vita cristiana. Chi le compilava era consapevole dei propri limiti – anzi, proprio da questa consapevolezza nasceva il desiderio di diffondere messaggi che quei limiti varcassero – e dei rischi che assumeva nell'intraprendere una simile opera: «I profeti scrissero dei libri, i padri compirono molte cose ispirandosi ad essi, i loro successori li impararono a memoria, la nostra generazione li ha copiati su papiri e pergamene e li ha messi in ozio sugli scaffali». Pur tuttavia la trasmissione avveniva: nuove generazioni ponevano domande e trovavano risposte, se non direttamente dalle labbra dell'abba, almeno dalle righe di qualche manoscritto letto o ricopiato, oppure dalle riflessioni condivise in una *collatio* comunitaria, in uno di quei momenti di scambio fraterno in cui ciascuno è al contempo abba e discepolo dell'altro, alla sola condizione di essere autentico nel parlare e nell'agire. È di questa ininterrotta trasmissione che vorrei farmi anello con le pagine che seguono. La loro origine del resto è analoga a quella delle ben più autorevoli raccolte dei primi secoli del cristianesimo. Nate in risposta a sollecitazioni di fratelli, sorelle e ospiti della mia Comunità, hanno assunto la forma scritta con l'intento di tessere un

dialogo con un uditorio più vasto, ma non meno interessato, all'interno e, più sovente ancora, all'esterno stesso della compagine ecclesiale. E se le più famose raccolte antiche erano ordinate in modo «alfabetico» (secondo il nome dell'abba) o «sistematico» (secondo l'argomento trattato), ho qui preferito seguire il metodo di un percorso fatto di rimandi e richiami, in cui un termine ne evoca un altro, ne spiega alcuni aspetti, ne traslascia altri per riprenderli più avanti. Metodo antichissimo che, a partire dalle concordanze bibliche, ha dato vita a infinite varianti di dizionari analogici o lessici tematici e che continua a fornire le griglie di selezione per le «voci» da inserire – anche se in rigoroso ordine alfabetico – nelle più moderne enciclopedie. Metodo che ha trovato una forse inattesa ma dirompente attualità nella navigazione «in rete»: cosa sono i tanto decantati «link» se non il frutto di associazioni di pensiero, di «connessioni» mentali prima che informatiche? In queste pagine allora ho cercato di lasciarmi guidare dalla tradizione biblica e patristica che mi ha preceduto e formato per rispondere alle sollecitazioni che mi vengono da quanti, con sincerità e passione, non cessano di «chiedermi ragione della speranza che è in me» (cfr. 1Pietro 3,15). In questo percorso non lineare ma sempre orientato, il lettore si troverà a volte a ritornare su cammini già abbozzati: ma ogni volta il panorama che si dischiude è diverso, il punto di vista cambia, l'opzione scelta a un bivio è differente. Alcuni «luoghi» li ho attraversati velocemente, confidando che la loro ricchezza balzasse agli occhi con pochi, essenziali tratti. In altri invece – è il caso della preghiera, per esempio – ho voluto attardarmi, cercando con approcci diversi di pervenire a un'irraggiungibile globalità di comprensione, come la farfalla che danza attorno al fuoco e finisce per conoscerlo in verità solo gettandosi in mezzo. È il prezzo che ho creduto di dover pagare nel mio tentativo di restare docile allo Spirito, attento al nuovo che si fa strada nelle nostre vite, in ascolto dell'altro che sconvolge i piani previsti. Perché c'è una sorta di filo rosso che mi ha accompagnato in questo itinerario nella spiritualità cristiana ed è la convinzione che *la nostra vita ha un senso* e che a noi non spetta né inventarlo né determinarlo, ma semplicemente scoprirlo presente e attivo in noi e attorno a noi: riconosciutolo, ci reca in dono la libertà di accoglierlo.

VITA SPIRITUALE

Non si dà vita cristiana senza vita spirituale! Lo stesso mandato fondamentale che la chiesa deve adempiere nei confronti dei suoi fedeli è quello di introdurli a un'esperienza di Dio, a una vita in relazione con Dio. È essenziale ribadire oggi queste verità elementari, perché viviamo in un tempo in cui la vita ecclesiale, dominata dall'ansia pastorale, ha assunto l'idea che l'esperienza di fede corrisponda all'impegno nel mondo piuttosto che all'accesso a una relazione personale con Dio vissuta in un contesto comunitario, radicata nell'ascolto della Parola di Dio contenuta nelle Scritture, plasmata dall'eucaristia e articolata in una vita di fede, di speranza e di carità. Questa riduzione dell'esperienza cristiana a morale è la via più diretta per la vanificazione della fede. La fede, invece, ci porta a fare un'*esperienza reale di Dio*, ci immette cioè nella vita spirituale, che è la vita guidata dallo Spirito santo. Chi crede in Dio deve anche fare un'esperienza di Dio: non gli può bastare avere idee giuste su Dio. E l'esperienza, che sempre avviene nella fede e non nella visione (cfr. 2 Corinti 5,7: «noi camminiamo per mezzo della fede e non ancora per mezzo della visione»), è qualcosa che ci sorprende e si impone portandoci a ripetere con Giacobbe: «Il Signore è qui e io non lo sapevo!»

(Genesi 28,16), oppure con il Salmista: «Alle spalle e di fronte mi circondi [...]. Dove fuggire dalla tua presenza? Se salgo in cielo, tu sei là, se scendo agli inferi, eccoti» (Salmo 139,5 e sgg.). Altre volte la nostra esperienza spirituale è segnata dal vuoto, dal silenzio di Dio, da un'aridità che ci porta a ridire le parole di Giobbe: «Se vado in avanti, egli non c'è, se vado indietro, non lo sento; a sinistra lo cerco e non lo scorgo, mi volgo a destra e non lo vedo» (Giobbe 23,8-9). Eppure anche attraverso il silenzio del quotidiano Dio ci può parlare. Dio infatti agisce su di noi attraverso la vita, attraverso l'esperienza che la vita ci fa fare, dunque anche attraverso le «crisi», i momenti di buio e di oscurità in cui la vita può portarci. L'esperienza spirituale è anzitutto esperienza di *essere preceduti*: è Dio che ci precede, ci cerca, ci chiama, ci previene. Noi non inventiamo il Dio con cui vogliamo entrare in relazione: Egli è già là! E l'esperienza di Dio è necessariamente mediata dal Cristo: «nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» dice Gesù (Giovanni 14,6). Cioè *l'esperienza spirituale è anche esperienza filiale*. Lo Spirito santo è la luce con cui Dio ci previene e orienta il nostro cammino verso la santificazione, cammino che è sequela del Figlio: l'esperienza spirituale diviene così null'altro che la risposta di fede, speranza e carità al Dio Padre che nel battesimo rivolge all'uomo la parola costitutiva: «Tu sei mio figlio!». Sì, figli nel Figlio Gesù Cristo: questa la promessa e questo il cammino dischiusi dal battesimo! Come diceva Ireneo di Lione, lo Spirito e il Figlio sono come le due mani con cui Dio plasma le nostre esistenze in vite di libertà nell'obbedienza, in eventi di relazione e di comunione con Lui stesso e con gli altri. Alcuni elementi sono essenziali per l'autenticità del cammino spirituale. Anzitutto *la crisi dell'immagine che abbiamo di noi stessi*: questo è il doloroso, ma necessario inizio della conversione, il momento in cui si frantuma l'«io» non reale ma ideale che ci siamo forgiati e che volevamo perseguire come doverosa realizzazione di noi stessi. Senza questa «crisi» non si accede alla vera vita secondo lo Spirito. Se non c'è questa morte a se stessi non ci sarà neppure la rinascita a vita nuova implicata nel battesimo (cir. Romani 6,4). Occorrono poi *l'onestà verso la realtà e la fedeltà alla realtà*, cioè l'adesione alla realtà, perché è *nella storia e nel quotidiano, con gli altri e non senza di essi*, che avviene la nostra conoscenza di Dio e cresce la nostra relazione con Dio. È a quel punto che la nostra vita spirituale può armonizzare obbedienza a Dio e fedeltà alla terra in una vita di fede, di speranza e di carità. È a quel punto che noi possiamo dire il nostro «sì» al Dio che ci chiama con quei doni e con quei limiti che caratterizzano la nostra creaturalità. Si tratterà dunque di immettersi in un cammino di fede che è sequela del Cristo per giungere all'esperienza dell'inabitazione del Cristo in noi. Scrive Paolo ai cristiani di Corinto: «Esaminate voi stessi se siete nella fede: riconoscete che Gesù Cristo abita in voi?» (2 Corinti 13,5). La vita spirituale si svolge nel «cuore», nell'intimo dell'uomo, nella sede del volere e del decidere, nell'interiorità. È lì che va riconosciuta l'autenticità del nostro essere cristiani. La vita cristiana infatti non è un «andare oltre», sempre alla ricerca di novità, ma un «andare in profondità», uno scendere nel cuore per scoprire che è il Santo dei Santi di quel tempio di Dio che è il nostro corpo! Si tratta infatti di «adorare il Signore nel cuore» (cfr. I Pietro 3, I 5). Quello è il luogo dove avviene la nostra santificazione, cioè l'accoglienza in noi della vita divina trinitaria: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Giovanni 14,23). Fine della vita spirituale è la nostra partecipazione alla vita divina, è quella che i Padri della chiesa chiamavano «divinizzazione». «Dio, infatti, si è fatto uomo affinché l'uomo diventi Dio», scrive Gregorio di Nazianzo, e Massimo il Confessore sintetizza in modo sublime: «La

divinizzazione si realizza per innesto in noi della carità divina, fino al perdono dei nemici come Cristo in croce. Quand'è che tu diventi Dio? Quando sarai capace, come Cristo in croce, di dire: "Padre, perdona loro", anzi: "Padre, per loro io do la vita"». A questo ci trascina la vita spirituale, cioè la vita radicata nella fede del Dio Padre creatore, mossa e orientata dallo Spirito santificatore, innestata nel Figlio redentore che ci insegna ad amare come lui stesso ha amato noi. Ed è lì che noi misuriamo la nostra crescita alla statura di Cristo.

ASCESI

«Non si nasce cristiani, lo si diventa» (Tertulliano). Questo «divenire» è lo spazio in cui si inserisce l'ascesi cristiana. Ascesi è oggi parola sospetta, se non del tutto assurda e incomprensibile per molti uomini e, ciò che più è significativo, anche per un gran numero di cristiani. In realtà «ascesi», termine che deriva dal greco *askein*, «esercitare», «praticare», indica anzitutto l'applicazione metodica, l'esercizio ripetuto, lo sforzo per acquisire un'abilità e una competenza specifica: l'atleta, l'artista, il soldato devono «allenarsi», provare e riprovare movimenti e gesti per poter pervenire a prestazioni elevate. L'ascesi è dunque anzitutto una necessità umana: la stessa crescita dell'uomo, la sua umanizzazione, esige un corrispondere interiore alla crescita anagrafica. Esige un dire dei «no» per poter dire dei «sì»: «Quando ero bambino, parlavo e pensavo da bambino ma, divenuto uomo, ciò che era da bambino l'ho abbandonato» scrive san Paolo (1Corinti 13,11). La vita cristiana poi, che è rinascita a una vita nuova, a una vita «in Cristo», che è adattamento della propria vita alla vita di Dio, richiede l'assunzione di capacità «non naturali» come la preghiera e l'amore del nemico: e questo non è possibile senza un'applicazione costante, un esercizio, uno sforzo incessante. Purtroppo il mito della spontaneità, che domina ancora in questa fase di adolescenze interminabili e che porta a contrapporre esercizio e autenticità, si rivela un ostacolo determinante alla maturazione umana delle persone e alla comprensione dell'essenzialità dell'ascesi per una crescita spirituale. Certo, deve essere chiaro che l'ascesi cristiana resta sempre *un mezzo ordinato all'unico fine da conseguire: la carità*, l'amore per il Signore e per il prossimo. Non è possibile senza la continua esperienza di cadute, di fallimenti, di «peccati», che fan sì che l'ascesi cristiana rettamente intesa sia sempre assolutamente indissociabile dalla grazia: «Che uno possa vincere la sua natura non è tra le cose possibili» (Giovanni Climaco). La storia cristiana ha conosciuto molte deviazioni ed eccessi dell'ascesi, ma ha anche sempre saputo condannare tali eccessi che riducevano la vita cristiana a un insieme di imprese eroiche. E ha saputo farlo anche con senso dello humour: «Se praticate l'ascesi di un regolare digiuno, non inorgogliatevi. Se per questo vi insuperbite, piuttosto mangiate carne, perché è meglio mangiare carne che gonfiarsi e vantarsi» (Isidoro Presbitero). Essa non mira al perfezionamento del proprio «io», ma all'educazione dell'«io» alla libertà e alla relazione con l'altro: il suo fine è l'amore, la carità. L'ascesi prende sul serio il fatto che non si possono servire due padroni e che l'alternativa all'obbedienza a Dio è l'asservimento agli idoli. Anche l'interiorità va educata, anche l'amore va sempre affinato e purificato, anche le relazioni vanno rese sempre più intelligenti e rispettose: questo dice l'ascesi! In particolare, «il sudore e la fatica» (Cabasilas) dello sforzo ascetico sono l'apertura al dono di Dio, il disporre tutta

la propria persona a ricevere il dono di grazia; possiamo riassumere la dimensione cristiana dell'asceti in questa affermazione: la salvezza viene da Dio in Gesù Cristo. L'asceti non è altro che l'accettazione a essere se stessi soltanto per grazia di quell'Altro che ha nome Dio, è il dire di sì a ricevere la propria identità nella relazione con questo Altro. In particolare, l'asceti corporale, che ha rivestito spesso connotati meramente negativi e di disprezzo del corpo, soprattutto a seguito dell'assunzione di un modello antropologico di tipo dualista, afferma come essenziale per la conoscenza teologica il coinvolgimento dell'intero corpo! Senza questa dimensione il cristianesimo si riduce a esercizio intellettuale, a gnosi, oppure alla sola dimensione morale. Di più, essendo a servizio della rivelazione cristiana che attesta che la libertà autentica dell'uomo si manifesta nel suo divenire capace di donazione di sé, per amore di Dio e del prossimo, aprendosi al dono proveniente di Dio, l'asceti tende a liberare l'uomo dalla *philautia*, cioè dall'amore di sé, dall'egocentrismo, e a trasformare un individuo in persona capace di comunione e gratuità, di dono e di amore. Ancora una volta, la tradizione cristiana antica mostra capacità di auto critica nelle parole di un padre del deserto che constata: «Molti hanno prostrato il loro corpo senza alcun discernimento, e se ne sono andati senza trovare alcunché. La nostra bocca esala cattivo odore a forza di digiunare, noi sappiamo le Scritture a memoria, recitiamo tutti i Salmi, ma non abbiamo ciò che Dio cerca: l'amore e l'umiltà». Solo un'asceti intelligente e condotta con discernimento risulta gradita a Dio. E risulta umanizzante e non disumanizzante. Risulta capace di aiutare l'uomo nel compito di fare della propria vita un capolavoro, un'opera d'arte. Forse non è casuale che *askein* sia utilizzato, nella letteratura greca antica, anche per indicare il lavoro artistico. Questo dunque il fine dell'asceti: porre la vita del credente sotto il segno della bellezza, che nel cristianesimo è un altro nome della santità.

SANTITÀ E BELLEZZA

La tradizione cristiana, soprattutto occidentale, ha operato un'interpretazione essenzialmente morale della santità. Questa però non consiste propriamente nel non peccare, bensì nel fare affidamento sulla misericordia di Dio che è più forte dei nostri peccati e capace di rialzare il credente che è caduto. Il santo è il canto innalzato alla misericordia di Dio, è colui che testimonia la vittoria del Dio tre volte santo e tre volte misericordioso. La santità cioè è grazia, dono, e chiede all'uomo l'apertura fondamentale per lasciarsi invadere dal dono divino: la santità dunque testimonia anzitutto il carattere responsoriale dell'esistenza cristiana, un carattere che afferma il primato dell'essere sul fare, del dono sulla prestazione, della gratuità sulla legge. Possiamo dire che la santità cristiana, anche nella sua dimensione etica, non ha un carattere legale o giuridico, ma eucaristico: è risposta alla *charis* di Dio manifestata in Cristo Gesù. Ed è segnata perciò dalla gratitudine e dalla gioia; il santo è colui che dice a Dio: «Non io, ma Tu». Questa ottica di grazia proveniente ci porta ad affermare che altro nome della santità è *bellezza*. Sì, nell'ottica cristiana la santità si declina anche come bellezza. Già il Nuovo Testamento associa queste due esortazioni ai cristiani: avere «una condotta santa» non è altro che avere «una condotta bella» (cfr. 1 Pietro 1,15-16 e 2,12). Articolata come bellezza, la santità appare anzitutto essere impresa non

individualistica, non frutto dello sforzo, magari eroico, del singolo, ma evento di comunione. È la comunione raffigurata iconicamente in Mosè ed Elia «apparsi nella gloria» (Luca 9,3r) e nei discepoli Pietro, Giacomo e Giovanni radunati attorno al Cristo splendente nella luce della trasfigurazione. È la *communio sanctorum*, la comunione dei santi, di coloro che partecipano alla vita divina *communicantes in Unum*, comunicando con Colui che è l'unica sorgente della santità (cfr. Ebrei 2,11). Come non ricordare la cattedrale di Chartres con le statue dei santi dell'Antico e del Nuovo Testamento radunati attorno al *Beau Dieu* come tanti raggi che promanano dall'unico sole? La gloria di Colui che è «l'autore della bellezza» rifugge sul volto di Gesù, il Cristo (2 Corinti 4,6), il Messia cantato dal Salmista come «il più bello tra i figli dell'uomo» (Salmo 45,3), e si effonde nel cuore dei cristiani grazie all'azione dello Spirito santificato re, che plasma il loro volto a immagine e somiglianza del volto di Cristo, trasformando le loro individualità biologiche in eventi di relazione e comunione. E così la vita e la persona del cristiano possono conoscere qualcosa della bellezza della vita divina trinitaria, vita che è comunione, *pericoresi* di amore. La santità è bellezza che contesta la bruttura della chiusura in sé, dell'egocentrismo, della *philautia*. È gioia che contesta la tristezza di chi non si apre al dono di amore, come il giovane ricco che «se ne andò triste» (Matteo 19,22). Ha scritto Léon Bloy: «Non c'è che una tristezza, quella di non essere santi». Ecco la santità, e la bellezza, come dono e responsabilità del cristiano. All'interno di un mondo che «è cosa bella» – come scandisce il racconto della Genesi – l'uomo viene creato da Dio nella relazione di alterità maschio-femmina e stabilito come partner adeguato per Dio, capace di ricevere i doni del suo amore, e quest'opera creazionale viene lodata come «molto bella» (Genesi 1,31). In un mondo chiamato alla bellezza, l'uomo, che è posto come responsabile del creato, ha la responsabilità della bellezza del mondo e della propria vita, di sé e degli altri. Se la bellezza è «una promessa di felicità» (Stendhal), allora ogni gesto, ogni parola, ogni azione ispirata a bellezza è profezia del mondo redento, dei cieli nuovi e della terra nuova, dell'umanità riunita nella Gerusalemme celeste in una comunione senza fine. La bellezza diviene profezia della salvezza: «è la bellezza» ha scritto Dostoevskij «che salverà il mondo». Chiamati alla santità, i cristiani sono chiamati alla bellezza, ma allora noi ci possiamo porre questo interrogativo: che ne abbiamo fatto del mandato di custodire, creare e vivere la bellezza? Si tratta infatti di una bellezza da instaurare nelle relazioni, per fare della chiesa una comunità in cui si vivano realmente rapporti fraterni, ispirati a gratuità, misericordia e perdono; in cui nessuno dica all'altro: «lo non ho bisogno di te» (1 Corinti 12,21), perché ogni ferita alla comunione sfigura anche la bellezza dell'unico Corpo di Cristo. È una bellezza che deve caratterizzare la chiesa come luogo di luminosità (cfr. Matteo 5,14-16), spazio di libertà e non di paura, di dilatazione e non di conculcamento dell'umano, di simpatia e non di contrapposizione con gli uomini, di condivisione e solidarietà soprattutto con i più poveri. È bellezza che deve pervadere gli spazi, le liturgie, gli ambienti, e soprattutto quel tempio vivente di Dio che sono le persone stesse. È la bellezza che emerge dalla sobrietà, dalla povertà, dalla lotta contro l'idolatria e contro la mondanità. È la bellezza che rifugge là dove si fa vincere la comunione invece del consumo, la contemplazione e la gratuità invece del possesso e della voracità. Sì, il cristianesimo è *philocalia*, via di amore del bello, e la vocazione cristiana alla santità racchiude una vocazione alla bellezza, a fare della propria vita un capolavoro di amore. Il comando «Siate santi perché io, il Signore, sono santo» (Levitico 19,2; 1Pietro 1,16) è ormai inscindibile dall'altro: «Amatevi gli uni gli altri come io vi ho amati» (Giovanni 13,34). La bellezza cristiana non è un dato, ma un

evento. Un evento di amore che narra sempre di nuovo, in maniera creativa e poetica, nella storia, la follia e la bellezza tragica dell'amore con cui Dio ci ha amati donandoci suo Figlio, Gesù Cristo.

SENSI E SPIRITO

Appare problematica, oggi, l'integrazione della dimensione sensoriale nell'esperienza spirituale. Ha ancora senso l'espressione «esperienza di Dio»? O bisogna rassegnarsi alla sua diluizione in una dimensione puramente intellettuale (esperienza di Dio intesa come parlare di o scrivere su Dio) o alla sua riduzione all'attività sociale caritativa e filantropica (esperienza di Dio intesa come relazione altruista) o a fame l'appannaggio del mondo della mistica? L'incontro con Dio avviene sì nella fede e non nella visione, ma si impone a tutto l'uomo, corpo e sensi compresi. Agostino lo proclama: «Mi chiamasti e il tuo grido lacerò la mia sordità; balenasti e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza e respirai e anelo verso di te; gustai e ho fame e sete; mi toccasti e arsi dal desiderio della tua pace» (*Confessioni* X, 27,38). Il testo di Agostino echeggia quella dottrina dei «sensi spirituali» che ha in Origene il suo iniziatore. Scrive l'alessandrino: «Il Cristo diventa l'oggetto di ciascun senso dell'anima. Egli chiama se stesso la vera "luce" per illuminare gli occhi dell'anima, il "Verbo" per essere udito, il "pane" di vita per essere gustato. Parimenti, egli è chiamato "olio" e "nardo" perché l'anima si diletta dell'odore del Logos, egli è divenuto "il Verbo fatto carne" palpabile e attingibile, perché l'uomo interiore possa cogliere il Verbo di vita» (*Commento al Cantico* II,167,25). Il Dio fattosi uomo ha affermato, una volta per sempre, l'eminente dignità spirituale del corpo. È vero che la dottrina tradizionale dei sensi spirituali si fonda a volte sulla contrapposizione e rottura fra sensi corporei e sensi spirituali, ma in certe sue modulazioni (per esempio in Bonaventura) si percepisce la continuità fra i due livelli di sensi e comunque, al di là delle antropologie – oggi forzatamente impraticabili – che sottostavano alle antiche formulazioni dottrinali, è essenziale recuperare e riformulare l'istanza profonda che esse esprimevano. Il *sensus fidei* non è un sapere dottrinale, ma è connesso a un vissuto, a una conoscenza «pratica» di Dio che porta ad assumere «il senso delle cose divine», cioè il discernimento. Magistero di questo discernimento è la liturgia eucaristica, dove il mistero celebrato è il mistero della fede: ma la liturgia eucaristica è esperienza che coinvolge tutti i sensi del credente: *ascoltare* la Parola di Dio proclamata, *vedere* le icone, le luci, i volti dei fratelli, *gustare* il pane e il vino eucaristici, *odorare* i profumi, l'incenso, *toccare* l'altro con l'abbraccio di pace... Nell'incarnazione la rivelazione è entrata nell'uomo attraverso tutti i sensi; nell'economia sacramentale la celebrazione del mistero coinvolge sì tutti i sensi dell'uomo, ma esigendo anche un loro affinamento e una loro trasfigurazione: si tratta di cogliere la realtà «in Cristo». I sensi non sono aboliti, ma ordinati dalla fede, allenati dalla preghiera, innestati in Cristo, trasfigurati dallo Spirito santo: il battezzato può così manifestarsi quale nuova creatura che «"vede" realmente il Figlio di Dio; "ode" e "ascolta" la sua parola; lo "tocca" e si nutre di lui; lo "gusta"; respira la vita nello Spirito santo». Così si esprime l'esegeta Donatien Mollat mostrando l'emergere dei sensi spirituali nel quarto Vangelo. E non si pensi che si tratti di un'esperienza «mistica», inaccessibile ai più. L'«ascolto» della Parola di Dio attraverso la lettura

orante delle Scritture porta il credente a «vedere» il volto del Cristo, a «toccare» la sua presenza che gli si impone, a «gustare» la consolazione dello Spirito, a piangere preso da compunzione... È la concretissima esperienza spirituale. L'esperienza di fede è esperienza di bellezza, di un incontro tanto reale quanto indicibile, di una presenza più intima a noi del nostro stesso intimo. Ed è esperienza che investe anche il corpo e i sensi. In Oriente il santo è l'uomo con il volto luminoso, il cui corpo esala profumo, la cui somaticità è ormai evento di bellezza e di comunione. Certo, guai a confondere lo psicologico e l'emozionale con lo spirituale, ma lo spirituale traversa lo psichico e investe i sensi del corpo. E allora i «sensi spirituali» non sono solo metafore, ma connotano l'esperienza della comunione con il Signore nei vari aspetti in cui si può manifestare all'animo umano: dolcezza, forza, intimità, adesione amorosa, obbedienza, presenza intensa. È la *sobria ebrietas*; è l'esperienza dell'amore. Quando Agostino afferma che l'occhio vede a partire dal cuore e che solo l'amore è capace di vedere, ci suggerisce che i sensi spirituali sono i sensi permeati dall'esperienza profonda dell'amore di Dio. Amore che purifica, ordina e rende intelligente l'amare umano. Ma chi oggi sa farsi «iniziato alla vita spirituale del corpo, in un mondo che confondendo o separando corpo e spirito li ha perduti entrambi e va morendo di questa perdita?» (Cristina Campo).

VIGILANZA

«Non abbiamo bisogno di nient'altro che di uno spirito vigilante.» Questo apoftegma di abba Poemen, un padre del deserto, esprime bene l'essenzialità che la vigilanza riveste nella vita spirituale cristiana. In che consiste? Il Nuovo Testamento, opponendola allo stato di ubriachezza e a quello della sonnolenza, la definisce come la sobrietà e il «tenere gli occhi ben aperti» di colui che ha un fine preciso da conseguire e da cui potrebbe essere distolto se non fosse, appunto, vigilante. E poiché lo scopo da conseguire per un cristiano è la relazione con Dio attraverso Gesù Cristo, la vigilanza cristiana è totalmente relativa alla persona di Cristo che è venuto e che verrà. Basilio di Cesarea termina le sue *Regole morali* affermando che lo «specifico» del cristiano consiste proprio nella vigilanza in ordine alla persona di Cristo: «Che cosa è proprio del cristiano? Vigilare ogni giorno e ogni ora ed essere pronto nel compiere perfettamente ciò che è gradito a Dio, sapendo che nell'ora che non pensiamo il Signore viene». La sottolineatura della dimensione temporale presente in questo testo non è casuale. Tipo del vigilante è il profeta, colui che cerca di tradurre lo sguardo e la Parola di Dio nell'oggi del tempo e della storia. La vigilanza è dunque lucidità interiore, intelligenza, capacità critica, presenza alla storia, non distrazione e non dissipazione. Unificato dall'ascolto della Parola di Dio, interiormente attento alle sue esigenze, l'uomo vigilante diviene *responsabile*, cioè radicalmente non indifferente, cosciente di doversi prendere cura di tutto e, in particolare, capace di vigilare su altri uomini e di custodirli. «Essere *episcopus*, vescovo,» scrive Lutero «significa guardare, essere vigilante, vigilare diligentemente.» È dunque, la vigilanza, una qualità che richiede grande forza interiore e produce equilibrio: si tratta di attivare la vigilanza non solo sulla storia e sugli altri, ma anche su di sé, sul proprio ministero, sul proprio lavoro, sulla propria condotta, insomma su tutta la sfera delle relazioni che si vivono. Affinché su tutto regni la

signoria di Cristo. La difficoltà della vigilanza consiste proprio nel fatto che anzitutto è su di sé che occorre vigilare: il nemico del cristiano è in lui stesso, non fuori di lui. «Vegliate su voi stessi e pregate in ogni tempo: che i vostri cuori non si appesantiscano in dissipazioni, ubriachezze e affanni della vita», dice Gesù nel Vangelo di Luca. La vigilanza è al prezzo di una lotta contro se stessi: il vigilante è il *resistente*, colui che combatte per difendere la propria vita interiore, per non lasciarsi trascinare dalle seduzioni mondane, per non farsi travolgere dalle angosce dell'esistenza, insomma, per unificare fede e vita e per mantenersi nell'equilibrio e nell'armonia; vigilante è colui che aderisce alla realtà e non si rifugia nell'immaginazione, nell'idolatria, che lavora e non ozia, che si relaziona, che ama e non è indifferente, che assume con responsabilità il suo impegno storico e lo vive nell'attesa del Regno che verrà. La vigilanza è dunque alla radice della qualità della vita e delle relazioni, è al servizio della pienezza della vita e combatte le seduzioni che la morte esercita sull'uomo. Così Paolo ammonisce i cristiani di Tessalonica: «Non dormiamo come gli altri, ma restiamo svegli e siamo sobri». Per la simbolica biblica, ma anche per altre culture (si pensi alla mitologia greca che fa di *Hypnos*, Sonno, il gemello di *Thanatos*, Morte), cadere nel sonno significa entrare nello spazio della morte. Vigilare, invece, non è solo un atteggiamento proprio dell'uomo attento e responsabile, ma acquisisce un significato particolare per il cristiano che pone la sua fede nel Cristo morto e risorto. La vigilanza è assunzione intima e profonda della fede nella vittoria della vita sulla morte. Così il vigilante diviene non solo uomo sveglio, che si oppone all'uomo addormentato, intontito, che ottunde i suoi sensi interiori, che rimane alla superficie delle cose e delle relazioni, ma diviene anche uomo di luce e capace di irradiare luce. «Illuminati» tramite l'immersione battesimale, i cristiani sono «figli della luce» chiamati a illuminare: «Risplenda la vostra luce davanti agli uomini affinché, vedendo il vostro operare la bellezza, rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli» (Matteo 5,16). Non si tratta di esibizionismo spirituale, anzi, dell'effetto traboccante della luce che, abitando un cuore vigilante, non può rimanere nascosta, ma di per sé emerge e si diffonde. In certo senso, la vigilanza è l'unica cosa assolutamente essenziale al cristiano: essa è la matrice di ogni virtù, è il sale di tutto l'agire, la luce del suo pensare e parlare. Senza di essa tutto l'agire del cristiano rischia di essere in pura perdita. Disse abba Arsenio: «Bisogna che ognuno vigili sulle proprie azioni per non faticare invano».

LOTTA SPIRITUALE

Movimento essenziale della vita spirituale cristiana è la *lotta spirituale*. Già la Scrittura esige dal credente tale atteggiamento: chiamato a «dominare» all'interno del creato, l'uomo deve esercitare tale dominio anche su di sé, sul peccato che lo minaccia: «Il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, ma tu *dominalo*» (Genesi 4,7). Si tratta dunque di una lotta *interiore*, non rivolta contro esseri esterni a sé, ma contro le tentazioni, i pensieri, le suggestioni e le dinamiche che portano alla consumazione del male. Paolo, servendosi di immagini belli che e sportive (la corsa, il pugilato), parla della vita cristiana come di uno sforzo, una tensione interiore a rimanere nella fedeltà a Cristo, che comporta lo smascheramento delle dinamiche attraverso le quali il peccato si fa strada nel cuore dell'uomo per poterlo combattere al suo sorgere. Il

cuore, infatti, è il luogo di questa battaglia. Il cuore inteso nel senso, derivato dall'antropologia biblica, dell'organo che meglio può rappresentare la vita nella sua totalità: centro della vita morale e interiore, sede dell'intelligenza è della volontà, il cuore contiene gli elementi costitutivi di quella che noi chiamiamo la «persona» e si avvicina a ciò che definiamo «coscienza». Ma tutto questo, nel cristianesimo, non è affatto semplicemente un movimento di «discernimento e di aggiustamento psicologico»: questa, dice Paolo, è «la lotta della fede» (1 Timoteo 6,12), l'unica lotta che può essere definita «buona». È cioè la lotta che nasce dalla fede, dal legame con Cristo manifestato dal battesimo, che avviene nella fede, cioè nella fiducia della vittoria già riportata dal Cristo stesso, e che conduce alla fede, alla sua conservazione e al suo irrobustimento. La lotta spirituale mira, secondo la tradizione cristiana, a custodire la «sanità spirituale» del credente. Se il suo fine è *l'apatheia*, questa va intesa non nel senso *dell'impassibilità*, ma *dell'assenza di patologie*. Così la lotta spirituale mette in atto la valenza terapeutica della fede. Essendo la vita spirituale una realissima e concretissima vita, essa deve essere nutrita e corroborata per poter crescere e dev'essere curata quando è minacciata nella sua integrità. Sia l'Occidente che l'Oriente cristiano hanno codificato gli ambiti, gli spazi, in cui va esercitata tale lotta per mantenere il credente in un atteggiamento sano, cioè di comunione e non di consumo. La tradizione monastica ha sempre affermato con grande forza che la vita di fede assume la forma di un'incessante lotta contro le tentazioni. Antonio, il «padre dei monaci», ha detto: «Questa è la grande opera dell'uomo: gettare su di sé il proprio peccato davanti a Dio, e attendersi tentazioni fino all'ultimo respiro». Ma che significa «tentazione»? Con questa espressione si indica un pensiero (i Padri greci parlano di *loghismoi*), una suggestione, uno stimolo che muove dall'esterno dell'uomo (ciò che si vede, che si ascolta, che ci sta intorno ecc.) oppure dal suo stesso interno, dalla sua struttura personale, dalla sua storia, dalle sue peculiari fragilità, e che insinua nell'uomo la possibilità di un'azione malvagia, contraria all'Evangelo. Dal catechismo frequentato in fanciullezza molti ricorderanno la lista dei «sette peccati capitali», diffusasi nel mondo cattolico soprattutto nell'epoca della Contro riforma, ma risalente a Gregorio Magno, il quale parlava di *vanagloria, invidia, ira, tristezza, avarizia, gola, lussuria*. A sua volta questa lista di sette era un rifacimento dell'elenco degli otto pensieri malvagi formulato da Evagrio Pontico nel IV secolo e volgarizzato in Occidente da Giovanni Cassiano. Rileggere oggi questi «peccati» uscendo dalla griglia moralistica e dalla casistica con cui sono giunti fino a noi e interpretarli come «rapporti» può mostrare la loro sconcertante modernità (molti vi hanno visto una forma di psicoanalisi *ante litteram*) e aiutarci a raggiungere il nucleo profondo ed estremamente semplice da cui sgorgavano al di là delle forme più o meno maldestre con cui ci sono stati fatti conoscere. Evagrio parlava anzitutto di *gastrimarghía*, la quale non investe solo il rapporto con il cibo (né va banalizzata nel «peccato di gola»), ma ogni forma di patologia orale (si pensi alle articolate implicazioni della bulimia e dell'anoressia). La *porneía* designa poi gli squilibri nel rapporto con la sessualità, soprattutto la tendenza a cosificare il corpo proprio e dell'altro, ad assolutizzare le pulsioni e a ridurre a oggetto di desiderio chi è chiamato a essere soggetto di amore. La *philarghyria* designa sì l'avarizia, ma più profondamente ci rinvia al rapporto con le cose e denuncia la tendenza dell'uomo a lasciarsi definire da ciò che possiede. L'*orghé* (ira) indica il rapporto con gli altri, che può essere stravolto fino alla violenza con la collera, e in cui il credente è chiamato al paziente e faticoso esercizio (cioè, etimologicamente, all'ascesi) dell'accettazione dell'alterità. La *lype* indica la tristezza, ma anche la frustrazione di chi non vive in modo

equilibrato il rapporto con il tempo e resta incapace di arrivare all'unificazione del tempo della propria vita. Lacerato tra nostalgia del passato e fughe irreali in avanti, l'uomo preda dello *spiritus tristitiae* è incapace di aderire all'oggi, al presente. L'*akedia* (acedia; scomparso nella lista occidentale di Gregorio Magno probabilmente perché fatto confluire nella *tristezza*) designa una pigrizia, un *taedium vitae*, una demotivazione radicale che diviene pulsione di morte e financo tendenza suicidaria. Si manifesta come instabilità radicale, disgusto di ciò che si vive, volontà di azzeramento della propria esistenza, e rivela l'incapacità di vivere armonicamente il rapporto con lo spazio. La *kenodoxia*, vanagloria, è la tentazione di definirsi a partire da ciò che si fa, dal proprio lavoro, dalla propria opera: essa investe dunque l'ambito del rapporto con il fare, con l'operare. Infine, la *yperephania* (superbia) designa la *hybris* nel rapporto con Dio. È l'orgoglio, l'affermazione dell'*ego*, la sostituzione di «io» a «Dio». Non è difficile vedere come il combattimento spirituale, che individua questi ambiti – riassuntivi di tutti i rapporti costitutivi della vita – come «campi di battaglia», voglia guidare il credente alla maturità personale e al dispiegamento della piena libertà. Vigilanza e attenzione sono la «fatica del cuore» (Barsanufio) che consente al credente di operarne la purificazione: è dal cuore infatti che escono le intenzioni malvagie ed è il cuore che deve divenire dimora del Cristo grazie alla fede. In questo senso la «custodia del cuore» (*phylakè tes kardias*) è l'opera per eccellenza dell'uomo spirituale, la sola veramente essenziale. Ma come avviene tale lotta? La sconfinata letteratura ascetica sull'argomento, dal *De agone christiano* di Agostino alle opere di Evagrio Pontico e di Giovanni Cassiano fino al celebre trattato *Combattimento spirituale* di Lorenzo Scupoli (1530-1610), consente di individuare un itinerario preciso, un dinamismo attraverso cui si sviluppa la tentazione nel cuore umano e che occorre disarticolare con la lotta interiore. È un dinamismo in quattro momenti fondamentali: la *suggestione*, il *dialogo*, l'*acconsentimento*, la *passione* (o *vizio*). La *suggestione* è l'insorgere nel cuore dell'uomo della possibilità di un'azione malvagia, peccaminosa. Questo carattere negativo del pensiero è discernibile dal fatto che provoca turbamento nel cuore, toglie la pace e la serenità. Questo momento è assolutamente universale: nessuno ne è esente. Se con questo pensiero ci si intrattiene e si *dialoga*, se si neutralizza, ricorrendo a espedienti autogiustificatori, il disagio e il turbamento che esso ingenera nel profondo dell'uomo, allora esso diviene, pian piano, una presenza prepotente nel cuore, presenza non più dominabile, ma che domina l'uomo. E allora che avviene l'*acconsentimento*, cioè una presa di posizione personale che contraddice la volontà di Dio. Se gli acconsentimenti si ripetono perché non si mostra alcuna capacità di lotta, allora si diventa schiavi di una *passione*, di un *vizio*. Questo processo elementare può invece essere spezzato da una lotta che si eserciti subito, allora nascere, contro i pensieri e le suggestioni. Ma di nuovo: quali sono, molto concretamente, le modalità di tale lotta? Anzitutto l'apertura del cuore all'interno di una relazione con un padre spirituale; quindi la preghiera e l'invocazione del Signore; l'ascolto e l'interiorizzazione della Parola di Dio; una vita di relazione, di carità, intensa e autentica. Questa lotta esige poi una grande capacità di vigilanza su di sé e sui molti rapporti che si intrattengono e sui quali può innestarsi la tentazione, cioè la possibilità dell'idolatria. Le forme che la tentazione può rivestire sono molteplici e abbracciano la molteplicità dei rapporti antropologici fondamentali. Il rapporto col cibo, col proprio corpo e la propria sessualità, con le cose (in particolare i beni, il denaro), con gli altri, con il tempo, con lo spazio, con l'operare e, infine, con Dio. Tutti questi ambiti del nostro vivere, che definiscono la nostra identità umana e spirituale, devono essere ordinati e disciplinati attraverso una lotta.

Sempre, in tutti questi ambiti, la tentazione si configura come seduzione di vivere nel regime del *consumo* invece che in quello della *comunione*. E per questo la lotta contro la tentazione trova il suo magistero eminente nell'eucaristia, che appunto è celebrazione della vita come comunione con Dio e con gli uomini. A questa lotta occorre esercitarsi: bisogna anzitutto saper discernere le proprie tendenze di peccato, le proprie fragilità, le negatività che ci segnano in modo particolare, quindi chiamarle per nome, assumerle e non rimuoverle, e infine immergersi nella lunga e faticosa lotta volta a far regnare in sé la Parola e la volontà di Dio! Organo di questa lotta è infatti il cuore, inteso biblicamente come organo della decisione e della volontà, non tanto dei sentimenti. La capacità di lotta spirituale, l'apprendimento dell'«arte della lotta» (Salmo 144,1; 18,35) è essenziale per l'accoglienza della Parola di Dio nel cuore umano. Se essa manca, allora «le preoccupazioni mondane, l'inganno della ricchezza e tutte le altre bramosie soffocano la Parola» nel cuore dell'uomo e questa «rimane senza frutto» (Marco 4,19). Chi è sperimentato nella vita spirituale sa che questa lotta è più dura di tutte le lotte esterne, ma conosce anche il frutto di pacificazione, di libertà, di mitezza e di carità che essa produce. È grazie ad essa che la fede diviene fede che rimane, perseveranza. È grazie ad essa che l'amore viene purificato e ordinato. Ha testimoniato il Patriarca ecumenico Atenagora: «Per lottare efficacemente contro il male bisogna volgere la guerra all'interno, vincere il male in noi stessi. Si tratta della guerra più aspra, quella contro se stessi. Io questa guerra l'ho fatta. Per anni e anni. È stata terribile. Ma ora sono disarmato. Non ho più paura di niente, perché "l'amore scaccia la paura". Sono disarmato della volontà di spuntarla, di giustificarmi alle spese degli altri. Sì, non ho più paura. Quando non si possiede più niente, non si ha più paura. "Chi ci separerà dall'amore di Cristo?"». Sì, la tentazione, come ha scritto Origene, «fa del credente un martire o un idolatra».

IDOLATRIA

Cosa evoca in noi il termine «idolatria»? Ormai abbandonata – o, meglio, confinata alle estreme terre delle sempre più esigue popolazioni rimaste «pagane» – l'accezione «feticistica», trasposta in ambito di popolarità sportiva o musicale la dimensione di «adorazione» incantata di un personaggio, messa in crisi una certa idealizzazione politica con il relativo culto della personalità, non si può però certo dire che gli idoli siano scomparsi dalla nostra esistenza, con tutto il loro carico di asservimento e di appiattimento dell'uomo e della sua libertà. Gli idoli, infatti, continuano a essere opera dell'uomo, e la loro creazione, sopravvivenza, trasformazione e funzionamento rispondono a precise istanze e bisogni antropologici. Non dimentichiamo che l'idolo – inteso come «simulacro», «feticcio» – non è la personificazione del dio, e in questo non inganna l'adoratore che è perfettamente consapevole di trovarsi di fronte non al dio in persona bensì a un'opera delle proprie mani, un «manufatto» che egli stesso offre al dio come «immagine visibile» affinché questi acconsenta ad assumerne il volto. Così, chi adora una statua sa benissimo che il dio non coincide con quell'idolo: in essa trova il volto accettato dal divino che sta prima di ogni immagine. In questo senso si può dire che l'esperienza umana del divino precede il volto che quel divino assume in essa, l'elaborazione umana del divino anticipa il volto idolatrico e così l'idolo restituisce

all'uomo, sotto la forma del volto di un dio, la sua stessa esperienza del divino. Così quello che emerge a livello di «simulacro», di oggetto, si rivela autentico anche al livello più profondo (o più alto) dell'immagine: l'idolo, che sia esso statua o realtà immateriale o ideologia, non inganna ma fornisce certezze riguardo al divino. Anche quando appare nel suo aspetto terribile, l'idolo è rassicurante perché identifica, il divino nel volto di un Dio. Forse da questo aspetto nasce la sua sorprendente efficacia «politica»: anticamente esso rendeva vicino, a portata di mano il dio che, identificandosi con la *polis*, le assicurava un'identità. Ecco perché, anche dopo il tramonto del paganesimo, la politica non ha cessato di suscitare degli idoli: che siano «il grande condottiero» o «l'uomo della Provvidenza» o «il più amato dalla gente», questi uomini, divinizzati, scongiurano il divino o, se si preferisce, il destino umano. È l'idolatria a conferire dignità al culto della personalità, a trasformarla in una figura «vicina», familiare, addomesticata del divino. Qui si coglie la dimensione politica dell'idolatria, il suo essere un attentato alla libertà umana, e si comprende anche come la lotta anti-idolatrice richieda adesione alla realtà e l'attivazione dell'interiorità, di uno spazio interiore, della capacità critica, affinché la libertà non sia solo libertà di reagire, ma di agire, di proporre, di progettare. Non solo, ma questo annullamento della distanza, questa «familiarità» che rende schiavi (non dimentichiamo che il termine *familia* indicava all'origine l'insieme dei servitori di una casa), la si ritrova anche negli idoli «immateriali» così potenti ai giorni nostri: non è un caso che il mito oggi più affascinante – il successo in termini di potere, di denaro e di sesso – venga incontro e dia sfogo a tre *libidines* insite in ogni essere umano: la *libido dominandi*, la *libido possidendi* e la *libido amandi*. Così, opera non delle mani ma delle pulsioni dell'uomo, queste tre forze si ergono di fronte a lui, gli chiedono adorazione e servizio, gli rubano la libertà promettendogli partecipazione al «divino», accesso al sovraumano, protezione contro le forze mortifere. Ora, quando il cedimento ai richiami delle tre *libidines* passa dalla sfera personale a quella sociale, assume connotati idolatrici che nella nostra società occidentale si possono identificare sul piano economico con l'adorazione di tutto ciò che si può calcolare, dalla quotazione di un'azione in borsa al saldo di un conto corrente, al numero di esecutori della propria volontà. In particolare, potremmo affermare, echeggiando il Benjamin di *Capitalismo e religione*, che, in una società in cui il paradigma dell'*homo oeconomicus* ha preso il posto dell'*homo religiosus*, sempre di più il denaro e le istituzioni del mercato tentano di appagare quelle preoccupazioni e quelle ansie a cui un tempo davano risposta le religioni. Forse la miglior raffigurazione dell'idolo si trova nella moneta, nella banconota: lo «spirito» del denaro si incarna nella moneta e le immagini delle banconote sono le icone che rivelano ed emanano tale spirito. Nel denaro si «crede» e, certo, la maggior parte degli uomini pone la fiducia nel denaro: il denaro dà sicurezza, fiducia. Eppure esso, ci ricorda il filosofo Vittorio Mathieu nella sua *Filosofia del denaro*, non è una cosa fisica e non è neppure legato alla materia se non come simbolo. Sul piano etico e sociologico l'attitudine idolatrice si identifica invece con l'adeguarsi al comportamento della «massa»: giusto è quello che fanno tutti, in una sorta di dedizione demagogica dell'adagio *vox populi, vox Dei*. Ma questa «massa», la tanto decantata «gente», non è un'entità autonoma, libera, non è un corpo le cui membra interagiscono per il bene comune, bensì un agglomerato indefinito, un accostamento di individualità pesantemente manipolato: così i sondaggi non registrano l'orientamento degli intervistati ma lo determinano, così le opere della finzione – letteraria, cinematografica, teatrale – non testimoniano i sentimenti e i comportamenti di un'epoca e di una cultura ma li condizionano, così le immagini non

garantiscono l'autenticità di un fatto ma lo creano. La realtà virtuale non solo supera, ma scaccia la realtà effettiva: allora vero, oggettivo è ciò che appare; lecito è ciò che tecnicamente è possibile; encomiabile è ciò che suscita invidia. In fondo la strada verso l'idolatria resta sempre la stessa: un'affascinante strada di schiavitù, le cui catene e la cui gabbia appaiono sempre più dorate ma si rivelano sempre più rigide. È la strada dell'operare umano svincolato da un'istanza superiore – la dimensione del «divino» – che sola è capace di far emergere tutta la grandezza dell'uomo e di conferirgli unità e pienezza. È significativo che per la Bibbia non esistano gli atei, i senza-Dio: esistono invece gli idolatri ed esiste soprattutto la tentazione dell'idolatria che colpisce tutti, il credente come chi credente non può definirsi. L'uomo abbandonato a sé, l'uomo che ignora o disprezza l'immagine di Dio che abita in se stesso e nel proprio simile, l'uomo che pretende di costruire la propria vita da se stesso non è ateo, è idolatra, schiavo di quelle «emanazioni», di quelle forze oscure che penetrano nel cuore umano e ne mettono in moto gli elementi deteriori.

ACEDIA

«Atonia dell'anima.» Così Evagrio Pontico, monaco vissuto nel IV secolo, definisce l'*akedia*, quel male il cui nome è praticamente intraducibile in una lingua moderna e che indica la situazione dello spirito afflitto da un malessere le cui sfumature comprendono disgusto della vita, noia, scoraggiamento, pigrizia, sonnolenza, malinconia, nausea, riluttanza, tristezza, demotivazione... Giovanni Cassiano (IV-V secolo) l'ha trasmesso all'Occidente nella traslitterazione latina *acedia* e più tardi Gregorio Magno l'ha identificato, nella sua lista dei vizi capitali, con la *tristitia*. Malessere che secondo Evagrio affligge particolarmente gli anacoreti (coloro che fanno una vita monastica piuttosto solitaria e ritirata), in realtà l'*acedia* è soltanto stata osservata e riconosciuta con acutezza e lucidità negli ambienti monastici, ma è «un fenomeno comune a tutta l'umanità, anzi è il prezzo dell'essere uomo», afferma padre Gabriel Bunge, eminente studioso di Evagrio. L'*acedia* si manifesta come un'instabilità che rende incapaci di un rapporto equilibrato con lo spazio e con il tempo: non si sopporta di rimanere in solitudine nella propria cella, non si riesce ad abitare il proprio corpo, ad *habitare secum*, e si percepisce con pesantezza immane il trascorrere del tempo. Scrive Evagrio: «L'*acedia* fa sì che il sole appaia lento a muoversi o addirittura immobile, e che il giorno sembri di cinquanta ore». È una sorta di asfissia o soffocamento dell'anima che condanna l'uomo all'infelicità portandolo a disdegnare ciò che ha, la situazione (di lavoro, affettiva, sociale) in cui vive e a sognarne una irraggiungibile, lo rende preda di paure svariate (per esempio, di malattie più immaginarie che reali), inefficiente sul lavoro, intollerante e incapace di sopportazione verso «gli altri» (che diventano spesso il bersaglio su cui scaricare frustrazione e aggressività), impotente a governare i pensieri che si affollano nella propria anima e che lo gettano nello scoramento, in una tale insoddisfazione di sé che egli si interroga se non abbia sbagliato tutto nella propria vita. Essa può divenire un vero e proprio stato depressivo (il *Catechismo della Chiesa Cattolica* la definisce «una forma di depressione dovuta al rilassamento dell'ascesi, a un venir meno della vigilanza, alla mancata custodia del cuore») in cui l'uomo è tentato di azzerare la propria vita passata (rompere il vincolo matrimoniale o abbandonare i voti

religiosi o comunque «cambiare») o addirittura di darsi la morte. L'acedia, scrive Isacco il Siro, «fa gustare l'inferno». Nelle antiche descrizioni monastiche essa è il «demone meridiano» che colpisce soprattutto a metà del giorno, durante le ore più calde e pesanti della giornata (fra le dieci e le quattordici) prima dell'unico pasto che i monaci prendevano intorno alle quindici. Troviamo poi descrizioni analoghe, almeno parzialmente, in Pascal e Baudelaire, Kierkegaard e Guardini, Bergson e Jankélévitch; inoltre sono stati rilevati i contatti con forme depressive descritte dalla psicologia. È interessante notare che si è vista un'analogia fra questo male che di preferenza colpisce l'uomo nel mezzo del giorno, con la crisi del superamento della metà della vita, che si abbatte sull'uomo appunto fra i trentacinque e i quarant'anni. «Sembra che vi sia una causa biologica alla base di quel senso di apprensione, di quei tormentati interrogativi, della mancanza di entusiasmo in uomini e donne poco dopo la trentina. È forse questo lo stato d'animo che i dotti medievali chiamavano *accidia*, il peccato capitale di pigrizia dello spirito? lo credo di sì» (Richard Church). Le svariate forme di reazione di fronte a questa crisi sono del resto molto simili a quelle di chi è preda dell'*accidia*: diniego, rimozione, svalutazione di sé, arroccamento al potere, rigidismo legalista, depressione, eccessi nel bere e nel mangiare, intontimento...Ma come combattere l'*acedia*? Anzitutto accettando i limiti costitutivi dell'esistenza umana: il passare del tempo e la mortalità (i Padri monastici esortavano alla *memoria mortis*), l'assunzione della responsabilità della propria vita passata e delle incapacità e imperfezioni che ci abitano, la perseveranza, la pazienza (che è l'arte di vivere l'incompiuto), una vita di relazioni, l'impegnare il corpo in attività lavorative, il farsi aiutare (per i Padri monastici, da un «padre spirituale»), la preghiera. Evagrio in particolare dà un consiglio: «Fissati una misura in ogni opera». Ovvero, esercitati, dandoti una regola, a divenire padrone di te stesso.

DESERTO

«L'esperienza del deserto è stata per me dominante. Tra cielo e sabbia, fra il Tutto e il Nulla, la domanda diventa bruciante. Come il rovelo ardente, essa brucia e non si consuma. Brucia per se stessa, nel vuoto. L'esperienza del deserto è anche l'ascolto, l'estremo ascolto» (Edmond Jabès). Forse è questo legame con l'ascolto che fa sì che nella Bibbia il deserto, presenza sempre piena di significato spirituale, sia così importante. Certo, esso è anzitutto un luogo, e un luogo che nell'ebraico biblico ha diversi nomi: *caravah*, luogo arido e incolto, che designa la zona che si estende dal Mar Morto fino al Golfo di Aqaba; *chorbah*, designazione più psicologica che geografica che indica il luogo desolato, devastato, abitato da rovine dimenticate; *jeshimon*, luogo selvaggio e di solitudine, senza piste, senz'acqua; ma soprattutto *midbar*, luogo disabitato, landa inospitale abitata da animali selvaggi, dove non crescono se non arbusti, rovi e cardi. Il deserto biblico non è quasi mai il deserto di sabbia, ma è frutto dell'erosione del vento, dell'azione dell'acqua dovuta alle piogge rare ma violente, ed è caratterizzato da brusche escursioni termiche fra il giorno e la notte (cfr. Salmo 121,6). Refrattario alla presenza umana e ostile alla vita (Numeri 20,5), il deserto, questo luogo di morte, rappresenta nella Bibbia la necessaria pedagogia del credente, l'iniziazione attraverso cui la massa di schiavi usciti dall'Egitto diviene il popolo di Dio. È in sostanza luogo di rinascita. E, del resto, la nascita del mondo come cosmo ordinato non avviene forse a partire dal caos informe del deserto degli inizi? La terra segnata da

manca e negatività («Quando il Signore Dio fece la terra e il cielo, nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata, perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra»: Genesi 2,4b-5) diviene il giardino apprestato per l'uomo nell'opera creazionale (Genesi 2,8-15). E la nuova creazione, l'era messianica, non sarà forse un far fiorire il deserto? «Si rallegreranno il deserto e la terra arida, esulterà e fiorirà la steppa, fiorirà come fiore di narciso» (Isaia 35,1-2). Ma tra prima creazione e nuova creazione si stende l'opera di *creatio continua*, l'intervento salvifico di Dio nella storia. Ed è in quella storia che il deserto appare come luogo delle grandi rivelazioni di Dio: nel *midbar* (deserto), dice il Talmud, Dio si fa sentire come *medabber* (colui che parla). È nel deserto che Mosè vede il roveto ardente e riceve la rivelazione del Nome (Esodo 3,1-14); è nel deserto che Dio dona la Legge al suo popolo, lo incontra e si lega a lui in alleanza (Esodo 19-24); è nel deserto che colma di doni il suo popolo (la manna, le quaglie, l'acqua dalla roccia); è nel deserto che si fa presente a Elia nella «voce di un silenzio sottile» (1Re 19,12); è nel deserto che attirerà nuovamente a sé la sua sposa-Israele dopo il tradimento di quest'ultima (Osea 2,16) per rinnovare l'alleanza nuziale...Ecco dunque abbozzata, tra negatività e positività, la fondamentale bipolarità semantica del deserto nella Bibbia che abbraccia i tre grandi ambiti simbolici a cui il deserto stesso rinvia: lo spazio, il tempo, il cammino. Spazio ostile da attraversare per giungere alla terra promessa; tempo lungo ma a termine, con una fine, tempo intermedio di un'attesa, di una speranza; cammino faticoso, duro, tra un'uscita da un grembo di schiavitù e l'ingresso in una terra accogliente, «che stilla latte e miele»: ecco il deserto dell'esodo! La spazialità arida, monotona, fatta silenzio, del deserto si riverbera nel paesaggio interiore del credente come *prova*, come *tentazione*. Valeva la pena l'esodo? Non era meglio rimanere in Egitto? Che salvezza è mai quella in cui si patiscono la fame e la sete, in cui ogni giorno porta in dote agli umani la visione del medesimo orizzonte? Non è facile accettare che il deserto sia parte integrante della salvezza! Nel deserto allora Israele tenta Dio, e il luogo desertico si mostra essere un terribile vaglio, un rivelatore di ciò che abita il cuore umano. «Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore» (Deuteronomio 8,2). Il deserto è un'educazione alla conoscenza di sé, e forse il viaggio intrapreso dal padre dei credenti, Abramo, in risposta all'invito di Dio «Va' verso te stesso!» (Genesi 12,1), coglie il senso spirituale del viaggio nel deserto. Il deserto è il luogo delle ribellioni a Dio, delle mormorazioni, delle contestazioni (Esodo 14,11-12; 15,24; 16,2-3.20.27; 17,2-3.7; Numeri 12,1-2; 14,2-4; 16,3-4; 20,2-5; 21,4-5). Anche Gesù vivrà il deserto come noviziato essenziale al suo ministero: il faccia a faccia con il potere dell'illusione satanica e con il fascino della tentazione svelerà in Gesù un cuore attaccato alla nuda Parola di Dio (Matteo 4,1-11). Fortificato dalla lotta nel deserto, Gesù può intraprendere il suo ministero pubblico! Il deserto appare anche come *tempo* intermedio: non ci si installa nel deserto, lo si traversa. Quaranta anni, quaranta giorni: è il tempo del deserto per tutto Israele, ma anche per Mosè, per Elia, per Gesù. Tempo che può essere vissuto solo imparando la pazienza, l'attesa, la perseveranza, accettando il caro prezzo della speranza. E, forse, l'immensità del tempo del deserto è già esperienza e pregustazione di eternità! Ma il deserto è anche *cammino*: nel deserto occorre avanzare, non è consentito «disertare», ma la tentazione è la regressione, la paura che spinge a tornare indietro, a preferire la sicurezza della schiavitù egiziana al rischio dell'avventura della libertà. Una libertà che non è situata al termine del cammino, ma che si vive *nel cammino*. Però per compiere questo cammino

occorre essere leggeri, con pochi bagagli: il deserto insegna l'essenzialità, è apprendistato di sottrazione e di spoliazione. Il deserto è magistero di *fede*: esso aguzza lo sguardo interiore e fa dell'uomo un vigilante, un uomo dall'occhio penetrante. L'uomo del deserto può così riconoscere la presenza di Dio e denunciare l'idolatria. Giovanni Battista, uomo del deserto per eccellenza, mostra che in lui tutto è essenziale: egli è voce che grida chiedendo conversione, è mano che indica il Messia, è occhio che scruta e discerne il peccato, è corpo scolpito dal deserto, è esistenza che si fa cammino per il Signore («nel deserto preparate la via del Signore!», Isaia 40,3). Il suo cibo è parco, il suo abito lo dichiara profeta, egli stesso diminuisce di fronte a colui che viene dopo di lui: ha imparato fino in fondo l'economia di diminuzione del deserto. Ma ha vissuto anche il deserto come luogo di incontro, di amicizia, di amore: egli è l'amico dello sposo che sta accanto allo sposo e gioisce quando ne sente la voce. Sì, è a questa ambivalenza che ci pone di fronte il deserto biblico, e così esso diviene cifra dell'ambivalenza della vita umana, dell'esperienza quotidiana del credente, della stessa contraddittoria esperienza di Dio. Forse ha ragione Henri le Saux quando scrive che «Dio non è nel deserto. È il deserto che è il mistero stesso di Dio».

ATTESA DEL SIGNORE

«Annunciamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua resurrezione, *nell'attesa della tua venuta.*» Al cuore della celebrazione eucaristica, queste parole ricordano al cristiano un elemento costitutivo della sua identità di fede: l'attesa della venuta del Signore. «Il cristiano», ha scritto il cardinale Newman, «è colui che attende il Cristo.» Certo, nei tempi del «tutto e subito», dell'efficacia e della produttività, in cui anche i cristiani appaiono spesso segnati da attivismo, parlare di «attesa» può rischiare l'impopolarità e l'incomprensione totale: a molti infatti «attesa» appare sinonimo di passività e inerzia, di evasione e de-responsabilizzazione. In realtà il cristiano, che non si lascia definire semplicemente da ciò che fa, ma dalla relazione con il Cristo, sa che il Cristo che egli ama e in cui pone la fiducia è il Cristo che è venuto, che viene nell'oggi e che verrà nella gloria. Davanti a sé il cristiano non ha dunque il nulla o il vuoto, ma una speranza certa, un futuro orientato dalla promessa del Signore: «Sì, verrò presto» (Apocalisse 22,20). In realtà «attendere», a partire dalla sua etimologia latina (*ad-tendere*), indica una «tensione verso», «un'attenzione rivolta a», un movimento centrifugo dello spirito in direzione di un altro, di un futuro. Potremmo dire che l'attesa è un'azione, però un'azione non chiusa nell'oggi, ma che opera sul futuro. La Seconda lettera di Pietro esprime questa dimensione affermando che i cristiani *affrettano*, con la loro attesa, la venuta del giorno del Signore (2 Pietro 3,12). La particolare visione cristiana del tempo, che fa del credente «un uomo che ha speranza» (cfr. 1 Tessalonicesi 4,13), «che attende il Cristo» (Filippesi 3,20; Ebrei 9,28), che è definito non solo dal suo passato ma anche dal futuro e da ciò che il Cristo in tale futuro opererà, dovrebbe diventare una preziosa testimonianza (o, forse, controtestimonianza) per il mondo attuale dominato da una concezione del tempo come tempo vuoto che evolve in un *continuum* che esclude ogni attesa essenziale e ingenera quel fatalismo e quella incapacità di attesa tipici dell'uomo moderno. Venir meno a questa dimensione significa pertanto non solo sminuire la portata integrale della fede, ma anche privare il mondo di una testimonianza di speranza

che esso ha diritto di ricevere dai cristiani (cfr. 1Pietro 3,15). L'uomo è anche attesa: se questa dimensione antropologica essenziale, che afferma che l'uomo è anche incompiutezza, viene misconosciuta, allora il pericolo dell'idolatria è alle porte, e l'idolatria è sempre auto sufficienza del presente. La venuta del Signore impone invece al cristiano *attesa* di ciò che sta per venire e *pazienza* verso ciò che non sa quando verrà. E la pazienza è l'arte di vivere l'incompiuto, di vivere la parzialità e la frammentazione del presente senza disperare. Essa non è soltanto la capacità di sostenere il tempo, di rimanere nel tempo, di perseverare, ma anche di sostenere gli altri, di sopportarli, cioè di assumerli con i loro limiti e portarli. Ma è l'attesa del Signore, l'ardente desiderio della sua venuta, che può creare uomini e donne capaci di pazienza nei confronti del tempo e degli altri. E qui vediamo come l'attesa paziente sia segno di forza e di solidità, di stabilità e di convinzione, non di debolezza. E soprattutto è l'attitudine che rivela un profondo amore, per il Signore e per gli altri uomini: «L'amore pazienta» (1Corinti 13,4). Mossa dall'amore, l'attesa diviene desiderio, desiderio dell'incontro con il Signore (2 Corinti 5,2; Filippesi 1,23). Anzi, l'attesa del Signore porta il cristiano a disciplinare il proprio desiderio, a imparare a desiderare, a frapporre una distanza tra sé e gli oggetti desiderati, a passare da un atteggiamento di consumo a uno di condivisione e di comunione, a un atteggiamento eucaristico. L'attesa del Signore genera nel credente anzitutto la gratitudine, il rendimento di grazie e la dilatazione del cuore che si unisce e dà voce all'attesa della creazione tutta: «La creazione attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio [...] e nutre la speranza di essere liberata dalla schiavitù della corruzione» (Romani 8,19-21). È la creazione tutta che attende cieli e terra nuovi, che attende trasfigurazione, che attende il Regno. L'attesa della venuta del Signore da parte dei cristiani diviene così invocazione di salvezza universale, espressione di una fede cosmica che consoffre con ogni uomo e con ogni creatura. Ma se queste sono le valenze dell'attesa del Signore, se questa è una precisa responsabilità dei cristiani, dobbiamo lasciarci interpellare dall'accorato e provocante appello lanciato a suo tempo da Teilhard de Chardin: «Cristiani, incaricati, dopo Israele, di custodire sempre viva la fiamma bruciante del desiderio, che cosa ne abbiamo fatto dell'attesa?».

RICERCA DI DIO

«Dio vuole essere cercato, e come potrebbe non voler essere trovato? Il nipote di R. Baruch, il quale era a sua volta nipote del Baal Shem, giocava una volta a rimpiattino con un altro ragazzo. Egli si nascose e stette lungo tempo là ad attendere, credendo che il compagno lo cercasse e non riuscisse a trovarlo. Ma dopo che ebbe aspettato a lungo, uscì fuori, e non vedendo più quell'altro, capì che costui non l'aveva mai cercato. E corse nella camera del nonno, piangendo e gridando contro il cattivo compagno. Con le lacrime agli occhi R. Baruch disse: "Lo stesso dice anche Dio"». Dio vuole essere cercato, dice questa storiella chassidica. Oggi, altre storie e altre lacrime, sempre ebraiche, pongono in modo differente la questione della ricerca di Dio: sono le storie e le lacrime sgorgate da quell'abisso di male rappresentato da Auschwitz. Scrive Elie Wiesel: «Dio e Auschwitz non vanno insieme. Non accetto e reclamo, esigo una risposta... Dio nel male? In quale male? E Dio nella sofferenza? In quale sofferenza? Io non so. Non ho risposta. Cerco sempre». E accanto ad Auschwitz, prima e dopo, gli altri

genocidi, gli altri sterminii, le sofferenze degli innocenti, di milioni di uomini ovunque nel mondo, pongono in modo tragicamente rinnovato la domanda «dov'è Dio?». Nel conflitto con il male che si gioca nella storia Dio sembra soccombere, e nettamente! E tutto questo non può non dare un orientamento particolare al modo di interrogarsi oggi sulla ricerca di Dio, su quel *quaerere Deum* che è sempre stato uno dei temi più significativi e importanti della spiritualità cristiana. Anzi, tutto questo arriva a porre in radicale questione i termini dell'argomento: quale ricerca? e di quale Dio? La Scrittura attesta l'indiscutibile priorità della ricerca che Dio fa dell'uomo, afferma che l'uomo e il suo mondo sono la sfera di interesse di Dio, che la rivelazione di Dio precede e fonda la conoscenza che l'uomo può avere di Lui. Ovviamente non si tratta tanto di una priorità cronologica, perché il problema di Dio è iscritto nell'uomo stesso, nelle domande che egli porta su di sé e sul senso della propria vita e del mondo. Pertanto, domanda su Dio e domanda sull'uomo sono naturalmente unite. Le grandi tradizioni religiose hanno sempre affermato l'inscindibilità delle due questioni: non solo i tre monoteismi, ma anche la religione grecoromana, la cui linfa è stata assorbita dalle nostre radici di europei occidentali. L'uomo che si recava al tempio di Apollo a Delfi per consultare l'oracolo si vedeva rimandato a se stesso dall'iscrizione posta sul frontone del tempio: «Conosci te stesso». Riproporre oggi questa tematica implica il rendersi conto della drammaticità assunta da questa doppia domanda: alla figura del filosofo cinico Diogene che in pieno giorno si aggira per le strade di Atene con una lanterna gridando: «Cerco un uomo!», si sovrappone la figura del pazzo nietzschiano che, anch'egli in pieno giorno e munito di lanterna, grida sulla pubblica piazza: «Cerco Dio!», e rivela a chi lo deride che Dio è morto, è stato assassinato dall'uomo, e celebra il funesto evento entrando in una chiesa e intonando un *Requiem aeternam Deo*. E risponde a chi lo interroga: «Che altro sono ancora le chiese se non le tombe e i monumenti funebri di Dio?». Ma, osservava giustamente M. Foucault, «più che la morte di Dio, ciò che annuncia il pensiero di Nietzsche è la morte del suo assassino, cioè dell'uomo». Nell'attuale clima culturale nichilista, di secolarizzazione della secolarizzazione, l'uomo contemporaneo «è non solo senza Dio, ma anche senza l'uomo» (C. Geffré). Egli si muove smarrito nell'assenza di certezze, respira un assurdo caratterizzato non tanto dal non-senso, quanto dall'isolamento degli innumerevoli sensi, dall'assenza di un senso che li orienti, dalla mancanza del senso del senso, come ricordava Lévinas. Sintomatico di questo smarrimento di sé tipico dell'uomo contemporaneo è il tanto conclamato «ritorno di Dio», visibile dietro ai fenomeni di ritorno del sacro, dietro al fiorire di sette, movimenti sincretistici, aggregazioni varie, dietro al diffondersi di sensibilità e atteggiamenti spirituali in cui Dio è immediatamente trovato, più che cercato, in un divino impersonale, nella fusione con l'Oceano dell'Essere, nell'evasione verso il taumaturgico, nella preghiera ridotta a ingiunzione a Dio affinché soddisfi il bisogno umano. Tutto questo ci dice che oggi ricerca di Dio dev'essere anche ricerca e approfondimento dell'umano, ricerca di ciò che è veramente umano, capacità di ridestare l'umanità là dove è assopita. Il Dio rivelato dalle Scritture ebraico-cristiane non ha infatti altri luoghi in cui essere cercato se non la storia e la carne umana, l'umanità. Storia e carne umana che sono anche i due ambiti abitati da Dio nell'incarnazione per andare incontro all'uomo, alla sua ricerca, e consentire così all'uomo di trovarlo. E non dimentichiamo che Dio non lo si possiede nemmeno quando lo si conosce: «Si comprehendis, non est Deus» scrive Agostino; cioè, «se pensi di averlo compreso, non è più Dio». La categoria della ricerca salvaguarda la distanza fra cercatore e Cercato: distanza essenziale perché il Cercato non è oggetto, ma è anch'egli

soggetto, anzi è il vero soggetto, in quanto è colui che per primo ha cercato, chiamato, amato, suscitando così, come risposta alla sua iniziativa, la ricerca e il desiderio dell'uomo. L'atteggiamento di ricerca implica l'atteggiamento fondamentale dell'umiltà, grazie alla quale soltanto può fondarsi il rapporto con l'altro. Cercare Dio significa deporre le presunzioni di autosufficienza, smettere di pensare di essere i detentori della verità, cessare di considerarsi superiori agli altri. Ricerca di Dio, allora, significa anche cercarlo nell'altro che abbiamo di fronte, confessarlo come non estraneo all'altro.

PAZIENZA

La Scrittura attesta che la «pazienza» è anzitutto una prerogativa divina: secondo Esodo 34,6 Dio è *makrothymos*, «longanimo», «magnanimo», «paziente» (in ebraico l'espressione equivalente suona letteralmente: «lento all'ira»). Il Dio legato in alleanza al popolo dalla «dura cervice» non può che essere costitutivamente paziente. Questa pazienza è stata manifestata compiutamente nell'invio del Figlio Gesù Cristo e nella sua morte per i peccatori, ed è ancora ciò che regge il tempo presente: «Il Signore non ritarda nell'adempire la promessa [...], ma usa pazienza (*makrothymei*) verso di voi, non volendo che alcuno perisca, ma che tutti giungano a conversione» (2 Pietro 3,9). La pazienza del Dio biblico si esprime al meglio nel fatto che Egli è il Dio che parla: parlando, dona il tempo all'uomo per una risposta, e quindi attende che questa arrivi alla conversione. La pazienza di Dio non va confusa con l'impassibilità di Dio, anzi, essa è il «lungo respiro della sua passione» (E. Jünger), è la lungimiranza del suo amore, un amore che «non vuole la morte del peccatore, ma che si converta e viva» (Ezechiele 33,11), ed è una forza operante anche quando il movimento di conversione non è ancora compiuto. La pazienza di Dio trova così la sua espressione più pregnante nella passione e croce di Cristo: lì la dissimmetria fra il Dio che pazienta e l'umanità peccatrice si amplia a dismisura nella passione di amore e di sofferenza di Dio nel Figlio Gesù Cristo crocifisso. Da allora la pazienza, come virtù cristiana, è un dono dello Spirito (Galati 5,22) elargito dal Crocifisso-Risorto, e si configura come partecipazione alle energie che provengono dall'evento pasquale. Per il cristiano la pazienza è dunque coestensiva alla fede: ed è sia perseveranza, cioè fede che dura nel tempo, che *makrothymia*, «capacità di guardare e sentire in grande», cioè arte di accogliere e vivere l'incompiutezza. Questo secondo aspetto dice come la pazienza sia necessariamente umile: essa porta l'uomo a riconoscere la propria personale incompiutezza, e diventa pazienza verso se stessi; essa riconosce l'incompiutezza e la fragilità delle relazioni con gli altri, strutturandosi così come pazienza nei confronti degli altri; confessa l'incompiutezza del disegno divino di salvezza, configurandosi come speranza, invocazione e attesa di salvezza. La pazienza è la virtù di una chiesa che attende il Signore, che vive responsabilmente il non ancora senza anticipare la fine e senza ergere se stessa a fine del disegno di Dio. Essa rigetta l'impazienza della mistica come dell'ideologia e percorre la via faticosa dell'ascolto, dell'obbedienza e dell'attesa nei confronti degli altri e di Dio per costruire la comunione possibile, storica e limitata, con gli altri e con Dio. La pazienza è attenzione al tempo dell'altro, nella piena coscienza che il tempo lo si vive al plurale, con gli altri, facendone un evento di relazione, di

incontro, di amore. Per questo, forse, oggi, nell'epoca stregata dal fascino del «tempo senza vincoli» – in cui la libertà viene spesso immaginata come l'assenza di legami, di vincoli, come possibilità di operare dei ricominciamenti assoluti dall'oggi al domani, che riportino a un incontaminato punto di partenza, azzerando o rimuovendo tutto ciò in cui prima si viveva, e anzitutto le relazioni e gli impegni assunti – può apparire così fuori luogo, e al tempo stesso così urgente e necessario, il discorso sulla pazienza: sì, per il cristiano, essa è centrale quanto l'agape, quanto il Cristo stesso. TI pazientare, cioè l'assumere come determinante nella propria esistenza il tempo dell'altro (di Dio e dell'altro uomo), è infatti opera dell'amore. «L'amore pazienta» (*makrothymei*), dice Paolo (1 Corinti 13,4). E la misura e il criterio della pazienza del credente non possono risiedere, in ultima istanza, che nella «pazienza di Cristo» (2 Tessalonicesi 3,5: *hypomonè tou Christou*). Ecco perché spesso la pazienza è stata definita dai Padri della chiesa come la *summa virtus* (cfr. Tertulliano, *De patientia* 1,7): essa è essenziale alla fede, alla speranza e alla carità. Ha scritto Cipriano di Cartagine: «Il fatto di essere cristiani è opera della fede e della speranza, ma perché la fede e la speranza possano giungere a produrre frutti, abbisognano della pazienza» (Cipriano, *De bono patientiae* 13). Innestata nella fede in Cristo, la pazienza diviene «forza nei confronti di se stessi» (Tommaso d'Aquino), capacità di non disperare, di non lasciarsi abbattere nelle tribolazioni e nelle difficoltà, diviene perseveranza, capacità di rimanere e durare nel tempo senza snaturare la propria verità, e diviene anche capacità di sup-portare gli altri, di sostenere gli altri e la loro storia. Nulla di eroico in questa operazione spirituale, ma solo la fede di essere a propria volta sostenuti dalle braccia del Cristo stese sulla croce. In questa difficile opera il credente è sorretto da una promessa: «Chi persevera fino alla fine sarà salvato» (Matteo 10,22; 24, 13). Promessa che non va intesa semplicemente come un rimanere saldi in una professione di fede, ma come un mettere in pratica la pazienza e l'attiva sopportazione tanto nei rapporti intra-ecclesiali, intra-comunitari («sopportatevi a vicenda», Colossesi 3,13), quanto nei rapporti della comunità cristiana *ad extra*, con tutti gli altri uomini («siate pazienti con tutti», 1 Tessalonicesi 5,14). La pazienza diviene così una categoria che interpella la struttura interna della comunità cristiana e il suo assetto nel mondo, in mezzo agli altri uomini, ai non credenti. E mentre interpella, inquieta!

FEDELTÀ NEL TEMPO

«Ascoltate *oggi* la sua voce» (Salmo 95,7): nella Bibbia è l'alleanza con il Signore che definisce il tempo di Israele, del popolo di Dio: un tempo esistenziale misurato sul *davar*, la parola-evento del Signore, e sull'obbedienza del popolo di Dio a questa parola. TI tempo nella Scrittura è sempre legato alla storicità radicale dell'uomo, alla sua struttura di creatura che nell'oggi decide il proprio destino tra vita e morte, tra benedizione e maledizione. Per questo la storia è orientata a un *télos* – fine e meta – svelato dagli interventi di Dio che si manifesta nei progressi e nelle regressioni dell'umanità, ed è storia di salvezza perché Dio chiama continuamente l'uomo a camminare verso la luce, verso una meta che è il Regno, e gli fornisce i mezzi per farlo nell'attesa dello *shalom*, dono di Dio e coronamento della fedeltà degli uomini. È questa concezione del tempo che verrà prolungata nel Nuovo Testamento: venuta la «pienezza

del tempo» (Galati 4,4), Dio manda suo Figlio, nato da donna, e la sua vita, la sua passione-morte-resurrezione appaiono eventi storici, unici, collocati in un tempo preciso, e inaugurano gli ultimi tempi, quelli in cui noi viviamo nell'attesa della sua gloriosa venuta, attesa del Regno e del rinnovamento del cosmo intero. Con la prima venuta di Gesù nella carne ha inizio un *kairos*, un tempo propizio che qualifica tutto il resto del tempo. Gesù, inaugurando il suo ministero, annuncia che *il tempo è compiuto* (Marco 1,15), che l'ora della piena realizzazione è iniziata, che occorre convertirsi e credere all'Evangelo (Marco 1,15; Matteo 4,17); di conseguenza occorre *utilizzare il tempo*: il tempo di grazia è realtà in Gesù Cristo! Passione, morte e resurrezione di Gesù non sono un semplice evento del passato: sono la realtà del presente sicché l'oggi concreto è immerso nella luce della salvezza. Questo è il tempo favorevole, questo il giorno della salvezza (cfr. 2 Corinti 6,2)! Il primo atteggiamento del cristiano di fronte al tempo è allora quello di cogliere l'oggi di Dio nel proprio oggi, facendo obbedienza alla Parola che *oggi* risuona. Il nostro rapporto con il tempo, con *Chronos* tiranno che divora i suoi figli, viene così trasformato per assumere dei connotati precisi: si tratta di saper giudicare il tempo (cfr. Luca 12,56), di «discernere i segni dei tempi» (Matteo 16,3) per giungere a cogliere «il tempo della visita di Dio» (Luca 19,44). Il credente sa che i suoi tempi sono nelle mani di Dio: «Ho detto: Tu il mio Dio; i miei tempi nella tua mano» (Salmo 31,15B-16A). È l'atteggiamento fondamentale: i nostri giorni infatti non ci appartengono, non sono di nostra proprietà. I tempi sono di Dio e per questo nei Salmi l'orante chiede a Dio: «Fammi conoscere, Signore, la mia fine, qual è la misura dei miei giorni» (Salmo 39,5) e invoca: «Insegnaci a contare i nostri giorni, e i nostri cuori discerneranno la sapienza» (Salmo 90,12). La sapienza del credente consiste in questo saper contare i propri giorni, saperli leggere come tempo favorevole, come oggi di Dio che irrompe nel proprio oggi. Il cristiano deve «vegliare e pregare in ogni tempo» (Luca 21,36), impegnato in una lotta antidolatrca in cui il tempo alienato è l'idolo, il tiranno che cerca di dominare e rendere schiavo l'uomo. Per Paolo il cristiano deve cercare di usare il tempo a disposizione per operare il bene (cfr. Galati 6,10), deve approfittare del tempo e, soprattutto, quale uomo sapiente, deve salvare, redimere, liberare, riscattare il tempo (cfr. Efesini 5,16; Colossesi 4,5). Tutto questo perché il tempo del cristiano è tempo di lotta, di prova, di sofferenza. Anche dopo la vittoria di Cristo, dopo la sua resurrezione e la trasmissione delle energie del Risorto al cristiano, resta ancora operante l'influsso del «dio di questo mondo» (2 Corinti 4,4), sicché il tempo del cristiano permane tempo di esilio, di pellegrinaggio (cfr. 1Pietro 1,17), in attesa della realtà escatologica in cui Dio sarà tutto in tutti (cfr. 1Corinti 15,28). Il cristiano infatti sa – e non ci si stancherà mai di ripeterlo in un'epoca che non ha più il coraggio di parlare né di perseveranza né tanto meno di eternità, in un'epoca appiattita sull'immediato e l'attualità – il cristiano sa che il tempo è aperto all'eternità, alla vita eterna, a un tempo riempito solo da Dio: questa è la meta di tutti i tempi, in cui «Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre» (Ebrei 13,8; cfr. Apocalisse 1,17). Il *télos* delle nostre vite è la vita eterna e quindi i nostri giorni sono attesa di questo incontro con il Dio che viene. Se questa è la dimensione autentica del tempo del cristiano, allora capiamo in profondità la portata di queste affermazioni di Dietrich Bonhoeffer: «La perdita della memoria morale non è forse il motivo dello sfaldarsi di tutti i vincoli, dell'amore, del matrimonio, dell'amicizia, della fedeltà? Niente resta, niente si radica. Tutto è a breve termine, tutto ha breve respiro. Ma beni come la giustizia, la verità, la bellezza e in generale tutte le grandi realizzazioni richiedono tempo, stabilità, "memoria", altrimenti degenerano. Chi non è disposto a portare la responsabilità di un passato e a dare forma a un futuro, costui

è uno “smemorato”, e io non so come si possa colpire, affrontare, far riflettere una persona simile». Scritte più di cinquant'anni fa, queste parole sono ancora molto attuali e pongono il problema della fedeltà e della perseveranza: realtà oggi rare, parole che non sappiamo più declinare, dimensioni a volte sentite perfino come sospette o sorpassate e di cui – si pensa – solo qualche nostalgico dei «valori di una volta» potrebbe auspicare un ritorno. Ma se la fedeltà è virtù essenziale a ogni relazione interpersonale, la perseveranza è la virtù specifica del tempo: esse pertanto ci interpellano sulla relazione con l'altro. Non solo, i valori che tutti proclamiamo grandi e assoluti esistono e prendono forma solo grazie ad esse: che cos'è la giustizia senza la fedeltà di uomini giusti? Che cos'è la libertà senza la perseveranza di uomini liberi? Non esiste valore né virtù senza perseveranza e fedeltà! Così come, senza fedeltà, non esiste storia comune, fatta insieme. Oggi, nel tempo frantumato e senza vincoli, queste realtà si configurano come una sfida per l'uomo e, in particolare, per il cristiano. Quest'ultimo, infatti, sa bene che il suo Dio è il Dio fedele, che ha manifestato la sua fedeltà nel Figlio Gesù Cristo, «l'Amen, il Testimone fedele e verace» (Apocalisse 3,14) in cui «tutte le promesse di Dio sono diventate sì» (cfr. 2 Corinti 1,20). Queste dimensioni sono dunque attinenti al carattere storico, temporale, relazionale, incarnato della fede cristiana, e la delineano come responsabilità storica. La fede esce dall'astrattezza quando non si limita a informare una stagione o un'ora della vita dell'uomo, ma plasma l'arco della sua intera esistenza, fino alla morte. In questa impresa il cristiano sa che la sua fedeltà è sostenuta dalla fedeltà di Dio all'alleanza, che nella storia di salvezza si è configurata come fedeltà all'infedele, come perdono, come assunzione della situazione di peccato, di miseria e di morte dell'uomo nell'incarnazione e nell'evento pasquale. La fedeltà di Dio verso l'uomo è cioè diventata responsabilità illimitata nei confronti dell'uomo stesso. E questo indica che le dimensioni della fedeltà e della perseveranza pongono all'uomo la questione ancor più radicale della responsabilità. L'irresponsabile, così come il narcisista, non sarà mai fedele. Anche perché la fedeltà è sempre fedeltà a un «tu», a una persona amata o a una causa amata come un «tu»: non ogni fedeltà è pertanto autentica! Anche il rancore, a suo modo, è una forma di fedeltà, ma nello spazio dell'odio. La fedeltà di cui parliamo avviene *nell'amore*, si accompagna alla *gratitudine*, comporta la *capacità di resistere* nelle contraddizioni. Jankélévitch definisce la fedeltà come «la volontà di non cedere all'inclinazione apostatica». Essa è pertanto un'attiva lotta la cui arena è il cuore umano. È nel cuore che si gioca la fedeltà! Questo significa che essa è vivibile solo a misura della propria libertà interiore, della propria maturità umana e del proprio amore! Le infedeltà, gli abbandoni, le rotture di impegni assunti e di relazioni a cui ci si era impegnati, situazioni tutte che spesso incontriamo nel nostro quotidiano, rientrano frequentemente in questa griglia. E dicono come sia limitante, all'interno della chiesa, ridurre il problema della fedeltà e della perseveranza, e quindi del loro contrario, alla sola dimensione giuridica, di una legge da osservare. In gioco vi è sempre il mistero di una persona, non semplicemente un gesto di rottura da sanzionare. Il gesto di rottura va assunto come rivelatore della situazione del cuore, cioè della persona. Anzi, in profondità, la dimensione dell'infedeltà non è estranea alla nostra stessa fedeltà, così come l'incredulità traversa il cuore del credente stesso. Che altro è la Bibbia se non la testimonianza della tenacissima e ostinata fedeltà di Israele a voler narrare la storia della propria infedeltà di fronte alla fedeltà di Dio? Ma come riconoscere la propria fedeltà se non a partire dalla fede in Colui che è fedele? In questo senso il cristiano «fedele» è colui che è capace di *memoria Dei*, che ricorda l'agire del Signore: la memoria sempre rinnovata della fedeltà divina è ciò che può

suscitare e sostenere la fedeltà del credente nel momento stesso in cui gli rivela la propria infedeltà. E questo è esattamente ciò che, al cuore della vita della chiesa, avviene nell'anamnesi eucaristica.

CONVERSIONE

«Convertitevi e credete all'Evangelo!» (Marco 1,15); «Convertitevi, perché il Regno dei cieli è vicinissimo!» (Matteo 4, I 7). La richiesta di conversione è al cuore delle due differenti redazioni del grido con cui Gesù ha dato inizio al suo ministero di predicazione. Collocandosi in continuità con le richieste di *ritorno al Signore* di Osea, di Geremia e di tutti i profeti fino a Giovanni Battista (cfr. Matteo 3,2), anche Gesù chiede conversione, cioè ritorno (in ebraico *teshuvah*) al Dio unico e vero. Questa predicazione è anche quella della chiesa primitiva e degli apostoli (cfr. Atti 2,38; 3,19) e non può che essere la richiesta e l'impegno della chiesa di ogni tempo. Il verbo *shuv*, che appunto significa «ritornare», è connesso a una radice che significa anche «rispondere» e che fa della conversione, del sempre rinnovato ritorno al Signore, la *responsabilità* della chiesa nel suo insieme e di ciascun singolo cristiano. La conversione non è infatti un'istanza etica, e se implica l'allontanamento dagli idoli e dalle vie di peccato che si stanno percorrendo (cfr. 1 Tessalonicesi 1,9; 1 Giovanni 5,21), essa è motivata e fondata escatologicamente e cristologicamente: è in relazione all'Evangelo di Gesù Cristo e al Regno di Dio, che in Cristo si è fatto vicinissimo, che la realtà della conversione trova tutto il suo senso. Solo una chiesa sotto il primato della fede può dunque vivere la dimensione della conversione. E solo vivendo in prima persona la conversione la chiesa può anche porsi come testimone credibile dell'Evangelo nella storia, tra gli uomini, e dunque evangelizzare. Solo concrete vite di uomini e donne cambiate dall'Evangelo, che mostrano la conversione agli uomini vivendola, potranno anche richiederla agli altri. Ma se non c'è conversione, non si annuncia la salvezza e si è totalmente incapaci di richiedere agli uomini un cambiamento. Di fatto, dei cristiani mondani possono soltanto incoraggiare gli uomini a restare quel che sono, impedendo loro di vedere l'efficacia della salvezza: così essi sono di ostacolo all'evangelizzazione e depotenziano la forza dell'Evangelo. Dice un bel testo omiletico di Giovanni Crisostomo: «Non puoi predicare? Non puoi dispensare la parola della dottrina? Ebbene, insegna con le tue azioni e con il tuo comportamento, o neobattezzato. Quando gli uomini che ti sapevano impudico o cattivo, corrotto o indifferente, ti vedranno cambiato, convertito, non diranno forse come i giudei dicevano dell'uomo cieco dalla nascita che era stato guarito: “È lui?”. “Sì è lui!” “No, ma gli assomiglia”. “Non è forse lui?”». Possiamo insomma dire che la conversione non coincide semplicemente con il momento iniziale della fede in cui si perviene all'adesione a Dio a partire da una situazione «altra», ma è *la forma della fede vissuta*. Si pone qui un problema per la maggioranza dei cristiani: essi, normalmente, sono cristiani per tradizione familiare, battezzati alla nascita, istruiti dal catechismo e approdati naturalmente alla vita ecclesiale. Essi pertanto non conoscono quel cambiamento tra un *prima* e un *dopo*, tra una situazione non cristiana e un passaggio alla fede che caratterizza, in senso stretto, il «convertito». Al tempo stesso oggi riappaiono all'orizzonte persone che riprendono un cammino cristiano dopo molti anni di esilio dalla fede, o che si dicono convertite perché hanno incontrato in modo

imprevedibile il Cristo oppure perché hanno maturato lentamente questa adesione al cristianesimo. Ricompare cioè, anche nei nostri paesi di antica cristianità, il fenomeno della conversione, e questo potrebbe aiutare tutti i cristiani a comprenderne l'essenzialità, a vedere come la vita cristiana stessa si debba intendere in termini di conversione sempre da rinnovarsi. La conversione attesta la perenne giovinezza del cristianesimo: il cristiano è colui che sempre dice: «Io oggi ricomincio». Essa nasce dalla fede nella resurrezione di Cristo: nessuna caduta, nessun peccato ha l'ultima parola nella vita del cristiano, ma la fede nella resurrezione lo rende capace di credere più alla misericordia di Dio che all'evidenza della propria debolezza, e di riprendere il cammino di sequela e di fede. Gregorio di Nissa ha scritto che nella vita cristiana si va «di inizio in inizio attraverso inizi che non hanno mai fine». Sì, sempre il cristiano e la chiesa abbisognano di conversione, perché sempre devono discernere gli idoli che si presentano all'orizzonte, e sempre devono rinnovare la lotta contro di essi per manifestare la signoria di Dio sulla realtà e sulla loro vita. In particolare, per la chiesa nel suo insieme, vivere la conversione significa riconoscere che Dio non è un proprio possesso, ma il Signore. Implica il vivere la dimensione escatologica, dell'attesa del Regno di Dio che deve venire e che la chiesa non esaurisce, ma annuncia. E annuncia con la propria testimonianza di conversione.

ATTENZIONE

La tradizione cristiana ha definito *prosoché*, «attenzione», l'atteggiamento di «concentrazione», di «tensione interiore verso», di «fissazione della mente su». L'espressione (anche nel latino *attentio* e *attendere*) ha una connotazione dinamica per cui chi fa attenzione è colui che è teso verso qualcosa. In profondità essa non è l'atto di una particolare facoltà dell'uomo, ma un movimento dell'intero essere umano, corpo e spirito. Scoperto il senso, il centro, lo scopo di un'esistenza, l'attenzione è la condotta unificata dell'uomo alla luce di tale meta, è la dedizione profonda a tale centro. Crescere nella capacità di attenzione significa crescere nell'unificazione personale. Le discipline ascetiche e le tecniche di meditazione orientali conoscono bene l'attenzione: secondo il buddhismo è attraverso di essa che si può pervenire alla visione penetrativa della realtà, a quella che i Padri del deserto e la tradizione cristiana chiamano «dio rasi» (cioè visione profonda, al di là delle apparenze e delle esteriorità). Tuttavia, per il cristianesimo le radici della *prosoché* affondano nella dottrina ebraica della *kawwanah*, cioè dell'atteggiamento interiore di attenzione e vigilanza del cuore e dei sensi nella relazione con Dio, di adesione di tutto l'essere alle parole della preghiera e della Scrittura e soprattutto, attraverso di esse, alla presenza di Dio. Ecco perché nella tradizione cristiana l'attenzione sarà richiesta particolarmente nella celebrazione liturgica (*opus Dei*) e nella lettura biblica (*lectio divina*). Ma l'attenzione è realtà infinitamente più profonda. Essa è una lucida presenza a se stessi che diviene discernimento della presenza del Dio che è nell'uomo. Scrive Basilio commentando il versetto biblico «Sii attento a te stesso» (Deuteronomio 15,9): «Sii attento a te stesso per essere attento a Dio». Questa attenzione diviene lotta contro i pensieri che distruggono l'uomo, che lo allontanano dal suo centro, diviene custodia del cuore: «L'attenzione è il silenzio ininterrotto del cuore da ogni pensiero» (Esichio di Batos).

Vi è cioè un aspetto di lotta insito nell'attenzione: occorre vigilare sui pensieri che sorgono nel cuore, riconoscerli nella loro natura e origine, estirpare quelli che sono perniciosi e impedire che la suggestione diventi azione, cioè consumazione di peccato, grazie al dialogo, all'intrattenimento interiore con essa. L'attenzione opera così la purificazione del cuore e diviene preghiera. Giocando sull'assonanza fra *prosoché* (attenzione) e *proseuché* (preghiera) i Padri greci hanno mostrato i legami strettissimi fra le due realtà. «L'attenzione che cerca la preghiera troverà la preghiera: la preghiera infatti segue l'attenzione ed è a questa che occorre applicarsi» (Evagrio Pontico); «L'attenzione somma è propria della preghiera continua» (Esichio di Batos). In tempi più vicini a noi Simone Weil, riprendendo Malebranche, ha parlato dell'attenzione in termini di preghiera: «L'attenzione, al suo grado più elevato, è la medesima cosa della preghiera. Suppone la fede e l'amore. L'attenzione assolutamente pura è preghiera». È uno stato di veglia, di lucidità, che si oppone a tutte quelle inclinazioni dell'animo umano che tendono ad abbrutirlo, quali la pigrizia, la sonnolenza, la negligenza, la superficialità, la dispersione, il *divertissement*. Proprio per questo essa è estremamente difficile, a caro prezzo. Sempre Simone Weil scrive: «C'è nella nostra anima qualcosa che rifugge dalla vera attenzione molto più violentemente di quanto alla carne ripugni la fatica». Nell'attenzione si opera uno spogliamento dell'«io»: l'«io» viene come calato nell'«oggetto» desiderato e assunto in lui. Anzi, nell'attenzione si può vedere che ciò che ci fa vivere in verità è ciò su cui fissiamo il desiderio, l'attesa, l'amore. L'attenzione rende presente l'atteso, il desiderato. Una parola di san Paolo rende chiaro cosa significhi tutto questo in termini cristiani: «Non sono io che vivo, ma è Cristo che vive in me. Questa vita nella carne io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Galati 2,20).

ASCOLTO

«Incapaci di ascoltare e di parlare»: così sono gli uomini secondo un frammento di Eraclito. Il cristiano ha piena coscienza che la sua capacità di parlare al suo Dio, che egli non può vedere, dipende dall'ascoltarlo. La fede nasce dall'ascolto: *fides ex auditu* (Romani 10,17), e la preghiera è anzitutto ascolto, un ascolto di Dio attraverso quel sacramento della sua Parola che sono le Scritture, e un ascolto di Dio nella storia, nel quotidiano; un ascolto possibile quando la lunga frequentazione con l'Evangelo ha educato il discernimento del credente. Il cristiano trova infatti la fonte del suo vedere nell'ascoltare. Non stupisce pertanto che il cristianesimo sia anzitutto un'ascesi dell'ascolto, un'arte dell'ascolto. Il Nuovo Testamento chiede di prestare attenzione a *chi si ascolta*, a *ciò che si ascolta*, a *come si ascolta*. Il che implica un continuo discernimento fra la Parola e le parole, una faticosa opera di riconoscimento della Parola di Dio nelle parole umane, della sua volontà negli eventi storici, e la disposizione globale di tutta la persona umana. Nella vita spirituale si cresce a misura che si scende nelle profondità dell'ascolto. Ascoltare infatti significa non solo confessare la presenza dell'altro, ma accettare di far spazio in se stessi a tale presenza fino a essere dimora dell'altro. L'esperienza dell'inabitazione della presenza divina in se stessi (le visite del Verbo di cui san Bernardo più volte si confessa beneficiario a seguito della sua *lectio* biblica) non è dissociabile dal divenire capaci di «dare ospitalità» agli altri grazie

all'ascolto. Si comprende così che colui che ascolta, che definisce la sua identità in base al paradigma dell'ascolto, sia anche colui che ama: in radice è vero che l'amore nasce dall'ascolto, *amor ex auditu*. L'ascolto «di Dio», con tutte le dimensioni – di silenzio, di attenzione, di interiorizzazione, di sforzo spirituale per trattenere ciò che si è ascoltato, di decentramento da sé e ricentrimento sull'Altro – che esso esige, diviene accoglienza, o meglio, svelamento in sé di una presenza intima a noi più ancora di quanto lo sia il nostro stesso «io». L'ascolto porta il credente a rifare l'esperienza di Giacobbe, quando il patriarca esclamò: «li Signore è qui e io non lo sapevo» (Genesi 28,16). Ma il luogo di Dio non è altro che la persona umana. Per la Bibbia, infatti, Dio non è «Colui che è», ma «Colui che parla», e parlando cerca relazione con l'uomo e suscita la sua libertà: infatti, se la Parola è un dono, essa può sempre essere accolta o rifiutata. Per questo la vita spirituale cristiana fa anche della *lettura* un'ascesi, un movimento di incontro con Colui che parla attraverso la pagina biblica. La tradizione ebraica chiama *Miqra'* la Bibbia, con un termine che indica una «chiamata» a uscire «da» per andare «verso»: ogni atto di lettura della Bibbia, per un credente, è l'inizio di un esodo, di un cammino di uscita da sé per incontrare un Altro. Un esodo che avviene essenzialmente nell'ascolto! Non a caso le narrazioni bibliche dicono che il grande ostacolo al cammino di liberazione esodico del popolo d'Israele dall'Egitto fu la «durezza di cuore», la «dura cervice», cioè l'ostinazione a non ascoltare Dio per ascoltare solo se stessi. Ma è anche vero che l'esperienza biblica, e poi l'esperienza del credente, scopre che Dio è anche «Colui che ascolta la preghiera». L'ascolto dell'uomo porta a conoscere l'ascolto di Dio come dimensione in cui egli stesso è immerso, che lo precede e fonda. Dice Paolo: «In Lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (Atti 17,28). L'ascolto è l'atteggiamento contemplativo, antidolatrato per eccellenza. Grazie ad esso il cristiano cerca di vivere nella coscienza della presenza di Dio, dell'Altro che fonda il mistero irriducibile di ogni alterità. Il cristiano vive di ascolto.

MEDITAZIONE

Il carattere proprio della meditazione cristiana è stato colto dal cristianesimo antico nella sua applicazione e nel suo rapporto con la Bibbia. Spezzato, o affievolito, questo rapporto nei secoli dell'esilio della Scrittura dalla chiesa, si è assistito, nell'epoca della *devotio moderna*, e particolarmente nell'epoca barocca, a un fiorire di molteplici forme di *metodi* di meditazione, sempre più schematici e complessi, isolati e assolutizzati, che si applicavano a temi di meditazione sempre più dettagliati (vite dei santi, dottrine dei teologi ecc.), fino a cadere nell'artificiosità, nella macchinosità, nella razionalizzazione e intellettualizzazione, nella ginnastica psicologica. Del resto, ci si trovava nel momento storico dell'emergere e dell'affermarsi della coscienza riflessa. Per la Bibbia «meditare» (in ebraico *hagah*) significa «mormorare», «sussurrare», «pronunciare a mezza voce», e si applica alla Torah, cioè alla rivelazione scritta della volontà di Dio. La meditazione biblica si propone infatti come fine la conoscenza della volontà di Dio, per poterla praticare, vivere, obbedire. Il latino *meditari* rinvia etimologicamente all'idea di *esercizio*, di ripetizione che conduce alla memorizzazione, all'assimilazione di una Parola che non deve semplicemente essere capita, ma vissuta, incarnata. La meditazione è dunque organica a un atto di lettura che sia «incarnazione» della Parola. Non a caso la terminologia biblica e poi della letteratura cristiana parla di *manducazione* della Parola,

di *masticare* e *ruminare* le Scritture. E se l'uso linguistico è arrivato a riservare *exercere* alle attività fisiche e *meditari* a quelle dello spirito, è però vero che la meditazione era intesa come applicazione di tutto l'essere personale: «Per gli antichi meditare è leggere un testo e impararlo a memoria nel senso più forte di questo atto, cioè con tutto il proprio essere: con il corpo poiché la bocca lo pronuncia, con la memoria che lo fissa, con l'intelligenza che ne comprende il senso, con la volontà che desidera metterlo in pratica» (Jean Leclercq). Questo legame tra corpo e meditazione, tra lettura orante e gestualità è ben visibile nei molti atteggiamenti motori e nei dondoli del corpo e della testa che ritmano la recitazione dei versetti in scuole coraniche o in scuole talmudiche. Ma anche nei monasteri cristiani la prassi della *lectio divina* ha sempre cercato di legare corpo e lettura: la parola deve imprimersi nel corpo! Ugo di San Vittore (XII secolo) distingue la *cogitatio*, che è analisi concettuale delle parole, dalla *meditatio*, che è invece immedesimazione. La meditazione dunque muove dalla lettura, ma evolve verso la preghiera e la contemplazione. Capiamo perché la meditazione cristiana ci porti inevitabilmente a far riferimento alla *lectio divina*, cioè alla prassi di lettura-ascolto della Scrittura condotta non con intento speculativo, ma sapienziale e rispettoso del mistero, che tenta di farne emergere la Parola di Dio per portare il credente ad applicare se stesso al testo e il testo a se stesso in un processo dialogico che diviene preghiera e sfocia nella condotta di vita conforme alla volontà di Dio espressa dalla pagina biblica. Questo processo è stato elaborato come cammino in quattro tappe definite rispettivamente *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio*. La meditazione è l'operazione spirituale (mossa cioè dallo Spirito santo e attuata da tutto l'uomo, corpo e intelligenza) che dall'ascolto della parola conduce alla risposta di preghiera e di vita al Dio che esprime la sua volontà attraverso la parola scritturistica. Questa centralità della Scrittura nella meditazione cristiana non è casuale, ma deriva direttamente dal carattere proprio del cristianesimo: Dio si rivela parlando, e la sua rivelazione definitiva è la Parola fatta carne, Gesù Cristo. Perciò la meditazione cristiana sarà sempre la ricerca di appropriazione e interiorizzazione della Parola di Dio. Se di questa Parola la Scrittura è sacramento, è però anche vero che essa raggiunge l'uomo attraverso le vie dell'esistenza, degli incontri umani, degli eventi della vita. Ma anche allora il credente sarà chiamato a leggere e ascoltare, quindi ad approfondire, a interpretare pensando e riflettendo, a meditare, cioè a dar senso a eventi e incontri, per poi discernere la presenza, la Parola di Dio nel mondo e nella storia, e quindi a vivere conformemente ad essa. Del resto la lettura del libro della Scrittura deve accompagnare quella del libro della natura e del libro della storia. La meditazione cristiana non consiste perciò in una tecnica, né mai può assegnare come fine al soggetto la sua stessa soggettività, ma sempre cerca di aprire il soggetto all'alterità, alla carità e alla comunione guidandolo ad avere in sé lo stesso sentire e lo stesso volere che furono in Cristo Gesù.

MEMORIA DEI

Due testi biblici chiedono al cristiano di pregare «sempre», «senza interruzione». Nel Vangelo di Luca Gesù pronuncia una parabola sulla «necessità di pregare sempre, senza stancarsi» (Luca 18,1), e Paolo comanda: «Pregate senza interruzione» (1 Tessalonesi

5,17). Com'è possibile? E com'è possibile conciliare questo comando con l'altro che chiede di lavorare (2 Tessalonicesi 3,12) e con l'esempio di Paolo stesso che afferma di lavorare «notte e giorno» (2 Tessalonicesi 3,8)? E com'è possibile pregare mentre si dorme? Questi interrogativi hanno traversato il cristianesimo antico, soprattutto il monachesimo, ricevendo diversi tentativi di risposta. Da quello radicale ed estremista dei «messaliani» (o «euchiti», «coloro che pregano») i quali, rifiutando assolutamente il lavoro, pretendevano di dedicarsi unicamente alla preghiera, a quello, altrettanto estremista e altrettanto votato all'impossibilità, degli «acemeti» («coloro che non si coricano»), che cercavano di ridurre il più possibile il tempo di sonno per consacrarsi solamente alla preghiera. Altre risposte, più estrinseche, e tipiche del monachesimo cenobita, hanno cercato di moltiplicare le ore di preghiera liturgica e di assicurare, mediante appropriati turni e rotazioni dei monaci del monastero, una continua preghiera liturgica, una *laus perennis*. Altre risposte hanno battuto la via dell'interiorità, della preghiera ritmata sul battito del cuore, sul ritmo del respiro, sulla ripetizione di un'invocazione rivolta a Dio, fino a giungere alla cosiddetta «preghiera monologica», che cioè ripete instancabilmente una sola parola, per esempio, il nome di Gesù. Frutto di questa concentrazione dello spirito dell'uomo sul nome del suo Signore, di questa attenzione che vuota il cuore di ogni altro pensiero e lo fa inabitare solamente dal pensiero di Dio, è la cosiddetta *mnéme theou*, la *memoria Dei*, il «ricordo di Dio». Espresso soprattutto dall'insegnamento spirituale dello Pseudo-Macario, il ricordo di Dio è un atteggiamento spirituale profondo di unificazione del cuore davanti alla presenza di Dio interiorizzata. È ricordo nel senso di custodia nel cuore, cioè nella mente e nell'intimo della persona, della presenza di Dio così che alla luce di tale presenza venga unificata e integrata nella vita interiore anche la vita esteriore dell'uomo. È ricordo alla cui luce si vive e si ricomprende il presente giudicandolo nella fede. La *memoria Dei* diviene così la matrice del discernimento che forgia la sapienza spirituale e rende l'uomo capace di vivere ogni atto e ogni parola alla luce del terzo che il credente fa regnare in ogni relazione: Dio. L'uomo spirituale autorevole nasce da questa vivificante memoria. È memoria che si associa ad amore, carità, zelo, ardore, compunzione, nei confronti di Dio stesso. Dice lo Pseudo-Macario: «Il cristiano deve sempre custodire il ricordo di Dio, perché non deve amare Dio solamente in chiesa ma anche camminando, parlando, mangiando». Questa memoria diviene *presenza interiore*, dunque preghiera, cioè vita davanti a Dio e nella coscienza di tale presenza. Il credente è così reso «dimora del Signore», come afferma l'apostolo Paolo. Ovvio allora che tale memoria non sia semplicemente un movimento psicologico: in effetti essa è azione dello Spirito santo. Il quarto Vangelo, per cui lo Spirito ha la funzione di «insegnare e ricordare» (Giovanni 14,26), afferma che lo Spirito insegnerà e ricorderà «tutto» ciò che Gesù ha detto e fatto. Lo Spirito appare dunque *memoria di totalità*. Ma questa totalità non è data dalla somma di gesti compiuti e di parole pronunciate e fissate nella Scrittura, bensì dalla presenza stessa di Gesù. È memoria delle parole e del silenzio di Gesù, del detto e del non detto, del compiuto e del non compiuto, del già e del non ancora, dunque anche di ciò che ancora non vi è stato. Opera dello Spirito, questa memoria è anche profezia. Essa guida a quella consonanza profonda con Cristo, con ciò che sta a monte del suo parlare e del suo agire, che infonde nel credente la capacità di obbedire creativamente all'Evangelo, guidato dallo Spirito che fa abitare in lui il Cristo. Questa *memoria Dei* cela in sé un'attitudine di riconoscenza e di ringraziamento, di fedeltà e di impegno, di dedizione e di speranza. È memoria che unifica il passato, dà luce e senso al presente e apre all'attesa e alla speranza per il futuro. Capiamo perché

Gregorio Sinaita (XIV secolo) abbia potuto affermare che il comando «Ricordati del Signore tuo Dio in ogni tempo» è il più fondamentale di tutti i comandi. È grazie ad esso, infatti, che gli altri possono essere adempiuti.

MEMORIA

«Tu che prevedi l'avvenire degli uomini, aiutami a non staccarmi dal mio passato». Così Elhanan, l'anziano protagonista del romanzo *L'oblio* di Elie Wiesel, si rivolge al suo Dio: è un anziano la cui memoria ormai «è un colabrodo... una foglia d'autunno avvizzita, bucherellata... un fantasma». Sì, la memoria è l'esile filo interiore che ci tiene legati al nostro passato: quello personale, quello familiare di ciascuno, come quello della società civile cui apparteniamo o della comunità di fede in cui ci riconosciamo. Certo è difficile e faticoso vivere in modo fecondo questo rapporto intimo con il proprio passato perché corriamo sempre due pericoli di segno opposto: il restare prigionieri del passato o la tentazione di spezzare ogni legame con esso. Memoria e oblio, passato e futuro si intrecciano, assieme alla consapevolezza che chi sa far tesoro del suo passato è più «anziano» della propria età perché è intessuto delle generazioni che lo hanno preceduto. È l'intuizione che Bernardo di Chartres già nel 1100 aveva reso con un'efficacissima immagine: siamo «nani che camminano sulle spalle di giganti». Intuizione costantemente ripresa e rielaborata che, per esempio, fa ribadire a Paul Ricoeur l'importanza di «lavorare la memoria per aprire un futuro al passato... Ciò che più bisogna liberare del passato è ciò che *non* è stato effettuato nel passato, le promesse non mantenute. Gli uomini del passato hanno avuto anch'essi dei progetti, cioè avevano un futuro che fa parte del nostro passato. Ma forse è il futuro del nostro passato che bisogna liberare per ingrandire il passato». Viviamo in una stagione che fatica a gestire il proprio passato in funzione di un presente aperto al futuro: molti sogni delle generazioni che ci hanno preceduto sono svaniti, magari dopo essersi tramutati in incubi; in compenso c'è chi cerca di rimuovere o negare gli incubi che già i contemporanei non avevano voluto vedere, quando addirittura non si arriva a riscrivere la storia per piegarla ai propri opportunismi. Come ha osservato Barbara Spinelli, non riusciamo, a «usare la storia nell'immediato»: così, per esempio, assistiamo all'estendersi di sentimenti, atteggiamenti e legislazioni xenofobe a cerchie di persone che hanno già dimenticato il passato prossimo in cui «gli albanesi eravamo noi»; così finiamo per confondere le cause con gli effetti e attribuiamo a un presunto odio ancestrale le guerre tra due popoli dimenticando che, viceversa, sono proprio le guerre a generare l'odio; così succede che il ricordo delle nostre sofferenze ci rende ciechi e insensibili a quelle degli altri sui quali, anzi, riversiamo la nostra sete di rivalsa. Ma la legislazione sugli stranieri sancita nel libro *dell'Esodo* non si fondava proprio sulla riflessione inversa: «Non opprimerai il forestiero: anche voi conoscete la vita del forestiero, perché siete stati forestieri nel paese d'Egitto» (*Esodo* 23,9)? In realtà la Bibbia ci fornisce a più riprese una preziosa indicazione: la memoria, cioè il rapporto con il passato, è innanzitutto un fatto *interiore*, essenziale per discernere il presente e per operare in un futuro nuovo. Un'interiorità che, come ci ricorda Jorge Semprun, un sopravvissuto dei campi di sterminio nazisti, conosce «una dialettica tra il tempo della memoria e il tempo della capacità di ascolto che sfugge completamente alla volontà dei testimoni». Non è certo un caso se solo in

questi ultimi anni stiamo assistendo a una maggior disponibilità, quasi a uno sfogo liberatorio, da parte degli ultimi sopravvissuti nel narrare l'inenarrabile dell'inferno concentrazionario: quelle stesse persone cui gli aguzzini avevano predetto l'incredibilità dei loro racconti, quelle persone cui amici e familiari avevano suggerito di cercare di dimenticare, quelle persone che avevano visto morire, assieme a ogni umanità, anche le proprie facoltà di comunicazione. A noi, nel nostro quotidiano in cui raramente siamo obbligati a chiederci come ci esorta Primo Levi «se questo è un uomo», spetta il compito di tener desta la memoria anzi, siamo paradossalmente chiamati a ricordarci di quello che non abbiamo mai appreso e perfino di ciò che ignoriamo. Tutto questo affinché sia viva l'identità, affinché restino aperte vie di senso, affinché l'umanità non perda se stessa: «L'uomo – scrive Wiesel – è definito dalla sua memoria individuale, legata alla memoria collettiva. Memoria e identità si alimentano reciprocamente... Per questo dimenticare i morti significa ucciderli una seconda volta, negare la vita che hanno vissuto, la speranza che li sosteneva, la fede che li animava». Dimenticare significa uccidere assieme all'oro passato anche il futuro che esso conteneva, significa mortificare il nostro presente privandolo di ogni sbocco futuro, significa nutrirsi di menzogna e negarsi ogni possibilità di giungere alla propria e all'altrui verità, come ricorda l'anziano Elhanan nella sua preghiera: «Dio di verità, ricordaTi che senza la memoria la verità diventa menzogna poiché essa non prende che la maschera della verità. RicordaTi che è grazie alla memoria che l'uomo è capace di ritornare alle fonti della propria nostalgia per la Tua presenza».

LA PREGHIERA, UN CAMMINO

«L'opera più difficile è la preghiera.» Quanti giovani monaci si sono sentiti dare questa risposta dall'anziano, dall'abba da loro interrogato. E la difficoltà resta nel tempo pur assumendo sfumature differenti. Ogni generazione, e ogni uomo in ogni generazione, ha il compito di raccogliere l'eredità di preghiera che gli viene consegnata e la responsabilità di ridefinirla. E di ridefinirla vivendola! Oggi è difficilmente comprensibile quella definizione della preghiera come «elevazione dell'anima a Dio» che ha traversato tanto l'Oriente quanto l'Occidente. Dopo Auschwitz è stato posto l'interrogativo circa la possibilità stessa della preghiera. Ma io penso che la risposta non debba limitarsi a rimpiazzare il titolo di «Onnipotente» dato da sempre a Dio con quello di «Impotente» (vi è chi parla dell'«onnidebolezza» di Dio). Mi sembra che così si resti sempre all'interno di una logica di teodicea. Invece, prendendo sul serio il fatto che molti anche ad Auschwitz, come in tanti altri inferni terreni, sono morti pregando, penso che si possa comprendere la preghiera come *cammino del credente verso il suo Dio*. O meglio, come coscienza di tale cammino. La preghiera cristiana appare così come *lo spazio di purificazione delle immagini di Dio*. Dunque come la faticosa e quotidiana *lotta* per uscire dalle immagini manufatte del divino per andare verso il Dio rivelato nel Cristo crocifisso e risorto, vera immagine di Dio consegnata all'umanità. Se la preghiera è il colloquio fra Dio e l'uomo, fatto, di *ascolto* della Parola divina contenuta nelle Scritture e di *risposta* umana (*risposta* che implica anche *responsabilità*), essa allora è la via che apre l'uomo alla dimensione della comunione, con Dio e con gli altri uomini. Così essa diviene adattamento dell'uomo all'ambiente divino, vita davanti a Dio e con

Dio, relazione con Dio. Nella preghiera il cuore, cioè il centro della persona, si concentra su Colui che gli parla, che lo chiama, e così si decentra da sé entrando nel movimento dell'«estasi», dell'uscita da sé per conoscere e incontrare il Signore. Così avviene la preghiera: come costante e interminabile itinerario del credente verso il suo Dio, un Dio la cui conoscenza non è mai già data, ma sempre «diviene» in una storia, in una vita. E non è neppure mai pienamente realizzata: la preghiera infatti è *ricerca* del volto di Dio, ricerca incessante e ostinata da parte di colui che è stato vinto da una Presenza, anche se forse questi non saprà mai pienamente render ragione, tradurre verbalmente l'esperienza ineffabile che ha vissuto, che l'ha segnato e che ha fatto di lui un credente. La preghiera allora è *la coscienza della vita cristiana come cammino verso Dio*. Un Dio che è invisibile e silenzioso, ma la cui invisibilità e il cui silenzio sono quelli del Padre: non è l'assente, ma il Presente che cela la sua presenza dietro al silenzio e al nascondimento, è il Padre che, grazie al suo ritiro e al suo silenzio fa della sua presenza un appello, una chiamata, una vocazione. E così la preghiera, forma di comunicazione con Colui che non si vede e che resta nel silenzio, può rispondere a tale appello liberando la libertà dell'uomo, la sua espressione, portando l'orante alla conoscenza di sé mentre lo guida alla ricerca di Dio. La preghiera dell'uomo a Dio è la risposta alla preghiera che Dio rivolge all'uomo. In questo *dialogo* entra tutto l'uomo: l'uomo è attesa, domanda, desiderio, relazione... e la preghiera conosce le sue molteplici modulazioni: ringraziamento, invocazione, intercessione, richiesta... «Norma» della preghiera cristiana è la preghiera di Gesù, il Figlio di Dio: la sua preghiera conosce anche il non-esaudimento nel momento cruciale del Getsemani, quando Gesù chiede al Padre che «passi da lui quell'ora» tragica, che gli possa essere risparmiato il calice dell'amarezza, ma tutto rimette al compimento della volontà di Dio, non della sua. La preghiera non è la sublimazione del desiderio umano, la richiesta che Dio compia la nostra volontà, ma il cammino attraverso il quale avviene il riconoscimento e l'accettazione della volontà di Dio. Avviene cioè la sempre migliore conoscenza di Dio e il conseguente adeguamento della relazione a tale conoscenza. L'esperienza mostra che la preghiera muta, in una stessa persona, con il trascorrere degli anni. Solo così essa è reale relazione con Dio, relazione che resta viva, che non si atrofizza. Fine di tale cammino e di tale relazione è la conformazione di una vita all'immagine di Dio che è Gesù il Cristo.

LECTIO DIVINA

«È apparsa la grazia di Dio, apportatrice di salvezza per tutti gli uomini, che ci insegna [...] a vivere» (Tito 2,11-12). Questo passo neotestamentario parla di Cristo come grazia personificata che insegna all'uomo a vivere. Se è lo Spirito il grande maestro della vita cristiana, la Scrittura, che è sacramento della volontà e della Parola di Dio, può essere intesa come l'elemento che trasmette questo insegnamento. Certo, si tratta della Scrittura interpretata nello Spirito santo, della Scrittura pregata. La *lectio divina* è l'arte – debitrice nei confronti della tradizione ebraica di lettura della Bibbia ed erede della grande tradizione ermeneutica patristica – che cerca di attuare il passaggio dal testo biblico alla vita e si presenta così come un prezioso strumento che può aiutare a superare il fossato spesso constatabile nelle nostre chiese tra fede e vita, tra spiritualità e

quotidianità. Essa appare come un'ermeneutica esistenziale della Scrittura che, portando l'uomo a volgere innanzitutto lo sguardo a Cristo, a cercare lui attraverso la pagina biblica, lo guida poi a porre in dialogo la propria esistenza con il volto di Cristo rivelato, per arrivare a veder illuminata di luce nuova la propria quotidianità. I quattro gradini della *lectio divina* – *lectio, meditatio, oratio, contemplatio* – rappresentano un approfondimento progressivo del testo biblico in cui l'atto di lettura è chiamato a divenire incontro con il Signore vivente, dialogo con lui, esposizione della propria vita alla luce del Cristo che ordina l'esistenza del credente. Il processo messo in atto dalla *lectio divina* è l'umanissimo itinerario che dall'*ascolto* conduce alla *conoscenza* e da qui all'*amore*. Si tratta, nella *lectio*, di fare lo sforzo di uscita da sé per superare l'alterità e la distanza cronologica e culturale del testo, dell'«altro» nella relazione; quindi, nella *meditatio*, di approfondire la conoscenza, di cercare il messaggio centrale del testo, di far emergere il volto di Cristo dalla pagina biblica; poi, nell'*oratio*, di applicare il messaggio emerso alla propria vita e la propria vita al messaggio biblico: l'*oratio* si configurerà così come *risposta* alla Parola in forma di preghiera, ma anche come assunzione di *responsabilità* della stessa Parola ascoltata. Il piano della preghiera è il piano stesso della vita: etica e fede non appaiono disgiunte, ma intrinsecamente connesse. L'intenzionalità dialogica della Bibbia viene così attuata dalla *lectio divina* e raggiunge la dimensione dialogica costitutiva dell'essere umano stesso: l'efficacia della Parola di Dio contenuta nella Bibbia si manifesta sul piano dell'essere, ben più e ben prima del fare. Questo significa la *contemplatio*, che non si riferisce a esperienze mistiche o estatiche, ma indica un livello di comunicazione intraducibile in parole: silenzio, lacrime, presenza dell'amato all'amante, discernimento dell'ineffabile presenza del Signore... Ma indica anche ciò che opera in noi l'azione dello Spirito che abita la Parola: egli crea in noi la longanimità, la pazienza, l'unificazione interiore, il discernimento, la capacità eucaristica, la compassione per tutte le creature, in una parola, la dilatazione della carità. La *lectio divina* opera il passaggio della Parola nella vita anzitutto così: facendo dell'uomo un essere capace di ascolto, quindi di fede. La lettura richiesta dalla *lectio divina* non è tanto intellettuale, quanto sapienziale, e obbedisce al principio esposto dal beato Francesco da Siena: «Non l'erudizione ma l'unzione, non la scienza ma la coscienza, non la carta ma la carità». È una lettura che esige capacità di *interiorizzazione*, affinché la Parola si depositi e si radichi nel cuore umano; richiede *perseveranza*, cioè quotidiano rinnovamento dell'attitudine di ascolto, capacità di durare, di rimanere nel tempo, perché la fede non è l'esperienza di un momento o di un'ora della vita, ma abbraccia l'interezza dell'esistenza; richiede *lotta spirituale*, cioè capacità di restare attaccati alla Parola ascoltata e di custodirla come bene prezioso senza svenderla preferendole quei beni illusori ma seducenti che sono gli idoli. La lettura della Bibbia attraverso la *lectio divina* situa dunque la vita del credente nella tensione più evangelicamente feconda, quella della conversione. Essa porta il lettore-ascoltatore a leggere e pensare la propria vita da'vanti alla volontà di Dio rivelata nella Scrittura, per arrivare a vivere in conformità alla stessa volontà divina. La lettura della Bibbia secondo la *lectio divina* si riflette nella vita non tanto nel senso che conduca a compiere determinate opere piuttosto di altre, bensì nel senso che essa accende e tiene accesa quella luce grazie alla quale soltanto tutto l'agire del credente diviene testimonianza ed evangelizzazione per gli uomini: «Risplenda la vostra luce davanti agli uomini, affinché, se vedono le vostre opere belle, rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli» (Matteo 5,16). La Scrittura esige di essere vissuta per essere veramente compresa, ed esige di essere vissuta in uno spazio comunitario, insieme e

accanto ad altri: «Molte cose nella sacra Scrittura che da solo non sono riuscito a capire, le ho capite mettendomi di fronte ai miei fratelli [...]. Mi son reso conto che l'intelligenza mi era concessa per merito loro» (Gregorio Magno). Così dunque avviene il passaggio dalla Scrittura alla vita, dal testo alla testimonianza: la Scrittura ispirata è anche ispirante e vuole accendere nel cuore del credente il fuoco dello Spirito (cfr. Luca 24,32) affinché questo dispieghi in lui la sua potenza. La lettura della Scrittura tende a divenire testimonianza della Presenza, *martyria*, e trova il suo compimento più alto nel martirio, nel dono della vita per amore. Rabbi Akiva ha vissuto il suo martirio come compimento della richiesta dello *Shema'*: «Amerai il Signore con tutta la tua vita» (Deuteronomio 6,5). Mentre il suo corpo veniva scarnificato dai torturatori rabbi Akiva recitava lo *Shema'* e ai suoi discepoli che volevano interromperlo rispose: «Per tutta la vita mi sono preoccupato di questo versetto: “Amerai Dio con tutta la tua vita”, cioè lo amerai anche nel caso che ti tolga la vita, e dicevo: Quando mi sarà possibile compiere ciò? E ora che mi è possibile non dovrei adempierlo?» (*Talmud babilonese, Berakot 61B*). La Parola che ha illuminato la vita arriva a vivificare anche la morte. Quanto detto ci aiuta a rispondere all'obiezione oggi diffusa in ambienti cattolici e che possiamo esprimere così: se la Parola di Dio è efficace, se vi è tra i credenti questo ritorno alla Parola di Dio ascoltata nella Scrittura, dove si manifesta tale efficacia? Dove sono reperibili i segni di tale potenza? È un'obiezione rivelatrice di come sia difficile assumere dalla Scrittura e non da noi stessi o da ambienti mondani il criterio dell'efficacia della croce. La Parola, come il Cristo, è inscindibile dalla croce e la sua potenza e sapienza è paradossale come la potenza e la sapienza della croce. Non a caso Paolo parla di *ho logos ho tou staurou*, cioè di «parola della croce» (1 Corinti 1,18), e comunque questa efficacia è ordinata alla fede e coglibile solo nello spazio della fede. E solo la fede ci può guidare nel cogliere l'attuale stagione ecclesiale di martirio come frutto dell'efficacia della Parola ascoltata e servita fino al dono della vita” per amore. Per amore di Dio e degli uomini, anche dei nemici e degli aguzzini.

CONTEMPLAZIONE

«Contemplazione» è una parola classica del vocabolario cristiano. È però anche una parola abusata, spesso impiegata per indicare una «specializzazione» particolarmente elevata dell'esperienza cristiana da contrapporsi alla «vita attiva» secondo uno schematismo che lacera la fondamentale unità e semplicità dell'esperienza cristiana. Nel Nuovo Testamento il vocabolo «contemplazione», in greco *theoria*, si trova una sola volta, in Luca 23,48, e ha per oggetto il Cristo crocifisso: «Tutte le folle che erano venute a questo spettacolo (*theoria*: si intende la crocifissione), vedendo le cose accadute, se ne tornavano percuotendosi il petto». Il termine dunque designa lo «spettacolo concreto... di Gesù di Nazaret “Re dei Giudei” crocifisso» (Giuseppe Dossetti) ed è ormai su questo centro focale, irriducibile e irrinunciabile, il Cristo crocifisso, che dev'essere valutata l'autentica contemplazione cristiana. Questa *theoria* trova un suo corrispondente nel vocabolo, molto più frequente nel Nuovo Testamento, *gnosis*, «conoscenza», o *epignosis*, «sovraconoscenza». Ma anche questo termine ci rimanda alla centralità della croce di Cristo, vero nucleo fontale della conoscenza cristiana (cfr. 1 Corinti 2,2) e dunque dell'annuncio (1 Corinti 1,23) e della prassi

(Marco 8,34) cristiane. Al cuore della contemplazione cristiana sta dunque la croce di Cristo: essa norma, ispira *il contenuto della fede* «non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu», Marco 14,36) e anche *la forma che la fede deve assumere nella storia* («non come voglio io, ma come vuoi tu», Matteo 26,39). Non si tratta dunque per nulla di qualcosa riservato ai mistici o ai monaci, ma di una realtà a cui è chiamato ogni battezzato: infatti, colui che è stato battezzato, è stato innestato nella vita *in Cristo* (Romani 6,1-6), si è rivestito di Cristo (Galati 3,27), e la contemplazione-conoscenza cristiana non mira ad altro che a conformare al Cristo l'esistenza personale ed ecclesiale dei cristiani: il Crocifisso contemplato arriva a configurare il volto e la testimonianza del singolo credente e della comunità ecclesiale nel suo insieme. Il contemplativo non è dunque un uomo che fugge la compagnia degli uomini o evade la storia, ma un credente che cerca di discernere nella storia e negli uomini, negli eventi e nella propria persona la presenza del Cristo. È colui il cui sguardo è talmente affinato che sa riconoscere che *tempio di Dio* («contemplare», etimologicamente, ci rinvia al *templum*, all'arte di «osservare i profili del tempio»), e dunque dimora dello Spirito santo e luogo di inabitazione del Cristo, è l'uomo stesso. Sì, il contemplativo è un esperto nell'arte del discernimento della presenza di Dio, presenza che non è relegata in luoghi sacri, non è ristretta al religioso, ma è diffusa dappertutto. La contemplazione cristiana è attività transitiva e coinvolgente che si mostra capace di plasmare un'umanità rinnovata, di ricreare il cuore dell'uomo: «Mostrami la tua qualità umana e io ti mostrerò il tuo Dio», diceva Teofilo di Antiochia, e l'icona perfetta del Dio-uomo è il Cristo crocifisso che può essere fatto conoscere, reso visibile all'umanità dalla compassione senza limiti per l'uomo sofferente, dalla misericordia per l'uomo peccatore nella piena solidarietà di chi si sa altrettanto peccatore. Del resto la contemplazione del Crocifisso diviene immediatamente visione del proprio peccato, conoscenza di sé quale peccatore, e dunque si risolve in pentimento e conversione: contemplato il Crocifisso, le folle «se ne tornavano percuotendosi il petto» (Luca 23,48). Sì, come diceva Isacco il Siro: «È più grande colui che sa vedere il proprio peccato di chi vede gli angeli». Dunque la contemplazione cristiana è finalizzata alla carità, alla *makrothymia*, alla compassione, alla dilatazione del cuore, è evento che non «salta» né la mediazione ecclesiale né quella sacramentale, e si manifesta in una vita, personale e comunitaria, in stato di conversione. Di più. La contemplazione cristiana diviene anche capacità di giudizio e di sguardo critico sulla storia: non a caso Giovanni, il testimone della crocifissione (cfr. Giovanni 19,35-37), è divenuto nella tradizione «il veggente», «il teologo», «il contemplativo», e a lui è attribuita la composizione dell'Apocalisse, un testo che sa volgere uno sguardo critico severo e penetrante al totalitarismo dell'impero romano e leggere la storia con gli occhi di Dio, cioè con lo spirito imbevuto dal Vangelo. È solo da lì, infatti, che può nascere uno sguardo sulla storia che sappia discernervi il peccato dell'uomo e la presenza di Dio. È infatti *dall'ascolto della Parola che nasce* la contemplazione cristiana: essa si fonda sul primato della Parola di Dio nella vita del credente e sulla fede che la Scrittura è mediazione privilegiata di questa Parola e della presenza di Cristo. Nella fede cristiana – è stato detto – «si vede attraverso le orecchie», cioè *si accede alla contemplazione attraverso l'ascolto*. E questo svela come la contemplazione cristiana avvenga in uno spazio relazionale in cui l'iniziativa spetta a Dio, che «ci ha amati per primo» (I Giovanni 4,19), ci ha parlato per primo fino a manifestare nel Figlio la Parola fatta carne. È la Parola che trova nella *Scrittura* uno strumento privilegiato di mediazione, nella *comunità cristiana* il luogo della sua trasmissione e l'ambito in cui è vissuta e declinata come carità, nella *croce* l'esito a cui

conduce chi l'accoglie radicalmente (cfr. «la parola della croce» di cui parla Paolo), nella *compagnia degli uomini* lo spazio in cui è testimoniata con fierezza e dolcezza. È questa la Parola da cui scaturisce la contemplazione cristiana.

LA PAROLA DELLA CROCE

Da sempre nel cristianesimo ciò che appare «scandalo e follia» è l'evento della croce e, di conseguenza, anche le metafore e i segni della croce. Al cristiano si ripresenta la tentazione di «svuotare la croce», come denuncia Paolo nella Prima lettera ai Corinti, così come al non cristiano la croce e la sua logica appaiono disumane oppure un falso tentativo di interpretazione della sofferenza. Questo da sempre. Ma oggi – in questi nostri tempi contrassegnati nel mondo occidentale dal benessere materiale, dall'abbondanza di ricchezze e di comodità, dalla ricerca di piacere a basso prezzo, dalla convinzione che tutto ciò che è tecnicamente possibile ed economicamente ottenibile è per ciò stesso lecito e auspicabile – dobbiamo constatare che la rimozione della croce è quotidianamente attestata in mille modi, a volte rozzi, a volte molto sottili, e il fondamento stesso del cristianesimo ha perso evidenza, risulta sbiadito, annebbiato. Si pensi al tentativo di presentare la vita cristiana soltanto sotto il segno della resurrezione, quasi fosse una festa continua; si pensi alle energie spese per presentare ai giovani un Vangelo accattivante perché liberato dalle esigenze della «rinuncia» (elemento essenziale della stessa liturgia battesimale, oggi ridotto a termine impronunciabile), della disciplina, del rinnegamento di sé, del prendere su di sé la croce (espressioni evangeliche oggi considerate «sconvenienti» a pronunciarsi); si pensi alla scena, cui si assiste sempre più frequentemente nello spazio ecclesiale, di retori gnostici non cristiani che declinano a loro modo la fede cristiana, riproponendo ai credenti un cristianesimo svuotato della follia della croce e arricchito dal discorso intellettuale persuasivo. Ormai Celso non è più il filosofo del II secolo che denigrava i cristiani a causa del loro Signore – un crocifisso – e della composizione sociologica – estremamente povera – della chiesa: no, il nuovo Celso elogia e loda un Gesù che è maestro di filantropia e adula i cristiani così importanti e determinanti nella *polis*, ma per fare questo annebbia, oscura, relega nell'oblio ciò che è l'evento fondatore e ispiratore della vita cristiana. E accanto al nuovo Celso c'è il nuovo imperatore, che come l'antico tratteggiato da Ilario di Poitiers, il grande Padre della chiesa del IV secolo, «è insidioso e lusinga, non ci flagella la schiena, ma ci accarezza il ventre; non ci confisca i beni (dandoci così la vita), ma ci arricchisce per darci la morte; ci spinge non verso la libertà mettendo ci in carcere, ma verso la schiavitù invitandoci e onorandoci nel palazzo; non ci colpisce il corpo, ma prende possesso del cuore; non ci taglia la testa con la spada, ma ci uccide l'anima con il denaro» (*Liber contra Constantium* 5). Così, senza essere contestata visibilmente e direttamente, la croce è svuotata! Eppure, con quanta insistenza e con che forza Giovanni Paolo II ritorna a chiedere ai cristiani di «non svuotare la croce di Cristo»! Almeno una volta all'anno, al venerdì santo, la croce è posta davanti ai fedeli in tutta la sua realtà e la sua verità: c'è Gesù di Nazaret, un uomo, un rabbi, un profeta che è appeso a un legno nella nudità assoluta, un uomo crocifisso che appare anatema, scomunicato, indegno del cielo e della terra, un uomo abbandonato dai suoi discepoli, un uomo che muore disprezzato da

quanti sono testimoni del suo supplizio ignominioso. Quell'uomo è Gesù il *giusto*, che muore così a causa del mondo ingiusto in cui ha vissuto, quell'uomo è il *credente fedele* a Dio anche se muore come peccatore abbandonato da Dio, quell'uomo è il Figlio di Dio cui il Padre darà risposta nel passaggio dalla morte alla resurrezione. Eppure questo evento della croce, avvenuto a Gerusalemme il 7 aprile dell'anno 30 della nostra era, può essere svuotato anche attraverso le sue metafore e i suoi segni, e noi cristiani dobbiamo restare vigilanti per non finire come gli uomini «religiosi» di ogni tempo che sentono nella crocifissione uno scandalo, o come i «sapianti» di questo mondo che la giudicano follia. La croce è la «sapienza di Dio» e san Paolo, coniando l'espressione «la parola della croce» (1 Corinti 1,18) dice che l'evento che essa crea è l'Evangelo, la buona notizia. Il cristiano non è invitato dalla croce né al dolorismo né alla rassegnazione, né tanto meno a leggere la vita di Gesù a partire da essa, ma deve riconoscere che la vita di Gesù e la forma della sua morte, la crocifissione, sono state narrazioni di Dio, del Dio vivente che ama gli uomini anche quando sono malvagi, del Dio che perdona quelli che gli sono nemici nel momento stesso in cui essi si manifestano come tali, del Dio che accetta di essere rifiutato e ucciso volendo che il peccatore si converta e viva. La croce è allora anche la denuncia del nostro essere malvagi, sedotti dal male, peccatori. e ingiusti, sicché il Giusto deve patire, essere rifiutato, condannato e crocifisso. Sì, la croce è diventata l'emblema del cristiano – emblema a volte esaltato trionfalisticamente, altre volte ridotto a monile ornamentale o svilito a gesto scaramantico, altre ancora banalizzato a metafora di semplici avversità quotidiane – ma o essa permane memoria dello «strumento della propria esecuzione» per mettere a morte l'«uomo vecchio» che è in noi, oppure è un segno non abitato dall'evento e diviene, quindi, una mistificazione. Lutero, meditando sulla croce e facendosi qui eco dei Padri della chiesa, scriveva: «Non è sufficiente conoscere Dio nella sua gloria e maestà, ma è necessario conoscerlo anche nell'umiliazione e nell'infamia della croce [...]. In Cristo, nel Crocifisso stanno la vera teologia e la vera conoscenza di Dio».

LA PREGHIERA, UNA RELAZIONE

All'interno di ogni tradizione religiosa la preghiera, nelle sue forme e nei suoi modi, appare essere direttamente connessa al volto del Dio che essa intende raggiungere. E il Dio della rivelazione biblica è il Dio vivente che non sta al termine di un nostro ragionamento, ma nella libertà amorosa dei suoi atti, dei suoi interventi che lo mostrano essere egli stesso alla ricerca dell'uomo. È pertanto vero che, lungi dall'essere il frutto del naturale senso di autotrascendenza dell'uomo o l'esito del suo innato senso religioso, la preghiera cristiana, che contesta ogni autosufficienza antropocentrica, appare come risposta dell'uomo alla decisione gratuita e prioritaria di Dio di entrare in relazione con l'uomo. È Dio che, secondo tutte le pagine bibliche, cerca, interroga, chiama l'uomo, il quale è condotto dall'ascolto alla fede, e nella fede reagisce attraverso il *rendimento di grazie* (benedizione, lode ecc.) e la *domanda* (invocazione, supplica, intercessione ecc.), cioè attraverso la *preghiera* sintetizzata nei suoi due momenti fondamentali. La preghiera è dunque *oratio fidei* (Giacomo 5, 15), eloquenza della fede, espressione dell'adesione personale al Signore. Al tempo stesso la rivelazione biblica

attesta anche la dimensione della preghiera come ricerca di Dio fatta dall'uomo: ricerca come spazio che l'uomo predispone allo svelarsi, che resta libero e sovrano, di Dio a lui; ricerca come apertura dell'uomo all'evento dell'incontro in vista della comunione; ricerca come affermazione dell'alterità di Dio stesso rispetto all'uomo, come segno del fatto che egli non può essere posseduto dall'uomo anche quando dall'uomo è conosciuto; ricerca come elemento costitutivo della dialettica dell'amore, della relazione di dialogicità centrale nella preghiera. Se la preghiera cristiana è *risposta* al Dio che ci ha parlato per primo, essa è anche invocazione e ricerca del Dio che si nasconde, che tace, che cela la sua presenza. La dialettica amorosa presente nel Cantico dei Cantici, il gioco di nascondimento e scoperta, di desiderio e ricerca tra amante e amata può applicarsi anche alla preghiera. I Salmi lo mostrano: «o Dio, dall'aurora io ti cerco, la mia anima ha sete di te, mio Dio [...] ti parlo nelle veglie notturne, [...] il mio essere aderisce a te, la tua destra mi abbraccia e mi sostiene» (Salmo 63). E il dialogo amoroso presente nel Cantico è in fondo la realtà a cui la Scrittura vuole condurre l'uomo nel suo rapporto con Dio. È forse questa dimensione relazionale ciò che meglio esprime il *proprium* della preghiera cristiana, preghiera che si immette e vive all'interno della relazione di alleanza stabilita da Dio con l'uomo. Posta questa fondamentale premessa, possiamo dire che, se la vita è adattamento all'ambiente, la preghiera, che è *vita spirituale in atto*, è adattamento al nostro ambiente vitale ultimo che è la realtà di Dio in cui tutto e tutti sono contenuti. Essenziale, come disposizione fondamentale della preghiera cristiana, è l'accettazione e la confessione della propria debolezza. Esempio è l'atteggiamento del pubblicano della parabola evangelica (Luca 18,9-14) che prega presentandosi a Dio così com'è in realtà, senza menzogne e senza maschere, senza ipocrisie e senza idealizzazioni, e accettando come propria verità quello che Dio pensa di lui, lo sguardo di Dio su di lui. Solo chi è capace di un atteggiamento realistico, povero e umile, può stare davanti a Dio accettando di essere conosciuto da Dio per ciò che egli è veramente. Del resto ciò che davvero è importante è la conoscenza che Dio ha di noi, mentre noi ci conosciamo solo in modo imperfetto (cfr. 1 Corinti 13,12; Galati 4,9). Base di partenza per la preghiera è allora la confessione della nostra incapacità di pregare: «Noi non sappiamo cosa domandare per pregare come si deve, ma lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza e intercede per noi con gemiti inesprimibili» (Romani 8,26). Da questa confessione scaturisce l'apertura all'accoglienza della vita di Dio in noi. La preghiera porta il soggetto a decentrarsi dal proprio «io» per vivere sempre più della vita di Cristo in lui, per vivere sotto la guida dello Spirito, per vivere da figlio nei confronti del Padre. Questo decentramento non ha nulla a che vedere con il «far il vuoto in se stessi» che scimmietta atteggiamenti spirituali afferenti ad altre tradizioni culturali e religiose. È un decentramento finalizzato all'agape, all'amore. Infatti il fine della preghiera cristiana, che la distingue anche dalle forme di meditazione e dalle tecniche di asceti o di concentrazione diffuse nelle religioni orientali, è la carità, l'uscita da sé per l'incontro con la persona vivente di Gesù Cristo e per pervenire ad amare gli uomini «come lui ci ha amati». Questa relazionalità, che è riflesso della vita del Dio trinitario e che abbraccia tanto Dio quanto gli altri uomini, è dunque il contrassegno fondamentale della preghiera cristiana.

PRIMA L'ASCOLTO

«Parla, Signore, che il tuo servo ascolta» (1 Samuele 3,10): queste parole esprimono bene il fatto che l'ascolto, secondo la rivelazione ebraico-cristiana, è l'atteggiamento fondamentale della preghiera. E contestano un nostro frequente atteggiamento che si vuole di preghiera ma che riduce al silenzio Dio per lasciar sfogare le nostre parole. Dunque *la preghiera cristiana è anzitutto ascolto*: essa infatti non è tanto espressione dell'umano desiderio di autotrascendimento, quanto piuttosto *accoglienza di una presenza, relazione con un Altro che ci precede e ci fonda*. Per la Bibbia, Dio non è definito in termini astratti di essenza, ma in termini relazionali e dialogici: egli è anzitutto colui che parla, e questo parlare originario di Dio fa del credente un *chiamato ad ascoltare*. È emblematico il racconto dell'incontro di Dio con Mosè al roveto ardente (cfr. Esodo 3,1 e sgg.): Mosè *si avvicina per vedere* lo strano spettacolo del roveto che brucia senza consumarsi, ma Dio *vede che si era avvicinato per vedere* e lo chiama dal roveto interrompendo il suo avvicinarsi. Il regime della visione è quello dell'iniziativa umana che porta l'uomo a ridurre la distanza da Dio, è il regime del protagonismo umano, è scalata dell'uomo verso Dio, invece il Dio che si rivela fa entrare Mosè nel regime dell'ascolto e conserva la distanza tra Dio e uomo che non può essere valicata affinché possa esservi relazione: «Non avvicinarti!» (Esodo 3,5). E ciò che era uno strano spettacolo diviene per Mosè presenza familiare: «lo sono il Dio di tuo padre» (Esodo 3,6). A Prometeo che sale l'Olimpo per rubare il fuoco si oppone Mosè che si ferma di fronte al fuoco divino e ascolta la Parola. A partire da quell'ascolto originario e generante, la vita e la preghiera di Mosè saranno due aspetti inscindibili dell'unica responsabilità di realizzare la parola ascoltata. Nell'ascolto Dio si rivela a noi come presenza antecedente ogni nostro sforzo di comprenderla e di coglierla. Dunque *il vero orante è colui che ascolta*. Per questo «ascoltare è meglio dei sacrifici» (1 Samuele 15,22), è cioè meglio di ogni altro rapporto tra Dio e uomo che si fonda sul fragile fondamento dell'iniziativa umana. Se la preghiera è un dialogo che esprime la relazione tra Dio e l'uomo, l'ascolto è ciò che immette l'uomo nella relazione, nell'alleanza, nella reciproca appartenenza: «Ascoltate la mia voce! Allora io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo» (Geremia 7,23). Capiamo allora perché tutta la Scrittura sia attraversata dal comando dell'ascolto: è grazie all'ascolto che noi entriamo nella vita di Dio, anzi, consentiamo a Dio di entrare nella nostra vita. Il grande comando dello *Shema' Israel* (Deuteronomio 6,4 e sgg.), confermato da Gesù come centrale nelle Scritture (Marco 12,28-30), svela che *dall'ascolto* («Ascolta, Israele») nasce la *conoscenza* di Dio («Il Signore è uno») e dalla conoscenza *l'amore* («amerai il Signore»). L'ascolto perciò è una matrice generante, è la radice della preghiera e della vita in relazione con il Signore, è il momento aurorale della fede (*fides ex auditu*: Romani 10,17), e dunque anche dell'amore e della speranza. L'ascolto è generante: noi nasciamo dall'ascolto. È l'ascolto che immette nella relazione di filialità con il Padre, e non a caso il Nuovo Testamento indica che è Gesù, il Figlio, Parola fatta carne, che deve essere ascoltato: «Ascoltate lui!» dice la voce dalla nube sul monte della Trasfigurazione indicando Gesù (Marco 9,7). Ascoltando il Figlio noi entriamo nella relazione con Dio e possiamo nella fede rivolgerci a Lui dicendo: «Abba» (Romani 8,15; Galati 4,6), «Padre nostro» (Matteo 6,9). Ascoltando il Figlio veniamo generati a figli. Con l'ascolto la Parola efficace e lo Spirito ricreatore di Dio penetrano nel credente divenendo in lui principio di trasfigurazione, di conformazione al Cristo. Ecco perché essenziale al credente è avere «Un cuore che ascolta» (1 Re 3,9). È il cuore che ascolta attraverso l'orecchio! Cioè l'orecchio non è semplicemente, secondo la Bibbia, l'organo dell'udito, ma la sede della conoscenza, dell'intelletto, dunque si trova in rapporto strettissimo con il cuore, il

centro unificante che abbraccia la sfera affettiva, razionale e volitiva della persona. Ascoltare significa pertanto avere «sapienza e intelligenza» (1 Re 3,12), discernimento («Chi ha orecchi, ascolti ciò che lo Spirito dice alle chiese», Apocalisse 2,7). Se l'ascolto è così centrale nella vita di fede, esso allora necessita di vigilanza: occorre fare attenzione a *ciò che si ascolta* (Marco 4,24), a *chi si ascolta* (Geremia 23,16; Matteo 24,4-6.23; 2 Timoteo 4,1-4), a *come si ascolta* (Luca 8,18). Occorre cioè dare un primato alla Parola sulle parole, alla Parola di Dio sulle molteplici parole umane, e occorre ascoltare con «cuore buono e largo» (Luca 8,15). Come ascoltare la Parola? La spiegazione della parabola del seminatore (Marco 4,13-20; Luca 8,11-15) ce lo indica. Occorre saper *interiorizzare*, altrimenti la Parola resta inefficace e non produce il frutto della fede (Marco 4,15; Luca 8,12); occorre dare tempo all'ascolto, occorre perseverare in esso, altrimenti la Parola resta inefficace e non produce il frutto della saldezza, della fermezza e della profondità della fede personale (Marco 4,16-17; Luca 8,13); occorre *lottare contro le tentazioni*, contro le altre «parole» e i «messaggi» seducenti della mondanità, altrimenti la Parola viene soffocata, resta infeconda e non perviene a portare il frutto della maturità di fede del credente (Marco 4,18-19; Luca 8,14). E se non vi sarà questo ascolto non vi sarà neppure preghiera!

PREGHIERA E IMMAGINE DI DIO

L'uomo che prega si rivolge a Dio «che non si vede» (cfr. 1 Giovanni 4,20). E tuttavia nella preghiera è implicata necessariamente una certa immagine di Dio da parte dell'uomo. È evidente allora come sia facile il rischio della menzogna e dell'idolatria: il rischio è quello di forgiarsi un Dio a propria immagine e somiglianza e rendere la preghiera un atto autogiustificatorio, autistico, rassicurante. L'esempio della preghiera del fariseo e del pubblicano al Tempio nella parabola lucana (Luca 18,9-14) è significativo. I due diversi atteggiamenti di preghiera esprimono due differenti immagini di Dio relative a due differenti immagini che i due uomini hanno di sé. In particolare, la preghiera del fariseo manifesta l'atteggiamento di chi «si sente a posto con Dio»; ai suoi occhi il suo Dio non può che confermare il suo agire, eppure la frase finale della narrazione sconfessa l'immagine di Dio che quest'uomo aveva: egli non tornò a casa sua giustificato! Mentre il pubblicano si espone radicalmente all'*alterità di Dio* entrando così nel rapporto giusto con Dio, il fariseo sovrappone il suo «ego» all'immagine di Dio: nella sua preghiera c'è (con) fusione tra il suo «io» e «Dio». Rischio, questo, molto frequente presso gli uomini religiosi! Ora, il primato dell'ascolto nella preghiera cristiana indica che essa è lo spazio in cui le immagini di Dio che noi forgiamo vengono spezzate, purificate, convertite. La preghiera, infatti, è ricerca di un incontro fra due libertà, quella dell'uomo e quella di Dio. In questa ricerca la distanza fra immagine di Dio forgiata dall'uomo e alterità rivelata di Dio diviene lo scarto fra la domanda e l'esaudimento, fra l'attesa e la realizzazione. Ecco perché al cuore della preghiera cristiana c'è l'invocazione: «Sia fatta la *tua* volontà» (Matteo 6,10). Nello scarto fra volontà dell'uomo e volontà di Dio la preghiera agisce come spazio di conversione e accettazione della volontà di Dio. È lo scarto, ed è la preghiera, che ha vissuto Gesù stesso al Getsemani: «Abba, Padre! Tutto è possibile a te, allontana da me questo calice! Però non ciò che io voglio, ma ciò che tu vuoi» (Marco 14,36). È lo

scarto, ed è la preghiera, che Paolo ha vissuto con particolare drammaticità: «Perché non montassi in superbia per la grandezza delle rivelazioni, mi è stata messa una spina nella carne, un inviato di Satana incaricato di schiaffeggiarmi, perché io non vada in superbia. A causa di questo per ben tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me. Ed egli mi ha detto: "Ti basta la mia grazia; la mia potenza, infatti, si manifesta pienamente nella debolezza"» (2 Corinti 12,7-9). Paolo accetta la contraddizione portata alla sua richiesta che non viene esaudita e così la sua preghiera lo porta a riflettere esistenzialmente l'immagine del Dio che non l'esaudisce, ma che gli resta accanto nella sua debolezza. Paolo deve accettare la modificazione della sua, pur corretta e rispettosa, immagine di Dio. Così la sua vita si conforma sempre più all'immagine rivelata di Dio: quella del Cristo crocifisso. La preghiera cristiana conforma l'orante all'immagine del Cristo crocifisso. E il Crocifisso nel suo grido sulla croce ha accettato l'assenza assoluta di immagini di Dio. Il grido: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Marco 15,34) denuncia la distanza fra l'immagine conosciuta del volto di Dio e la realtà presente. E dopo il grido dell'abbandono, secondo Marco, c'è solo un urlo inarticolato: «Gesù, dando un forte grido, spirò» (Marco 15,37). Non c'è più parola, non c'è più immagine; non c'è più teo-logia, non c'è più parola su Dio; non c'è più rappresentazione di Dio. Dunque, non c'è più riduzione di Dio a idolo! Il *silenzio* e il *buio* delle tre ore dall'ora sesta all'ora nona sono il sigillo di questo *indicibile* e *invisibile* di Dio che salvaguarda il suo mistero e la sua alterità. Ma proprio quel radicale annichilimento di immagini di Dio (chi mai ha raffigurato Dio in un condannato a morte?) e di parole su Dio (il Dio crocifisso non spezza forse ogni *16 gos*?) è l'abolizione radicale dell'idolatria, della riduzione di Dio a immagine dell'uomo. La presenza di Dio, l'immagine di Dio ormai va vista lì, nel Cristo crocifisso: «Egli è l'immagine del Dio invisibile» (Colossesi 1,15). *Sì, il Cristo crocifisso annichilisce Dio come immagine dell'uomo e ci presenta un uomo come immagine (eikon) di Dio.* Il Cristo crocifisso è l'immagine di Dio che spezza le nostre immagini di Dio. Il Crocifisso è anche l'immagine di fronte alla quale noi preghiamo, ma che deve spezzare le immagini che, volenti o nolenti, proiettiamo su Dio. L'immagine di Dio manifestata dal Cristo crocifisso smentisce l'immagine di Dio «professata» dal fariseo al Tempio, immagine connessa a una certa considerazione di sé supportata da un'immagine – spregiativa – degli altri. La preghiera è dunque composizione attorno al Cristo crocifisso delle immagini di sé, degli altri e di Dio. L'immagine di Dio che è il Cristo crocifisso custodisce Paolo dalla tentazione dell'orgoglio, del «super-io» (il «montare in superbia», *hyper-airomai*, 2 Corinti 12,7, convertito nel porre il proprio vanto nelle sofferenze patite «per Cristo», *hypèr Christou*, 2 Corinti 12,10) e lo conduce, grazie alla preghiera, a parteciparla nella sua vita: «lo porto le stigmate di Gesù nel mio corpo» (Galati 6,17; cfr. Colossesi 1,24). Così la preghiera, conformando al Cristo crocifisso, diviene anche promessa di resurrezione, spazio di trasfigurazione nell'immagine gloriosa del Signore (cfr. 2 Corinti 3,18).

PREGHIERA DI INTERCESSIONE

Nella preghiera noi portiamo l'interezza della nostra vita. E noi siamo esseri-in-relazione con altri uomini: gli altri fanno parte di noi, le relazioni con loro

contribuiscono a determinare ciò che noi siamo e diventiamo. Nella preghiera dunque, rivolgendoci da figli al Dio Padre, noi siamo anche confermati nella fraternità che ci lega agli altri uomini. Ed è l'intercessione la preghiera in cui con più evidenza si manifesta la pienezza del nostro essere come relazione con Dio e con gli uomini. E l'intercessione mostra anche l'unità profonda fra responsabilità, impegno storico, carità, giustizia, solidarietà da un lato, e preghiera dall'altro. Che cosa vuol dire infatti intercedere? Etimologicamente *inter-cedere* significa «fare un passo tra», «interporsi» fra due parti, indicando così una compromissione attiva, un prender sul serio tanto la relazione con Dio, quanto quella con gli altri uomini. In particolare, è fare un passo presso qualcuno a favore di qualcun altro. Parafrasando il Salmo 85,11 potremmo dire che nell'intercessione «si incontrano fede e amore», «si abbracciano fede in Dio e amore per l'uomo». L'intercessione non ci porta a ricordare a Dio i bisogni degli uomini, egli infatti «sa di che cosa abbiamo bisogno» (cfr. Matteo 6,32), ma porta noi ad aprirci al bisogno dell'altro facendone memoria davanti a Dio e ricevendo nuovamente l'altro da Dio, illuminato dalla luce della volontà divina. Questo duplice movimento, questo camminare tra Dio e l'uomo, stretti fra l'obbedienza alla volontà di Dio su di sé, sugli altri e sulla storia, e la misericordia per l'uomo, la compassione per gli uomini nelle situazioni del loro peccato, del loro bisogno, della loro miseria, spiega perché l'intercessione, nella Bibbia, sia più che mai il compito del pastore del popolo, del re, del sacerdote, del profeta, e trovi la sua raffigurazione piena e totale nel Cristo «unico mediatore fra Dio e gli uomini» (1 Timoteo 2,5). Sì, è con il Cristo e questi crocifisso che trova realizzazione l'anelito di Giobbe: «Ci fosse tra me e te, Signore, uno che mette la sua mano su di me e su di te, sulla mia spalla e sulla tua spalla» (cfr. Giobbe 9,33). Qui Giobbe chiede un intercessore! Se nell'Antico Testamento l'icona dell'intercessore la troviamo in Mosè che, ritto sul monte fra Aronne e Cur che lo sostengono, alza le braccia al cielo assicurando la vittoria al popolo che combatte nella pianura (Esodo 17,8-16), nel Nuovo Testamento l'icona è quella del Cristo crocifisso che stende le sue braccia sulla croce per portare a Dio tutti gli uomini. Il Cristo crocifisso pone una mano sulla spalla di Dio e una sulla spalla dell'uomo. Il limite dell'intercessione è dunque il dono della vita, la sostituzione vicaria, la croce! Lo esprime bene Mosè nella sua intercessione per i figli d'Israele: «Signore, se tu perdonassi il loro peccato. Se no, cancellami dal libro che hai scritto» (Esodo 32,32). Nell'intercessione si impara a offrirsi a Dio per gli altri e a vivere concretamente nel quotidiano questa offerta. L'intercessione ci conduce al cuore della vita responsabile cristiana: nella piena solidarietà con gli uomini peccatori e bisognosi, essendo anche noi peccatori e bisognosi, facciamo un passo, entriamo in una situazione umana in comunione con Dio che in Cristo ha fatto il passo decisivo per la salvezza degli uomini. Il Servo del Signore intercede per i peccatori assumendo il loro peccato, il castigo loro destinato, portando le loro infermità e debolezze (Isaia 53,12). Il Cristo, dunque, con l'incarnazione e la morte di croce ha compiuto l'intercessione radicale, il passo decisivo tra Dio e l'uomo, e ora, Vivente per sempre presso Dio, continua a intercedere per noi quale grande sacerdote misericordioso (Ebrei 7,25). La sua mano sulla nostra spalla fonda la nostra fiducia e audacia, la nostra *parresia*: «Chi condannerà? Cristo Gesù che è morto, anzi, che è risorto, sta alla destra di Dio e intercede per noi?» (Romani 8,34). Il dono dello Spirito ci rende partecipi dell'intercessione di Cristo: lo Spirito ci guida a pregare «secondo i disegni di Dio» (cfr. Romani 8,26-27), conformando cioè la nostra preghiera e la nostra vita a quella del Cristo. Solo nello Spirito che ci strappa alla nostra individualità chiusa noi possiamo pregare per gli altri, far inabitare in noi gli altri e

portarli davanti a Dio, arrivando addirittura a pregare per i nemici, passo essenziale da fare per poter arrivare ad amare i nemici (Matteo 5,44).C'è stretta reciprocità fra preghiera per l'altro e amore per l'altro. Anzi, potremmo dire che il culmine dell'intercessione non consiste tanto in parole pronunciate davanti a Dio, ma in un vivere davanti a Dio nella posizione del crocifisso, a braccia stese, nella fedeltà a Dio e nella solidarietà con gli uomini. E a volte non possiamo fare assolutamente altro, per conservare una relazione con l'altro uomo, se non custodirla nella preghiera, nell'intercessione. A quel punto è chiaro che l'intercessione non è una funzione, un dovere, qualcosa che si fa, ma l'essenza stessa di una vita divorata dall'amore di Dio e degli uomini. La chiesa dovrebbe ricordare tutto questo: che altro essa è infatti se non intercessione presso Dio per gli uomini tutti? Questo il servizio veramente potente che essa è chiamata a svolgere nel mondo. Un servizio che la colloca nel mondo non da crociata, ma da segnata dalla croce!

PREGARE NELLA STORIA

Può infastidire o indisporre alcuni, ma ogni volta che infuria una guerra il successore di Pietro, il papa, chiede di pregare con insistenza affinché si aprano vie di pace, di dialogo e quindi di riconciliazione; vescovi e pastori di altre confessioni cristiane invitano anch'essi alla preghiera; cristiani di tutte le età, uomini e donne di ogni angolo della terra si rivolgono all'orazione Dio, Padre di tutti, con una sofferta intercessione. Rito inutile? Rifugio tranquillizzante per la coscienza? No, proprio la preghiera è eloquenza della loro fede: se non ci fosse la preghiera – questo rivolgersi a Dio dandogli del tu – non ci sarebbe neanche la, fede, che è fiducia riposta in Dio, adesione al Signore vivente. Per il cristiano è proprio la preghiera l'azione per eccellenza, l'«opera da compiere», la prassi, l'azione efficace nella storia. Quando si vivono ore di guerra, ciascuno misura innanzitutto la propria impotenza, l'incapacità a capire con chiarezza le ragioni stesse di un conflitto: anche in questo nostro tempo, alla fine di un secolo che la retorica ogni giorno condanna come secolo segnato dal sangue, ci ritroviamo di fronte a situazioni che evocano l'inizio del secolo... Ma è proprio misurando la propria impotenza che il cristiano si rivolge al Signore: non per invocare soluzioni magiche, non per sentirsi sottratto all'impegno e alla responsabilità, non per essere esentato dalla storia, ma perché la sua fede nel Signore della storia lo porta a intercedere. Ora, «intercedere» significa «fare un passo tra», muoversi tra due realtà, immettere in una situazione negativa elementi in grado di mutarla: significa diventare solidale con chi è nel bisogno, recando dall'interno l'aiuto possibile, significa soprattutto compiere la volontà del Signore che è sempre volontà di perdono, di pace, di vita piena. Gesù ha detto: «Se voi, che siete cattivi, sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più il Padre vostro celeste darà lo Spirito santo a coloro che glielo chiedono!» (Luca 11,13). Ecco la «cosa buona» che i cristiani chiedono nella preghiera: lo Spirito santo che agisce nel cuore e nelle menti degli uomini e vi immette pensieri e progetti di pace. Ecco cosa i cristiani sono sicuri di ottenere, perché Gesù lo ha promesso... Allora questa preghiera diviene efficace nella storia, una preghiera capace di raccogliere le grida delle vittime, le urla che invocano giustizia. Questa preghiera si fa voce di tutto il sangue innocente versato, da quello di Abele il giusto fino a quello dei poveri, degli inermi kosovari, albanesi o

serbi, vittime di una violenza e di una guerra decisa da altri sulle loro teste, una guerra dalla quale non possono uscire vincitori ma solo sconfitti: uomini e donne sfigurati per generazioni dalla brutalità della violenza dell'essere umano sul proprio simile. La preghiera è una componente essenziale della storia perché il grido dei poveri e delle vittime che sale a Dio chiedendo giustizia e pace non va perduto, come ha detto Gesù: «Dio non farà forse giustizia ai suoi eletti che gridano a lui giorno e notte?» (Luca 18,7). Chi pensa che la preghiera sia un'evasione dalla storia, un'esonazione a basso prezzo, mostra di non conoscere l'attesa, la speranza e vive il succedersi degli eventi come un eterno *continuum* in cui regna il fatalismo e la lettura cinica della realtà. Quando il successore di Pietro chiede alla chiesa di pregare, le chiede di essere conseguente più che mai con la propria fede, di stare nella storia con le armi che le sono proprie, le armi salvifiche dell'intercessione, le chiede di stare nel mondo senza essere mondana, di assumere un comportamento ispirato dall'ascolto della Parola di Dio. Come dice il Salmista: «Ascolto la parola del Signore. Dio parla di pace al suo popolo, ai suoi fedeli, affinché non ritornino alla loro follia!» (Salmo 85,9). Senza preghiera c'è solo una vaga appartenenza al cristianesimo, non c'è fede autentica ma solo ideologia, non c'è speranza ma solo autosufficienza, non c'è carità cristiana ma solo frenesia di protagonismo filantropico. Sì, anche quando le apparenze paiono affermare il contrario, la preghiera – dialogo con il Dio che salva – salverà il mondo.

PREGHIERA DI DOMANDA

La forma di preghiera più attestata nella Scrittura e richiesta da Gesù stesso (cfr. Matteo 7,7-11; 21,22) è la preghiera di domanda. Ma essa è anche quella che più ha fatto problema alla tradizione cristiana, che ha spesso affermato la superiorità, la maggiore purezza e perfezione della preghiera di lode e di ringraziamento: «Il genere principale di preghiera è il ringraziamento» (Clemente di Alessandria, *Stromati* VII, 79,2). In tempi molto più vicini a noi, soprattutto negli anni Sessanta, questa forma di preghiera ha conosciuto una grave crisi: la secolarizzazione, l'impadronirsi da parte dell'uomo, grazie alla tecnica e alla scienza, di ambiti che prima sfuggivano alla sua presa e venivano delegati all'intervento di Dio, hanno spiazzato e reso «fuori luogo» la preghiera di domanda. Oggi invece si assiste a un suo riemergere, spesso sotto forme non autenticamente evangeliche che la riducono ad atteggiamento magico, a ingiunzione rivolta a un Dio sentito come im-mediatamente «disponibile», un Dio-madre che ha il dovere di soddisfare ogni bisogno. Ora, occorre anzitutto affermare che, antropologicamente, la domanda non è solo qualcosa che l'uomo fa, ma una dimensione costitutiva del suo essere: l'uomo è domanda, è appello. E questa dimensione non può non manifestarsi nella preghiera: in essa, infatti, «qualunque ne sia l'occasione specifica, tutto l'essere viene portato dinanzi a Dio» (Heinrich Ott). Rivolgendosi a Dio, nelle diverse situazioni esistenziali, con la domanda, il credente – senza rinunciare per nulla alla propria responsabilità e al proprio impegno – attesta di voler sempre e nuovamente ricevere da Dio e dalla relazione con lui il senso della propria vita e la propria identità, e confessa di non «disporre» della propria vita. In questo senso la preghiera di domanda è certamente scandalosa, in quanto urta la pretesa di autosufficienza dell'uomo. In profondità, poi, dietro a ogni particolare preghiera di

domanda veramente cristiana, vi è una domanda radicale di senso. Domanda che il progresso tecnologico non potrà mai rendere superata e che investe direttamente non solo il credente («Chi sono?»), ma anche il Dio «in cui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (Atti 17,28). Con la preghiera di domanda il credente si innalza dal suo bisogno e lo trasfigura in desiderio, pone una distanza fra sé e la sua situazione, stabilisce un'attesa fra il bisogno e il suo soddisfacimento, cerca di immettere un Altro nella situazione enigmatica che sta vivendo. In questo senso la preghiera di domanda è eminentemente «contemplativa»: è il modo proprio del credente di affermare la signoria di Dio sul mondo, sulle realtà create. Essa poi è interessata alla presenza del Dio a cui ci si rivolge, prima ancora che all'ottenimento di un particolare beneficio. Essa infatti è comprensibile e fattibile solamente all'interno di una *relazione filiale* con Dio (Matteo 7,7-11), relazione che, a sua volta, è vivibile solo nella *fede* (Romani 8,14-17). Ed è all'interno e nei limiti di tale relazione e di tale fede che va collocata la preghiera di domanda cristiana: essa non può assolutamente essere confusa con la preghiera di domanda comune a qualsiasi forma religiosa, ma trova una sua *norma normans* nella gerarchia di domande presente nel *Padre nostro* (dove tutto è ordinato alla richiesta: «Venga il tuo Regno») e un suo criterio imprescindibile nella preghiera di domanda del Figlio Gesù Cristo nei confronti del Padre. La *fede* e la *relazione filiale* vissute da Gesù, in cui egli si è rivolto al Padre con la domanda, divengono così esemplari per il credente. È significativa l'esperienza del Getsemani: Gesù confessa Dio quale «Abba, Padre» (Marco 14,36) e nella confidenza di tale rapporto chiede che passi da lui «quell'ora» (Marco 14,35), «quel calice» (Matteo 26,39), ma sottomette la sua richiesta a «non *ciò che* voglio io, ma *ciò che* vuoi tu» (Marco 14,36), «non *come* voglio io, ma *come* vuoi tu» (Matteo 26,39). Ci sono dunque un contenuto (*ciò che*) e una forma (*come*) che si sintetizzano nella *croce* e che rappresentano il limite che incombe sulla preghiera di domanda cristiana. Preghiera che si configura così come lotta tra il credente e il suo Dio, come confronto e interazione fra due libertà. In cui è importante salvaguardare la libertà dell'orante, e dunque del suo domandare, e la libertà di Dio, e dunque del suo rispondere; l'autonomia delle leggi naturali e delle realtà terrestri e la realtà della presenza spirituale di Dio nel mondo. Cristianamente intesa, questa preghiera non è espediente magico per risolvere gli enigmi dell'esistenza, per evitare il negativo della vita: essa infatti sa che nel rapporto con Dio esiste una dimensione di enigma che non può essere rimossa («Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?», Marco 15,34), e che tutt'al più può mutarsi in mistero all'interno della preghiera. La Scrittura poi propone un orientamento della preghiera cristiana di domanda che parte dalla constatazione che noi non sappiamo «che cosa domandare» (Romani 8,26): nell'esperienza personale di preghiera di ciascuno ci sarà perciò, con il passare degli anni, un apprendistato, un imparare a domandare, a relazionarsi in modo sempre più adeguato al Signore, a domandare «nel nome del Signore» (Giovanni 14,13-14), non nel nostro nome. La preghiera di domanda esige cioè un discernimento dei bisogni, una crescita nella conoscenza del Signore, una conversione costante alla volontà di Dio espressa nella sua Parola. Fine della preghiera di domanda non è infatti che Dio faccia la nostra volontà, ma che noi facciamo la sua (Matteo 6,10)! Ed esige la fede: «Tutto quello che chiedete nella preghiera, abbiate fede di averlo già ottenuto e vi sarà accordato» (Marco 11,24). Il dono previene la nostra preghiera; l'esaudimento di Dio previene la nostra domanda! Ciò che Dio ci ha già ottenuto è, infatti, il dono del Figlio Gesù Cristo! Scrive Dietrich Bonhoeffer: «Tutto ciò che noi dobbiamo chiedere a Dio e dobbiamo attendere da lui si trova in Gesù Cristo. Occorre cercare di introdurci nella

vita, nelle parole, negli atti, nelle sofferenze, nella morte di Gesù, per riconoscere ciò che Dio ha promesso e realizza sempre per noi. Dio infatti non realizza tutti i nostri desideri, ma realizza le sue promesse. Egli resta il Signore della terra, protegge la sua chiesa, ci dà una forza sempre rinnovata, non ci impone carichi al di là delle nostre forze, ma ci riempie della sua presenza e della sua forza». In questa ottica, mi pare, emerge con chiarezza l'imprescindibilità della preghiera di domanda e, al tempo stesso, la necessità di una sua costante purificazione ed evangelizzazione.

PREGHIERA DI LODE

La preghiera cristiana avviene all'interno dei due poli del lamento e della lode. Di quest'ultima credo sia particolarmente difficile parlare. Essa giunge a noi carica di un giudizio di eccellenza rispetto alle altre forme di preghiera, giudizio ripetutamente formulato dalla tradizione cristiana adducendo la sua purezza, il suo disinteresse, la sua gratuità. Io credo che la logica del confronto e del paragone, del giudizio di superiorità, e dunque di quello relativo di inferiorità, non si addica alla gratuità della lode, la quale va piuttosto compresa all'interno del movimento relazionale e dialogico della preghiera. Lode e domanda sono inclusive l'una all'altra, ed è la loro polarità, la loro complementarità che rende equilibrata e autentica la preghiera come relazione. Questa non è pretesa (esclusività della domanda), né adulazione (esclusività della lode), ma incontro reale (e non ideale) che avviene nella storia, nella concretezza della vita, di un uomo con il Signore che in tale storia si fa presente con i prodigi del suo amore suscitando la risposta laudativa oppure si nasconde dietro agli enigmi della sofferenza, della morte, dell'angoscia provocando la domanda, il lamento, la supplica. Nelle relazioni umane interpersonali la lode è linguaggio che esprime l'accettazione e la positiva valutazione dell'altro; anzi, normalmente, è il linguaggio degli amanti. Nella preghiera, potremmo dire che la lode è amore che risponde all'amore: all'amore di Dio riconosciuto in eventi dell'esistenza si risponde lodando, riconoscendo cioè l'Altro nella grandezza delle sue opere e dei suoi doni. E la lode ha sempre come destinataria la persona di Dio, non i suoi doni: la preghiera di lode è teocentrica. La lode è l'Amen, il «sì» dell'uomo a Dio e al suo agire: «sì» totale e incondizionato. È questa la lode di Gesù stesso: «Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, poiché hai nascosto queste cose ai sapienti e agli intellettuali, e le hai rivelate ai piccoli. Sì, Padre, poiché così è stato il tuo beneplacito dinanzi a te» (Matteo 11,25-26). E la lode del cristiano ripete questo movimento trovando in Cristo il suo catalizzatore: «Tutte le promesse di Dio in Gesù Cristo sono diventate "sì". Per questo sempre attraverso Cristo sale a Dio il nostro *Amen* per la sua gloria» (2 Corinti 1,20). La liturgia, magistero della preghiera del cristiano, caratterizza il tempo pasquale con l'insistita ripetizione dell'esclamazione «Alleluja» («Lodate il Signore»), e così mostra che il grande dono di Dio è il Figlio stesso, morto e risorto per la salvezza degli uomini. È l'azione salvifica del Dio trinitario manifestata pienamente nell'evento pasquale che suscita la dossologia, la lode della chiesa. Questo aspetto della lode come «Amen» rivolto a Dio, come confessione della sua alterità e della sua presenza, ci porta a comprendere la fondamentale sinonimia di lodare con credere: la lode esprime l'aspetto celebrativo della fede. Non a caso nella Bibbia essa spesso sorge dopo il discernimento di fede di un intervento di Dio nella

storia: così, per esempio, il cantico di Mosè che segue la confessione dell'azione di Dio che aveva fatto uscire i figli d'Israele dall'Egitto (cfr. Esodo 15). Più che di superiorità della lode rispetto alla supplica occorre allora parlare della lode come orizzonte inglobante della stessa supplica! *La supplica suppone la lode e tende alla lode*: essa si fonda sulla lode in quanto confessa e invoca il Nome di Dio e riconosce di non poter contare su altri che sullo stesso Dio che ha abbandonato il credente («Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?», Salmo 22,2); essa tende alla lode perché spera di rivedere il volto noto e amico del Signore. Ecco perché spesso i Salmi di supplica sfociano nella lode (Salmo 22; 31; 69 ecc.); ed ecco perché il Salmista, nel lamento per il suo esilio, per la sua lontananza da Dio, può esclamare: «Ancora lo loderò» (Salmo 42,6.12; 43,5). Questo aspetto di speranza, di lode futura, è particolarmente accentuato nelle dossologie neotestamentarie dell'Apocalisse che parlano della vita eterna caratterizzandola con la lode dei credenti: si tratta evidentemente dell'affermazione della *relazione di presenza* senza più ombre del credente nei confronti di Dio. Ma se la lode sintetizza in forma orante le dimensioni della fede, della carità e della speranza, è chiaro come essa sia la vita stessa che il credente è chiamato a vivere: noi siamo destinati a essere «lode della gloria di Dio» (Efesini 1,14). La lode vuole diventare la vita stessa del credente: poiché si ama Dio con tutto il cuore e il prossimo come se stessi, si vuole lodare con tutto il cuore, cioè vivere e morire alla presenza di Dio. Significativamente la tradizione cristiana ci presenta il martire come esempio di lode vissuta fino alla fine, quasi un «Amen» personificato. Questa dimensione così pregnante e basilare della lode all'interno della preghiera, ci mostra come si nutra di un'estesa gamma di linguaggi, personali e comunitari. Dal canto al sussurro, dal giubilo all'esultanza interiore, dalle parole al silenzio: «Per te anche il silenzio è lode, o Dio» (Salmo 65,2). Allora, nel silenzio, la lode diventa presenza *cor ad cor* dell'amato al suo Amante.

PREGHIERA DI RINGRAZIAMENTO

Nell'episodio evangelico dei dieci lebbrosi guariti da Gesù (Luca 17,II-19) si afferma che a uno solo di loro si rivolgono le parole del Signore: «La tua fede ti ha salvato» (Luca 17,19): è colui che, vistosi guarito, è tornato indietro per ringraziare Gesù. La fede cristiana è costitutivamente eucaristica e solo chi rende grazie fa l'esperienza della salvezza, cioè dell'azione di Dio nella propria vita. E poiché la fede è relazione personale, di un'intera esistenza, con Dio, la dimensione dell'azione di grazie non riguarda solo la forma di certe preghiere da fare, ma deve arrivare a impregnare l'essere stesso della persona. È ciò che chiede Paolo: «Siate eucaristici!» (Colossesi 3,15). Pur così fondamentale, il ringraziamento è tutt'altro che facile! Dal punto di vista antropologico esso è linguaggio non spontaneo nel bambino. Il ringraziamento suppone infatti il senso dell'alterità, la messa in crisi del proprio narcisismo, la capacità di entrare in rapporto con un «tu»: solo a una persona, infatti, si dice «grazie»! È grato colui che ha messo a morte l'immagine di sé come di uno che «non deve niente a nessuno»; è grato colui che riconosce di non poter disporre a piacimento della realtà esterna e degli altri. Nel rapporto con il Signore la capacità eucaristica indica la maturità di fede del credente che riconosce che «tutto è grazia», che l'amore del Signore precede, accompagna e segue la propria vita. L'azione di grazie scaturisce in modo naturale

dall'evento centrale della fede cristiana: il dono del Figlio Gesù Cristo che Dio Padre, nel suo immenso amore, ha fatto all'umanità (cfr. Giovanni 3,16). È il dono salvifico che suscita nell'uomo il ringraziamento e fa dell'eucaristia l'azione ecclesiale per eccellenza. «È veramente cosa buona e giusta, nostro dovere e fonte di salvezza, renderti grazie sempre e dovunque, Signore, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno, per Gesù Cristo, nostro Signore.» Questa formulazione dei prefazi del *Rituale Romano* indica bene il perenne movimento del ringraziamento cristiano. E poiché l'eucaristia, in particolare la preghiera eucaristica, è il modello della preghiera cristiana, il cristiano è chiamato a fare della sua esistenza un'occasione di rendimento di grazie. Infatti, dice Paolo, «che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto?» (1 Corinti 4,7). Alla *gratuità* di Dio verso l'uomo risponde dunque il *riconoscimento* del dono e la *riconoscenza*, la *gratitudine* dell'uomo. Potremmo dire che anche il ringraziamento umano è dono di Dio: «Noi dobbiamo a Dio la gratitudine di avere la gratitudine», recita una preghiera della liturgia ebraica. Il ringraziamento è dunque la modalità spirituale peculiare con cui il cristiano si rapporta al mondo, alle cose, agli altri. Ecco perché un gesto assolutamente vitale come il pasto quotidiano è sempre segnato da una preghiera di ringraziamento. Il ringraziamento a Dio al momento del pasto (la «preghiera della tavola») è una confessione di fede: essa esprime che sono dono di Dio tanto la vita quanto il senso della vita. La *vita* che ci viene trasmessa dal cibo, il *senso della vita* rappresentato dalla relazione che lega le persone riunite convivialmente per il pasto comune. Vita e senso della vita che nell'eucaristia sono sintetizzati nella persona del Cristo vivente che si dona come cibo di vita eterna ricreando le relazioni di comunione tra i membri dell'assemblea. Al dono della vita piena nel Figlio il cristiano risponde dunque ringraziando per essere stato creato e per il dono della fede. Si pensi alla tradizionale preghiera del mattino: «Vi adoro, mio Dio, e vi amo con tutto il cuore. Vi ringrazio di avermi creato, fatto cristiano, e conservato in questa notte». Ma soprattutto il cristiano risponde al dono di Dio facendo della propria vita un dono, un ringraziamento, un'eucaristia vivente. Davvero, la preghiera di ringraziamento non è solo risposta puntuale a eventi in cui si discerne la presenza e l'azione di Dio nella propria vita, ma è attitudine profonda di un'esistenza che apre la propria quotidiana trama alla trasfigurazione del Regno veniente. Fino a trasfigurare la morte in evento di nascita a vita nuova. Al momento del martirio l'ultima parola di Cipriano di Cartagine fu «Deo gratias»; Giovanni Crisostomo concluse la sua travagliata esistenza con le stesse parole di ringraziamento a Dio; Chiara di Assisi spirò dopo aver pregato: «Ti ringrazio, Signore, di avermi creata». La loro vita si è compiuta come un'eucaristia. Se dunque è vero che la preghiera di ringraziamento considera *il passato*, ciò che Dio ha fatto per noi, sicché essa è retrospettiva e nasce dalla memoria, è però altrettanto vero che essa apre *al futuro*, alla speranza, e si configura come la dimensione peculiare di vivere cristianamente *il presente*, lo spazio stesso della vita!

SILENZIO

La tradizione spirituale e ascetica ha sempre riconosciuto l'essenzialità del silenzio per un'autentica vita spirituale e di preghiera. «La preghiera ha per padre il silenzio e per madre la solitudine» ha detto Girolamo Savonarola. Solo il silenzio, infatti, rende

possibile l'ascolto, cioè l'accoglienza in sé non solo della Parola, ma anche della presenza di Colui che parla. Così il silenzio apre il cristiano all'esperienza dell'inabitazione di Dio: il Dio che noi cerchiamo seguendo nella fede il Cristo risorto, è il Dio che non è esterno a noi, ma abita in noi. Dice Gesù nel quarto Vangelo: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Giovanni 14,23). Il silenzio è linguaggio di amore, di profondità, di presenza all'altro. Del resto, nell'esperienza amorosa il silenzio è spesso linguaggio molto più eloquente, intenso e comunicativo di una parola. Purtroppo oggi il silenzio è raro, è la cosa che più manca all'uomo moderno assordato dai rumori, bombardato dai messaggi sonori e visivi, derubato della sua interiorità, quasi scalzato via da essa. E sempre «Quando diminuisce il prestigio del linguaggio aumenta quello del silenzio» (Susan Sontag). Anche la vita spirituale risente di tale carenza: le liturgie spesso sono verbose, appesantite da didascalie che volendo tutto spiegare, tutto dire, dimenticano che in Dio c'è un indicibile, un silenzio, un mistero che la liturgia deve riflettere. La crescente domanda di autentica vita spirituale resta poi troppo spesso disattesa da chiese locali impegnate piuttosto in molteplici attività assistenziali, sociali, caritative, ricreative o, al massimo, catechetiche. Non stupisce pertanto l'indirizzarsi di molti verso vie di spiritualità estranee al cristianesimo. Dobbiamo confessarlo: abbiamo bisogno del silenzio! Ne abbiamo bisogno da un punto di vista prettamente antropologico, perché l'uomo, che è un essere di relazione, comunica in modo equilibrato e significativo soltanto grazie all'armonico rapporto fra parola e silenzio. Ma ne abbiamo bisogno anche dal punto di vista spirituale. Per il cristianesimo il silenzio è una dimensione non solamente antropologica, ma teologica: solo sul monte Oreb, il profeta Elia sentì prima un vento impetuoso, poi un terremoto, quindi un fuoco, e infine «la voce di un silenzio sottile» (I Re 19,12): come udì quest'ultima, Elia si coprì il volto con il mantello e si mise alla presenza di Dio. Dio si fa presente a Elia nel silenzio, un silenzio eloquente. La rivelazione del Dio biblico non passa solo attraverso la parola, ma avviene anche nel silenzio; Ignazio di Antiochia dirà che Cristo è «la Parola che procede dal silenzio». Il Dio che si rivela nel silenzio e nella parola esige dall'uomo l'ascolto, e all'ascolto è essenziale il silenzio. Certo, non si tratta semplicemente dell'astenersi dal parlare, ma del silenzio interiore, quella dimensione che ci restituisce a noi stessi, ci pone sul piano dell'essere, di fronte all'essenziale. «Nel silenzio è insito un meraviglioso potere di osservazione, di chiarificazione, di concentrazione sulle cose essenziali» (Dietrich Bonhoeffer). È dal silenzio che può nascere una parola acuta, penetrante, comunicativa, sensata, luminosa, perfino, oserei dire, terapeutica, capace di consolare. Il silenzio è custode dell'interiorità. Certo, si tratta di un silenzio definito sì negativamente come sobrietà e disciplina nel parlare e perfino come astensione da parole, ma che da questo primo momento passa a una dimensione interiore: cioè al far tacere i pensieri, le immagini, le ribellioni, i giudizi, le mormorazioni che nascono nel cuore. Infatti è «dal di dentro, cioè dal cuore umano, che escono i pensieri malvagi» (Marco 7,2r). È il difficile silenzio interiore, quello che si gioca nel cuore, luogo della lotta spirituale. Ma proprio questo silenzio profondo genera la carità, l'attenzione all'altro, l'accoglienza dell'altro, l'empatia nei confronti dell'altro. Sì, il silenzio scava nel nostro profondo uno spazio per farvi abitare l'Altro, per farvi rimanere la sua Parola, per radicare in noi l'amore per il Signore; al tempo stesso, e in connessione con ciò, esso ci dispone all'ascolto intelligente, alla parola misurata, al discernimento del cuore dell'altro, di ciò che gli brucia nell'intimo e che è celato nel silenzio da cui nascono le sue parole. Il silenzio, allora, *quel silenzio*, suscita in noi la carità, l'amore del fratello. E

così il doppio comando dell'amore di Dio e del prossimo è ottemperato da chi sa custodire il silenzio. Può dire Basilio: «Il silenzioso diventa fonte di grazia per chi ascolta». A quel punto si può ripetere, senza timore di cadere nella retorica, l'affermazione di E. Rostand: «Il silenzio è il canto più perfetto, la preghiera più alta». In quanto conduce all'ascolto di Dio e all'amore del fratello, alla carità autentica, cioè alla vita in Cristo (e non a un generico e sterile vuoto interiore), allora il silenzio è preghiera autenticamente cristiana e gradita a Dio. È questo il silenzio che proviene a noi da una lunga storia spirituale, è il silenzio cercato e praticato dagli esicasti per ottenere l'unificazione del cuore, è il silenzio della tradizione monastica finalizzato all'accoglienza in sé della Parola di Dio, è il silenzio della preghiera di adorazione della presenza di Dio, è il silenzio caro ai mistici di ogni tradizione religiosa, e ancor prima è il silenzio di cui è intriso il linguaggio poetico, è il silenzio che costituisce la materia stessa della musica, è il silenzio essenziale a ogni atto comunicativo. Il silenzio, evento di profondità e di unificazione, rende il corpo eloquente conducendoci ad abitare il nostro corpo, ad abitare la nostra vita interiore, guidandoci a quell'*habitare secum* così prezioso per la tradizione monastica. Il corpo abitato dal silenzio diviene rivelazione della persona. Il cristianesimo contempla Gesù Cristo come Parola fatta carne, ma anche come Silenzio di Dio: i Vangeli mostrano un Gesù che, quanto più si inoltra nella passione, tace sempre più, entra nel silenzio, come agnello afono, come colui che, conoscendo la verità, sapendo l'indicibile fondo della realtà, non può né vuole tradire l'ineffabile con la parola, ma lo custodisce con il silenzio. Gesù che «non apre la sua bocca» mostra il silenzio come ciò che veramente è forte, fa del suo silenzio un atto, un'azione. E proprio per questo potrà fare anche della sua morte un atto, il gesto di un vivente. Affinché sia chiaro che, dietro a parola e silenzio, ciò che veramente è salvifico è l'amore che vivifica l'una e l'altro. E che altro è il Cristo crocifisso se non l'icona del silenzio, e del silenzio stesso di Dio? Sulla croce, dicono i Vangeli, da mezzogiorno fino alle tre del pomeriggio, ora della morte di Cristo, regnano buio e silenzio. Vi è totale silenzio di parole su Dio e di immagini di Dio, di concettualizzazioni di Dio e idee su Dio: con questo silenzio deve sempre misurarsi la teologia, ogni discorso su Dio, ogni rappresentazione di Dio, che sempre conoscono la tentazione di ridurre Dio a idolo, a manufatto, a oggetto manipolabile. Ma proprio quel silenzio al momento della croce riesce a dire l'indicibile: l'immagine del Dio invisibile va cercata nell'uomo appeso alla croce. Il silenzio della croce è il magistero a cui mai potrà smettere di attingere ogni parola teologica.

CASTITÀ

Non è facile parlare della castità. Si tratta di una parola, e di una realtà, spesso compresa riduttivamente o addirittura misconosciuta e derisa, oppure confusa con la verginità o identificata con l'astinenza sessuale... Per questo è opportuno riscoprire la valenza antropologica della castità e quindi anche la sua valenza spirituale cristiana. L'etimologia ci suggerisce che il *casto* (*castus*) è colui che rifiuta l'*incesto* (*in-castus*). Il non-casto, in radice, è l'incestuoso. Il casto vive le sue relazioni accettando la distanza e rispettando l'alterità (che non si riduce alla differenza). Il non-casto cerca non la relazione, ma la fusione e la con-fusione che definiscono normalmente l'incesto. Questo senso fondamentale situa la castità nel solco del cammino di apprendimento

dell'arte di amare e di vivere la sessualità in modo maturo e adulto. Non si tratta dunque di una virtù negativa, contrassegnata da proibizioni e divieti, ma eminentemente positiva, «che conferisce alle relazioni umane la loro trasparenza e il loro calore, e permette alle persone di riconoscersi nel rispetto del loro essere più intimo» (C. Flipo). Scrive J. Gründel: «La castità è la disponibilità interiore dell'uomo ad affermare pienamente la propria sessualità, a riconoscere gli impulsi sessuali nel loro carattere integralmente personale e sociale, e a inserirli in maniera ricca di senso nella globalità della vita umana». La castità è «l'amore ordinato (*amor ordinatus*), che non pospone le cose grandi alle minori» (Agostino). Implicando l'assunzione radicale della propria corporeità, essa chiede non il rinnegamento del corpo o della sessualità, ma la loro integrazione nella vita personale, chiede all'uomo di adempiere il mandato di *essere il proprio corpo*, gli richiede di vivere la sessualità sotto il segno del simbolo, non dell'immagine. In particolare, ricorda all'uomo la necessaria integrazione della *temporalità* nell'amore: la castità è attesa, gradazione e durata. Essa rifiuta la fusionalità del «tutto e subito», la logica dell'immediato e del consumo. E così si configura anche come lotta contro l'assolutizzazione e l'impersonalità della pulsione sessuale, contro la ricerca della soddisfazione a ogni costo, la dissipazione, la reificazione della sessualità. La castità ci ricorda che l'amore è anche ascesi, fatica, lavoro, e richiede una purificazione per essere intelligente e rispettoso dell'altro e del suo mistero, davvero teso al bene dell'altro. Scrive Rilke: «Non c'è nulla di più arduo che amarsi. È un lavoro, un lavoro a giornata. I giovani, poi, non sono assolutamente preparati a questa difficoltà dell'amore; di questa relazione estrema e complessa, le convenzioni hanno tentato di fare un rapporto facile e leggero, le hanno conferito l'apparenza di essere alla portata di tutti. Non è così. L'amore è una cosa difficile!». Dunque la castità riguarda ogni uomo, e, in ambito cristiano, non è riservata ai cosiddetti «celibi consacrati», ma è dimensione che dev'essere assunta e vissuta da ogni battezzato, quale che sia lo stato di vita in cui si trova. Certo, la configurazione cristiana della castità la vede innestata nella fede in Cristo, connessa all'adesione personale a lui, radicata nella sua sequela ed espressione dell'amore per lui. Tanto nel matrimonio come nel celibato la castità è rispetto del mistero del proprio e dell'altrui corpo: essa percepisce il corpo come personale ed espressivo, prima di coglierlo come oggetto di desiderio. Anzi, essa confessa il corpo umano come tempio dello Spirito santo e dimora di Dio (cfr. 1Corinti 6,19), come luogo di glorificazione di Dio (1 Corinti 6,20). E il celibato casto a motivo del Regno è vivibile solo grazie a un grande amore per il Signore e alla fede nella resurrezione, oltretutto a una maturità umana contrassegnata da capacità di amare e adesione alla realtà. In particolare, come afferma lo stesso Freud, l'equilibrio umano è definito essenzialmente dalla concreta capacità di amare e di lavorare con efficacia. E questi due elementi caratterizzano la maturità umana essenziale a una piena crescita spirituale anche nella vita celibataria. Certo, la castità si gioca nel profondo del cuore ed è pertanto un cammino, una tensione incessante, una lotta, e non si configura mai come uno stato raggiunto una volta per sempre. San Cesario così si esprime a proposito della castità: «Fra tutte le lotte che i cristiani devono combattere, le più dure sono quelle per la castità: lì, infatti, quotidiano è il combattimento e rara la vittoria». La vittoria non è che un dono, un evento di grazia, l'imporsi – grazie alla fede – delle energie della resurrezione sulle pulsioni egocentriche dell'uomo. E un sostegno e un magistero per questa lotta, il cristiano lo trova nell'eucaristia che gli ricorda che «il corpo non è per l'impudicizia, ma per il Signore, e il Signore è per il corpo» (1 Corinti 6,13). Lì, nel confronto con il corpo del Signore donato per amore, il credente trova il magistero per il

rapporto con il proprio e l'altrui corpo. E si vede confermato nella vocazione alla comunione, all'amore, alla fraternità, a fare di sé un segno dell'amore di Dio per gli uomini. La castità infatti, mentre genera un cuore puro che sa vedere la realtà e gli altri in Dio, fa dell'uomo una trasparenza dell'amore e della potenza di Dio. Quella potenza con cui «Dio, che ha risuscitato il Signore, risusciterà anche noi» (1 Corinti 6,14).

OBEDIENZA

«Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» (Atti 5,29). Questo grande principio biblico *sull'obbedienza* ha un carattere profondamente *liberante*. Nella visione biblica, infatti, l'obbedienza è inscindibile dalla libertà: solo nella libertà si può obbedire, e solo obbedendo all'Evangelo si entra nella pienezza della libertà. In modo lapidario si è espresso Bonhoeffer: «L'obbedienza senza libertà è schiavitù, la libertà senza obbedienza è arbitrio». Ma prima di cogliere il *proprium* cristiano dell'obbedienza occorre ricordare l'aspetto antropologico della stessa. Vi è un'obbedienza fondamentale che ogni uomo è chiamato a fare alla propria storia, alle proprie origini, al proprio corpo, alla propria famiglia, insomma a una serie di situazioni e persone, tempi e luoghi, eventi e condizioni che l'hanno preceduto, fondato, e su cui egli non ha avuto alcuna presa o possibilità di scelta e di decisione. Si tratta dei bagagli che la nascita fa trovare già pronti a chiunque viene al mondo e che lo accompagneranno nel cammino dell'esistenza. Un credente legge questa obbedienza come «creaturale» e vi riconosce quell'accettazione dei *limiti* che è costitutiva della creatura di fronte al Creatore e che consente all'uomo di diventare uomo fuggendo la tentazione della totalità, cioè di ergersi a Dio. Il senso del racconto genesiaco della proibizione di mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male è esattamente questo: l'uomo è uomo nella misura in cui non ambisce il tutto. Il *limite*, il *finito* è l'ambito della sua relazione con Dio. Secondo la Bibbia l'obbedienza va compresa all'interno di questa relazione, cioè all'interno della categoria dell'*alleanza*. È tale relazione con Dio che rende liberante e perfino gioiosa l'obbedienza alla Legge rivelata a Mosè sul Sinai. Se la Legge è manifestazione della volontà di Dio, del partner contraente l'alleanza, l'obbedienza a tutti i suoi comandi è il desiderio stesso del credente che ama il suo Dio e trova la sua gioia nel fare la sua volontà. La formulazione usata in Esodo 24,7 per indicare l'accettazione della volontà di Dio espressa nella Legge da parte del popolo d'Israele è significativa: «Quanto il Signore ha detto noi lo faremo e lo ascolteremo». La prassi, la messa in pratica della parola, precede l'ascolto della parola stessa, quasi a suggerire che è più importante l'assenso fondamentale dato a Dio che la specificazione del contenuto dei singoli comandi. Inoltre il testo significa che solo mettendo in pratica la Parola, cioè obbedendola realmente, la si comprende veramente. Questo radicamento dell'obbedienza all'interno dell'alleanza, dunque della relazione di ascolto del credente nei confronti del suo Dio, dà il tono anche all'obbedienza cristiana. Per il Nuovo Testamento *l'ascoltare*, inteso nel senso di percezione della volontà di Dio, si realizza veramente solo quando l'uomo, con la fede e l'azione, obbedisce a quella volontà. Come coronamento *dell'ascoltare* (*akouein/audire*) nasce dunque *l'obbedire* (*hypakouein/obaudire*), quell'obbedire che consiste nel *credere*. Paolo parla più volte dell'«obbedienza della fede», intendendo che la fede si configura come obbedienza e

che l'obbedienza manifesta la fede. Ma il *proprium* dell'obbedienza cristiana si trova nell'obbedienza del Cristo stesso. Ora, i tre più significativi testi che ci parlano dell'obbedienza di Cristo (Romani 5,19: «per l'obbedienza di uno solo, tutti saranno costituiti giusti»; Filippesi 2,8: «Cristo umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte»; Ebrei 5,8: «Cristo imparò l'obbedienza dalle cose che patì») compiono di fatto una sintesi della vita, del ministero e dell'opera salvifica di Gesù ponendoli sotto la categoria dell'obbedienza. Al centro di essa vi è pertanto la *relazione filiale* vissuta da Gesù con il Padre, e al suo cuore vi è *l'amore* per il Padre e per i fratelli, gli uomini. Il quarto Vangelo sottolinea questa dimensione obbedienziale di Gesù, presentandolo come il pienamente spossessato di sé che in ciò che dice, fa ed è sempre rinvia al Padre che l'ha mandato. Questa obbedienza amorosa dà senso al vivere e al morire, anche alla morte di croce, e ne fa un atto di libertà! Qui dunque si innesta l'obbedienza cristiana, qui trova la sua «misura» e la sua forma: una forma plasmata dallo Spirito santo, che obbliga dunque il credente a viverla creativamente, responsabilmente, non in modo legalistico. Sì, il criterio dell'obbedienza cristiana è lo Spirito santo che interiorizza in ciascuno le esigenze dell'Evangelo e lo porta a viverle come espressioni della volontà del Signore assunte fino a farle proprie. Alla luce di questa obbedienza fondamentale, si possono comprendere, accettare e vivere le altre obbedienze alle istanze mediatrici della volontà di Dio. Sempre però tenendo presente che su tutto deve essere fatto regnare l'Evangelo e tutto deve essere sottoposto al criterio decisivo dell'Evangelo. Quando le mediazioni della volontà di Dio (autorità ecclesiastiche, dottrine teologiche, regole monastiche, riti cultuali ecc.) si sostituiscono a Dio e pretendono obbedienza per se stesse, allora devono essere criticate e ricondotte all'obbedienza evangelica. Infatti «bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini».

POVERTÀ

Il discorso cristiano sulla povertà è molto delicato. Si tratta di un argomento facilmente manipolabile: estrapolando alcuni testi evangelici si può fondare su di essi un rigorismo tanto radicale quanto irrealizzabile e perciò irreal. D'altro canto, nell'attuale clima di esaltazione del «mercato» si arriva perfino a cercare (e a pretendere di trovare) il fondamento evangelico al sistema capitalistico. Denunciando in partenza il carattere fuorviante di qualunque forma di demonizzazione del «mercato», dell'«impresa» ecc., che a volte è dato di riscontrare in ambienti cattolici – e riconosciuto che il giudizio dato in ambito cattolico a questioni e realtà economiche è spesso grossolano, assolutamente inadeguato alla realtà, mosso da stereotipi arcaici che non rendono minimamente ragione della realtà economica odierna, e dunque risulta ideologico o semplicemente inutile – io vorrei rileggere la povertà a partire dal messaggio evangelico e neotestamentario per trarne indicazioni per il nostro oggi. Dall'insieme del Vangelo emerge che il discorso sulla povertà trova il suo senso solo se non viene isolato ma contestualizzato all'interno del centro che ha mosso la vita e la predicazione di Gesù: l'annuncio dell'irruzione del Regno di Dio; la rivelazione che in lui Dio visita il suo popolo. Questo primato del Regno, che diviene primato di Cristo e della sua sequela, relativizza tutte le realtà umane e ordina il rapporto con esse. È così che l'irruzione del Regno nel Messia inviato ai poveri significa la beatitudine dei poveri (Luca 6,20-26),

proclamati beati non perché poveri, ma perché nel Messia è loro data la caparra della fine della loro povertà: il Regno che Dio instaurerà pienamente appartiene loro. Al tempo stesso, accanto a questa povertà negativa e multiforme, che abbraccia i mali, le malattie, i peccati, la morte, cioè tutte le realtà che feriscono la pienezza di vita dell'uomo, e da cui l'uomo dev'essere liberato, il Cristo pone l'istanza di una povertà interiore, la povertà in spirito (Matteo 5,3), che riguarda l'essere non l'avere. È l'attitudine di fede e di umiltà di chi non confida in sé, nei propri beni o nella propria forza, ma nel Signore. Il primato del Regno relativizza drasticamente le ricchezze: Gesù mette in guardia da esse, perché possono prendere possesso del cuore ed ergersi a idolo («Mammona»), arrivando così a sostituirsi a Dio e a disumanizzare l'uomo. Del resto, già Aristotele aveva proclamato «contro natura» l'atteggiamento di chi cerca la felicità accumulando ricchezze: queste possono essere solo un mezzo, non un fine. Vi è infatti una dimensione antropologica della povertà, assolutamente da assumersi per obbedire alla propria chiamata creazionale, per divenire ciò che si è. La feroce critica alla ricchezza e l'invettiva contro i ricchi presente nella lettera di Giacomo non esauriscono certo il messaggio neotestamentario su povertà e ricchezza, ma significano un atteggiamento profetico e critico che la chiesa deve mantenere desto nella storia, a costo di scontrarsi con i poteri mondani costituiti. E, in effetti, Gesù pone l'istanza evangelica della povertà anche nei termini di libertà dal potere: «Voi però non così» (Luca 22,26) è il categorico comando di Gesù costitutivo della chiesa come comunità eucaristica strutturata in modo «altro» rispetto a quello dei poteri mondani. La povertà qui appare come opposta al potere. La presenza evangelica della comunità cristiana porta con sé una valenza di contro-cultura, di critica del potere dominante: ma questa valenza è attiva solo quando all'interno della chiesa l'autorità è declinata non come potere ma come servizio. Ridurre la povertà a virtù privata significa disinnescare un'evangelica potenzialità critica. Non a caso nel periodo tardomedievale, in concomitanza con una mancanza di istanza critica nei confronti dell'evoluzione della società in campo economico, la chiesa arrivò a espungere la povertà dal proprio ideale canonico di santità. Solo con il Vaticano II si tornerà a parlare di chiesa povera e di poveri, e non solo per i poveri o con i poveri. In questa prospettiva si riprende il fondamento cristologico della povertà: «Cristo, da ricco che era, si fece povero per voi, per arricchirvi mediante la sua povertà» (2 Corinti 8,9). Fondamento che fa della povertà non un consiglio riservato ad alcuni, ma un'esigenza evangelica ineludibile per tutti i cristiani. Essa però non è una legge che norma le forme storiche della povertà. Lo stesso Nuovo Testamento presenta numerose e differenziate forme: esso parla di vendita dei beni, di rinuncia, di abbandono, di condivisione dei beni, di collette a favore di chiese povere ecc. il fondamento cristologico diviene fondamento trinitario se pensiamo al Cristo che è povero perché, secondo il quarto Vangelo, tutto ciò che egli ha, dice e fa lo riceve dal Padre. Questa relazione intratrinitaria di ascolto e accoglienza reciproca del Padre e del Figlio diviene comunicazione all'uomo attraverso il dono dello Spirito. Ed è proprio lo Spirito che può suscitare la creatività dei cristiani nella storia per guidarli all'obbedienza al Vangelo eterno nel rinnovato contesto storico. Il fondamento cristologico e trinitario della povertà deve interrogare la chiesa almeno su due punti, che rappresentano una sfida che i prossimi anni riservano al cristianesimo: vivere la *missione* come missione povera, traducendo nell'oggi le richieste esigentissime di Gesù circa la povertà dell'inviato (cfr. Luca 9,1-6; 10,1-16). Solo una missione povera può rivolgersi a destinatari poveri e può non smentire praticamente il Vangelo, parola della croce, che essa annuncia. Il farsi povero di Cristo, infatti, trova nella donazione di sé

sulla croce l'apice della sua manifestazione. Inoltre occorre pensare la povertà come *dimensione comunitaria*, ecclesiale, non solo come virtù individuale. Ma ciò richiede la ripresa dell'orizzonte escatologico come plasmatrice delle strutture ecclesiali e il modo di porsi della chiesa nella storia e anche l'ascolto del grido dei milioni di poveri che dalla terra sale a Dio e chiede giustizia.

DIGIUNO

Assistiamo oggi in Occidente a un'eliminazione *de facto* della pratica ecclesiale del digiuno: così una prassi vissuta già da Israele, riproposta da Cristo, accolta dalla grande tradizione ecclesiale, è sempre meno presente, non più richiesta... Eppure, per ritrovare la propria verità, quella verità umana che con la grazia diventa la verità cristiana, occorre pensare, pregare, condividere i beni, conoscere il male che ci abita, ma anche digiunare, inteso come disciplina dell'oralità. Il mangiare appartiene al registro del desiderio, deborda la semplice funzione nutritiva per rivestire rilevanti connotazioni affettive e simboliche. L'uomo, in quanto uomo, non si nutre di solo cibo, ma di parole e gesti scambiati, di relazioni, di amore, cioè di tutto ciò che dà senso alla vita nutrita e sostenuta dal cibo. Il mangiare del resto avviene *insieme*, in una dimensione di convivialità, di scambio. L'oralità è connessa alle dimensioni del «mangiare», del «parlare», del «baciare», dunque alle dimensioni biologica, comunicativa e affettiva dell'esistenza umana, e per questo ci rinvia alla totalità della persona che «vive» di queste dimensioni. Il digiuno svolge così la fondamentale funzione di farci sapere qual è la nostra fame, di che cosa viviamo, di che cosa ci nutriamo, e di ordinare i nostri appetiti intorno a ciò che è veramente centrale. E tuttavia sarebbe profondamente ingannevole pensare che il digiuno – nella varietà di forme e gradi che la tradizione cristiana ha sviluppato: digiuno totale, astinenza dalle carni, assunzione di cibi vegetali o soltanto di pane e acqua – sia sostituibile con qualsiasi altra mortificazione o privazione. Il mangiare infatti rinvia al primo modo di relazione del bambino con il mondo esterno: il bambino non si nutre solo del latte materno, ma inizialmente conosce l'in distinzione fra madre e cibo; quindi si nutre delle presenze che lo attorniano: egli «mangia», introietta voci, odori, forme, visi, e così, pian piano, si edifica la sua personalità relazionale e affettiva. Questo significa che la valenza simbolica del digiuno è attinente alla globalità di questi aspetti e pertanto la sua peculiarità non può trovare degli «equivalenti» in altre forme di ascesi che, rivestendo altre valenze simboliche, non possono svolgere la sua funzione. Gli esercizi ascetici non sono interscambiabili! Con il digiuno noi impariamo a conoscere e a moderare i nostri tanti appetiti attraverso la moderazione dell'appetito fondamentale e vitale: la fame, e impariamo a disciplinare le nostre relazioni con gli altri, con la realtà esterna e con Dio, relazioni sempre tentate di voracità. Il digiuno è ascesi del bisogno ed educazione del desiderio. Solo un cristianesimo insipido e stolto che si comprende sempre più come morale sociale può liquidare il digiuno come sostanzialmente irrilevante e pensare che qualsiasi privazione di cose superflue (dunque non vitali come il mangiare) possa essergli sostituita. Questa è una tendenza docetica che rende «apparente» la creaturalità umana e che dimentica sia lo spessore del corpo sia il suo essere tempio dello Spirito santo. In verità il digiuno è la forma con cui il credente confessa la fede nel Signore con il suo stesso corpo, è antidoto

alla riduzione intellettualistica della vita spirituale o alla sua confusione con lo psicologico. Certamente, poiché il rischio di fare del digiuno un'opera meritoria, una performance ascetica è presente, la tradizione cristiana ricorda che esso deve avvenire nel segreto, nell'umiltà, con uno scopo preciso: la giustizia, la condivisione, l'amore per Dio e per il prossimo (Isaia 58,4-7; Matteo 6,1-18). Ecco perché la tradizione cristiana è molto equilibrata e sapiente su questo tema: «Il digiuno è inutile e anche dannoso per chi non ne conosce i caratteri e le condizioni» (Giovanni Crisostomo); «È meglio mangiare carne e bere vino piuttosto che divorare con la maldicenza i propri fratelli» (abba Iperechio); «Se praticate l'asceti di un regolare digiuno, non inorgogliatevi. Se per questo vi insuperbite, piuttosto mangiate carne, perché è meglio mangiare carne che gonfiarsi e vantarsi» (Isidoro Presbitero). Sì, noi siamo ciò che mangiamo, e il credente non vive di solo pane, ma soprattutto della Parola e del Pane eucaristici, della vita divina: una prassi personale ed ecclesiale di digiuno fa parte della sequela di Gesù che ha digiunato (Matteo 4,2), è obbedienza al Signore che ha chiesto ai suoi discepoli la preghiera e il digiuno (Matteo 6,16-18; 9,15; Marco 9,29; cfr. Atti 13,2-3; 14,23), è confessione di fede fatta con il corpo, è pedagogia che porta la totalità della persona all'adorazione di Dio (e si noti che l'etimologia di «adorare» contiene il rimando alla bocca, *os-oris*, alla dimensione dell'oralità). In un tempo in cui il consumismo ottunde la capacità di discernere tra veri e falsi bisogni, in cui lo stesso digiuno e le terapie dietetiche divengono oggetto di business, in cui pratiche orientali di asceti ripropongono il digiuno, e la quaresima è sbrigativamente letta come l'equivalente del ramadan musulmano, il cristiano ricordi il fondamento antropologico e la specificità cristiana del digiuno: esso è in relazione alla fede perché fonda la domanda: «Cristiano, di che cosa vivi?».

SPERANZA

Ilario di Poitiers, nel suo *Commento ai Salmi* (118,15,7), riporta la domanda di molti che gridano ai cristiani: «Dov'è, cristiani, la vostra speranza?». Questa domanda deve essere assunta dai cristiani e dalle chiese di oggi come indirizzata direttamente a loro. Poco importa che in essa possano esservi toni di sufficienza o di scetticismo: il cristiano sa che per lui la speranza è una *responsabilità*! Di essa egli è chiamato a rispondere a *chiunque* gliene chieda conto (1 Pietro 3,15: «siate sempre pronti a rispondere a chiunque vi chieda della speranza che è in voi»). Questa responsabilità oggi è drammatica ed è una delle sfide decisive della chiesa: è in grado di aprire orizzonti di senso? Sa vivere della speranza del Regno dischiusale dal Cristo? E sa donare speranza a vite concrete, aprire il futuro a esistenze personali, mostrare che valla pena di vivere e di morire per Cristo? Sa chiamare alla vita bella e felice, buona e piena perché abitata dalla speranza, sull'esempio della vita di Gesù di Nazaret? Queste domande non possono essere eluse, soprattutto oggi che gli orizzonti culturali mostrano una profonda asfitticità ed è difficile formulare speranze a lunga durata, capaci di reggere una vita. Nella «società dell'incertezza» (ben descritta da Zygmunt Bauman), nell'epoca posta sotto il segno della «fine» (di secolo, di millennio, della modernità, delle ideologie, della cristianità), nel tempo della frantumazione del tempo, in cui anche le poche speranze che si aprono faticosamente un varco nella storia sono irrimediabilmente di breve

durata, non hanno tempo a consolidarsi, ma sono esposte a imminente smentita, suona ormai in modo drammatico la domanda: «Che cosa possiamo sperare?». E colpisce che l'insistenza sull'avvento del nuovo millennio si accompagni nella chiesa a questa paurosa incapacità di aprire varchi verso il futuro, di mostrare concrete e vivibili strade di speranza e di progettualità, di dare speranza e di essere presenza significativa soprattutto per coloro che nel futuro hanno il loro orizzonte prossimo: i giovani. L'impressione è che oggi il nemico della speranza sia l'*indifferenza*, il non-senso o quanto meno l'*irrilevanza del senso*. La stessa insistenza della pastorale cattolica sulla carità e sul volontariato ha, oltre ai tanti aspetti positivi, anche l'aspetto del ripiegamento sul presente, sull'oggi, sull'azione da compiere nei confronti del bisognoso; il tutto all'interno di una scelta che è a tempo e può sempre essere ritirata, che non impegna il futuro. Di fronte a tutto questo si situa la domanda: «Dov'è, cristiani, la vostra speranza?». Perché la virtù teologale della speranza deve essere visibile, vissuta, trovare un dove, un luogo: altrimenti è illusione e retorica! Un bel testo di Agostino dice che «è solo la speranza che ci fa propriamente cristiani» (*La città di Dio* 6,9,5). Cioè, il cristiano non vive cose e realtà altre e nuove, ma sostanzia di un senso nuovo e altro le cose e le realtà, e anche tutti i rapporti. Né il problema è definire la speranza, ma viverla. Certo, possiamo dire che la speranza è «un'attiva lotta contro la disperazione» (G. Marcel), è «la capacità di un'attività intensa ma non ancora spesa» (E. Fromm), ma soprattutto è ciò che consente all'uomo di camminare sulla strada della vita, di essere uomo: non si può vivere senza sperare! *Roma viator, spe erectus*: è la speranza che tiene l'uomo in cammino, in posizione eretta, lo rende capace di futuro. Il cristiano trova in Cristo la propria speranza («Cristo Gesù, nostra speranza», 1 Timoteo 1,1), cioè il senso ultimo che illumina tutte le realtà e le relazioni. In questo senso, la speranza cristiana è un potente serbatoio di energie spirituali, è elemento dinamizzante che si fonda sulla fede nel Cristo morto e risorto. La vittoria di Cristo sulla morte diviene la speranza del credente che il male e la morte, in tutte le forme in cui si possono presentare all'uomo, non hanno l'ultima parola. Il cristiano narra perciò la propria speranza con il *perdono*, attestando che il male commesso non ha il potere di chiudere il futuro di una vita; narra la speranza plasmando la sua presenza tra gli uomini sulla fede che l'evento pasquale esprime la volontà divina di *salvezza di tutti gli uomini* (1 Timoteo 2,4; 4,10; Tito 2,11); soprattutto narra la speranza vivendo la *logica pasquale*. Quella «logica» che consente al credente di vivere nella fraternità con persone che non lui ha scelto; che lo rende capace di amare anche il nemico, l'antipatico, colui che gli è ostile; che lo porta a vivere nella gioia e nella serenità anche le tribolazioni, le prove e le sofferenze; che lo guida al dono della vita, al martirio. Se dobbiamo vedere oggi nella chiesa delle autorevoli narrazioni della speranza cristiana è proprio alle situazioni di martirio e di persecuzione che dobbiamo guardare. Lì la speranza della vita eterna, della vita in Cristo oltre la morte, trova una sua misteriosa, inquietante, ma concretissima e convincente narrazione. Lì appare credibile ciò che ancora Agostino ha scritto: «La nostra vita, adesso, è speranza, poi sarà eternità» (*Commento ai Salmi* 103,4,17).

PERDONO

Il cuore del cristianesimo, cioè l'evento della rivelazione di Dio in Gesù Cristo crocifisso, è letto da Paolo come evento dell'amore di Dio per gli uomini nel loro peccato, nel loro essere nemici di Dio (Romani 5,8-11). E questo evento è segnato dall'amore e dalla gratuità di Dio, non da una volontà giuridica di risarcimento dell'offesa portata a Dio dal peccato umano. Questo significa che il dono del Figlio all'umanità è anche, e contemporaneamente, *perdono*, remissione dei peccati. La rivelazione biblica esprime molto chiaramente il fatto che il perdono è incondizionato: esso non è preceduto, quasi come da necessaria premessa, dal pentimento, ma anzi, è esso stesso che fonda e rende possibile il pentimento. La parabola del figlio prodigo (Luca 15,11-32) afferma che il pentimento del figlio potrà iniziare solo dal momento in cui egli si rende conto dell'amore fedele del Padre, che non ha cessato di amarlo mentre si era allontanato da lui. Ciò che il figlio legge come perdono, in realtà agli occhi del Padre non è che un amore che non ha mai smentito se stesso. Il perdono è coglibile solo nello spazio della libertà dell'amore, solo nello spazio del dono. Anche etimologicamente esso ci rinvia a quel *dare-in-più* che si traduce nella rinuncia a un rapporto di tipo giuridico in nome di un rapporto di grazia. Capiamo pertanto che il perdono è costitutivo dell'identità del cristiano: l'indicativo di Dio (ciò che Dio ha fatto nel Figlio Gesù Cristo) diventa l'imperativo dell'uomo (ciò che il credente, come singolo e come chiesa, è chiamato a testimoniare). Non stupisce allora che le tre tappe decisive del formarsi della chiesa attestate dai Vangeli siano contrassegnate dalla remissione dei peccati. L'autorità conferita a Pietro, roccia basilare nell'edificio ecclesiale, è essenzialmente potere di perdono (Matteo 16,19); l'eucaristia, che dà forma all'intera comunità ecclesiale, è memoria efficace dell'evento in cui Cristo ha versato il suo sangue «in remissione dei peccati» (Matteo 26,28); il mandato missionario consegnato ai discepoli li abilita alla remissione dei peccati (Giovanni 20,23). Appare così come «la chiesa sia una comunità di peccatori convertiti, che vivono nella grazia del perdono, trasmettendola a loro volta ad altri» (Joseph Ratzinger). Se è vero che ritroviamo il perdono in altri ambiti religiosi e culturali, tuttavia nell'economia cristiana esso è inscindibilmente connesso allo scandalo e al paradosso della croce, all'evento pasquale. La forza e la debolezza della croce si riflettono nell'onnipotenza (tutto può essere perdonato) e nell'estrema debolezza del perdono (esso non garantisce che colui che ne ha beneficiato arrivi al pentimento, e neppure che non faccia del perdono il pretesto per continuare a compiere il male). Il perdono afferma che la relazione con l'offensore è più importante dell'offesa da lui recata alla relazione: esso porta pertanto l'offeso ad assumere come *passato* il male ingiustamente subito, affinché questo non precluda il *futuro* della relazione. Vi è un'asimmetria nel perdono cristiano, che consiste nel fatto che l'offeso, perdonando, lascia unilateralmente all'offensore l'unica possibilità di ripresa della relazione. Per il cristiano questo è possibile solo grazie alla fede in Cristo e al dono dello Spirito santo. Questa asimmetria, infatti, è stata vissuta dal Cristo sulla croce: «Il Giusto del quale a Pasqua si celebra la resurrezione è colui che, asimmetricamente, restaura la reciprocità, risponde all'odio con l'amore, offre il perdono a chi non lo domanda» (Francis Jacques). Ed è lo Spirito alitato dal Crocifisso risorto sui discepoli (Giovanni 20,22-23) che li abilita alla remissione dei peccati. Nell'economia cristiana il perdono non si colloca su un piano etico, ma escatologico. Esso è profezia del Regno, segno dell'azione dello Spirito, manifestazione delle energie del Risorto, svelamento dell'amore del Dio Padre. Riflesso dell'amore trinitario di Dio, il perdono è partecipazione alla vittoria di Cristo sulla morte: se la resurrezione «dice» che la morte non ha l'ultima parola, il perdono «dice» che il peccato non ha l'ultima

parola, non è la verità dell'uomo. Il perdono ricorda che il peccatore è un uomo, non un peccato personificato, e che è ben più grande delle azioni pur negative che può aver compiuto. In questo senso, il perdono è anche segno di umanità e forza di umanizzazione. Certo, occorre ribadire che il perdono non è una legge, ma una possibilità senza limiti (si pensi al «perdonare settanta volte sette», Matteo 18,22) offerta alla fede e alla libertà di ciascuno. E men che meno è una legge da imporre agli altri. Lo spazio vitale del perdono è la libertà. Come gesto non libero esso non sarebbe neppure gesto di amore e non saprebbe raccontare la libertà e la gratuità dell'agire di Dio.

AMORE DEL NEMICO

«Amare gli amici lo fanno tutti, i nemici li amano soltanto i cristiani.» Queste parole di Tertulliano (*Ad Scapulam* 1,3), che vogliono esprimere la differenza cristiana, vertono significativamente sull'amore per i nemici. Questo appare come vera e propria sintesi del Vangelo: se tutta la Legge si sintetizza nel comando dell'amore di Dio e del prossimo (Marco 12,28-33; Romani 13,8-10; Giacomo 2,8), la vita secondo il Vangelo trova il suo compimento nelle parole e nei gesti di Gesù che indicano nell'amore del nemico l'orizzonte della prassi cristiana. Dice infatti Gesù: «Amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano» (Luca 6,27; cfr. Luca 6,28.29.35; Matteo 5,43-48) e tutta la sua vita – fino al momento della lavanda dei piedi anche a Giuda, colui che si era fatto suo nemico; fino alla croce, luogo del suo amore «fino alla fine» per i suoi (Giovanni 13,1); fino alla preghiera per i suoi carnefici mentre lo crocifiggevano (Luca 23,33-34) – attesta questo amore incondizionato rivolto anche al nemico. Il cristiano, chiamato ad assumere il sentire, il pensare, il volere di Cristo stesso (cfr. Filippesi 2,5), si trova dunque sempre confrontato con questa esigenza. Ma occorre chiedersi: è realmente possibile amare il nemico, e amarlo mentre manifesta la sua ostilità e inimicizia, il suo odio e la sua avversione? È umanamente possibile tale scandalosa simultaneità? L'esperienza infatti ci rivela che il fascino per l'assolutezza dell'amore del nemico svanisce in assoluta dimenticanza e diviene incapacità di dargli consistenza esistenziale di fronte alle precise e concrete situazioni di inimicizia. E forse già questo rappresenta un primissimo, e umanamente fondamentale, momento del cammino verso l'amore del nemico. Inoltre il cristiano è portato dal Vangelo a vedere in se stesso il nemico amato da Dio e per cui Cristo è morto: questa è l'esperienza di fede basilare da cui soltanto potrà nascere l'itinerario spirituale che conduce all'amore per il nemico! Scrive Paolo: «Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo peccatori e nemici, Cristo è morto per noi» (cfr. Romani 5,8-10). Su questa esperienza di fede occorre innestare la progressività di una maturazione umana che conduce ad acquisire il senso positivo dell'alterità, la capacità dell'incontro, della relazione e quindi dell'amore. Già l'Antico Testamento, quando invita l'israelita ad amare il prossimo come se stesso, propone una sorta di itinerario: «Io sono il Signore, non coverai odio verso tuo fratello; rimprovera apertamente il tuo prossimo, così non ti caricherai di un peccato per lui. Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore» (Levitico 19,17-18). Anzitutto è richiesta l'adesione di fede a colui che è il Signore, quindi l'israelita è chiamato a impedirsi

sentimenti di odio (atteggiamento negativo), poi a correggere colui che fa il male (atteggiamento positivo) proibendosi di farsi vendetta da sé (atteggiamento negativo) e amando così il suo prossimo come se stesso (atteggiamento positivo). All'amore si arriva attraverso un cammino, un esercizio. L'amore non è spontaneo: esso richiede disciplina, ascesi, lotta contro l'istinto della collera e contro la tentazione dell'odio. Così si perverrà alla responsabilità di chi ha il coraggio di esercitare una correzione fraterna denunciando «costruttivamente» il male commesso da altri. L'amore del nemico non va confuso con la complicità con il peccatore! Anzi, proprio la libertà di chi sa correggere e ammonire chi compie il male nasce dalla profondità della fede e da un amore per il Signore che sono la necessaria premessa per l'amore del nemico. Chi non serba rancore e non si vendica, ma corregge il fratello, è infatti anche in grado di perdonare; e il perdono è la misteriosa maturità di fede e di amore per cui l'offeso sceglie liberamente di rinunciare al proprio diritto nei confronti di chi ha già calpestato i suoi giusti diritti. Chi perdona sacrifica un rapporto giuridico in favore di un rapporto di grazia! Anche Gesù, quando chiede di amare il nemico, immette il credente in una tensione, in un cammino. Dallo sforzo per superare sempre di nuovo la legge del taglione, cioè la tentazione di rendere il male che si è ricevuto, il credente deve pervenire a non opporsi al malvagio, a contrapporre al male l'attivissima passività della non violenza, fidando nel Dio unico Signore e Giudice dei cuori e delle azioni degli uomini. Anzi, mossi dalla convinzione che il nemico è il nostro più grande maestro, colui che può veramente svelare ciò che abita il nostro cuore e che non emerge quando siamo in buoni rapporti con gli altri, i credenti possono obbedire alle parole del loro Signore che invitano a porgere l'altra guancia, a devolvere anche la tunica a chi vuole toglierci il mantello...Ma perché tutto questo sia possibile è indispensabile ciò che sempre è ricordato dai Vangeli accanto al comando di amare i nemici, e cioè la preghiera per i persecutori, l'intercessione per gli avversari: «Amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori» (Matteo 5,44). Se non si assume l'altro – e in particolare l'altro che si è fatto nostro nemico, che ci contraddice, che ci osteggia, che ci calunnia – nella preghiera, imparando così a vederlo con gli occhi di Dio, nel mistero della sua persona e della sua vocazione, non si potrà mai arrivare ad amarlo! Ma dev'essere chiaro che l'amore del nemico è questione di profondità di fede, di «intelligenza del cuore», di ricchezza interiore, di amore per il Signore, e non, semplicemente di buona volontà!

UMILTÀ

L'umiltà è una virtù sospetta. Questa parola ci giunge carica del peso di un'eredità che l'ha resa virtù individuale, meta della ricerca di autoperfezionamento del singolo. Inoltre essa appare sinonimo di auto annientamento della creatura di fronte al Dio che è tutto e di diminuzione di sé di fronte agli altri, ciò che oggi è sentito come atteggiamento non più adeguato al Dio che non schiaccia l'umano, ma lo assume e lo valorizza. A volte, poi, sembra riferirsi a un atteggiamento posticcio, un mostrarsi da meno di quel che si è e si vale, Gli psicologi vi preferiscono certamente il vocabolo «autenticità» (tutto sommato non distante dal significato del termine antico *humilitas*). Nietzsche colloca l'umiltà nell'alveo della ricerca religiosa di consolazione della propria impotenza. Ma l'umiltà non è solo sospetta, forse è anche pericolosa. È

pericoloso predicare l'umiltà e fame una legge, perché occorre valutare la ricezione che di essa possono avere le diverse persone. Probabilmente essa rischierebbe di non scalfire mai chi ha un «super io» e di trovare una non equilibrata accoglienza in chi si nutre di un «io minimo». Ma soprattutto ci dobbiamo chiedere: che cos'è l'umiltà? Le molteplici definizioni che la tradizione cristiana ne ha dato ci orientano a coglierne il carattere relativo: relativo cioè alla diversità delle persone e delle libertà personali. La stessa definizione più attestata, e che meglio coglie il suo carattere proprio, la vede non tanto come una virtù, ma come il fondamento e la possibilità di tutte le altre virtù. «L'umiltà è la madre, la radice, la nutrice, il fondamento, il legame di tutte le altre virtù», dice Giovanni Crisostomo, e in questo senso si comprende che Agostino possa vedere «in essa sola, l'intera disciplina cristiana» (*Sermo* 351,3,4). Occorre pertanto sottrarre l'umiltà alla soggettività e al devozionalismo e ricordare che essa nasce dal Cristo che è il *magister humilitatis* (maestro dell'umiltà), come lo chiama Agostino. Ma Cristo è maestro di umiltà in quanto «ci insegna a vivere» (Tito 2,12) guidandoci a una realistica conoscenza di noi stessi. Ecco, l'umiltà è la coraggiosa *conoscenza di sé davanti a Dio* e davanti al Dio che ha manifestato la sua umiltà nell'abbassamento del Figlio, nella *kénosi* fino alla morte di croce. Ma in quanto autentica conoscenza di sé, l'umiltà è una ferita portata al proprio narcisismo, perché ci riconduce a ciò che siamo in realtà, al nostro *humus*, alla nostra creaturelità, e così ci guida nel cammino della nostra umanizzazione, del nostro divenire *homo*. Ecco l'*humilitas*: «O uomo, riconosci di essere uomo; tutta la tua umiltà consista nel conoscerti» (Agostino). Imparata da colui che è «mite e umile di cuore» (Matteo 11,29), l'umiltà fa dell'uomo il terreno su cui la grazia può sviluppare la sua fecondità. Poiché l'uomo conosce la propria creaturelità, i propri limiti creatureli, ma poi anche il proprio essere peccatore, e contemporaneamente sa di aver tutto ricevuto da Dio e di essere amato anche nella propria limitatezza e negatività, l'umiltà diviene in lui volontà di sottomissione a Dio e ai fratelli nell'amore e nella gratitudine. Sì, l'umiltà è relativa all'amore, alla carità. «Là dov'è l'umiltà, là è anche la carità» afferma Agostino, e un filosofo contemporaneo gli fa eco: «L'umiltà dispone e apre alla grazia, ma non l'umiltà è questa grazia, bensì solo la carità» (V. Jankélévitch). In questo senso essa è anche elemento essenziale alla vita in comune, e non a caso nel Nuovo Testamento risuona costantemente l'invito dell'apostolo ai membri delle sue comunità a «rivestirsi di umiltà nei rapporti reciproci» (1 Pietro 5,5; Colossesi 3,12), a «stimare gli altri, con tutta umiltà, superiori a se stessi» (Filippesi 2,3), a «non cercare cose alte, ma piegarsi a quelle umili» (Romani 12,16): solo così può avvenire l'edificazione comunitaria, che è sempre condivisione delle debolezze e delle povertà di ciascuno. Solo così viene combattuto e sconfitto l'orgoglio, che è «il grande peccato» (Salmo 19,14), o forse, meglio, il grande accecamento che impedisce di vedere in verità se stessi, gli altri e Dio. Più che sforzo di auto diminuzione, l'umiltà è allora evento che sgorga dall'incontro fra il Dio manifestato in Cristo e una precisa creatura. Nella fede, l'umiltà di Dio svelata da Cristo (cfr. Filippesi 2,8: «umiliò se stesso») diviene umiltà dell'uomo. Certo, perché nasca la vera umiltà, perché l'umiltà sia anche, verità, perché si giunga ad aderire alla realtà obbedendo con riconoscenza a Dio, spesso occorre l'esperienza dell'umiliazione. Per noi umiliarci, in libertà e per amore, è operazione difficile, e compierla in modo puro è quasi impossibile: c'è infatti un'umiltà che è un pretesto per una vanagloria raddoppiata... Per questo l'umiltà non è tanto una virtù da acquistare, quanto un abbassamento da subire; dunque *l'umiltà è anzitutto umiliazione*. Umiliazione che viene dagli altri, soprattutto i più vicini a noi, umiliazione che viene dalla vita che ci contraddice e ci sconfigge,

umiliazione che viene da Dio che con la sua grazia è capace di umiliarci e di innalzarci come nessun altro può farlo. Più che mai l'umiliazione è luogo per conoscere se stessi in verità e imparare l'obbedienza, come Cristo «imparò l'obbedienza dalle cose che patì» (Ebrei 5,8), e tra queste «l'infamia e la vergogna» (cfr. Ebrei 12,2; 13,13). L'umiliazione è l'evento in cui si va a fondo del proprio abisso frantumando il cuore (*cor contritum et humiliatum, Deus, non despicias*, Salmo 51,19). Allora, grazie a questa esperienza, si possono ripetere con verità le parole del Salmista: «Bene per me essere stato umiliato, ho imparato i tuoi comandamenti» (Salmo 119,71).

CONOSCENZA DI SÉ

Uno degli elementi più distintivi della spiritualità cristiana è sempre stata l'attenzione alla dimensione dell'interiorità: la santità non consiste in un insieme di prestazioni, fossero pure buone, sante o eroiche, ma si colloca sul piano dell'essere e tende alla conformazione a Cristo dell'intera persona. Questo significa che la sequela di Cristo esige che l'umano non venga mai disgiunto dallo spirituale e che al movimento di conoscenza del Signore si accompagni sempre il parallelo movimento di conoscenza di sé. È questo un tema che traversa tutta la tradizione cristiana la quale non ha esitato a riprendere e riformulare nei termini suoi propri l'iscrizione posta sul frontone del tempio di Apollo a Delfi: «Conosci te stesso». Così Origene e i Cappadoci, Ambrogio e Agostino, Gregorio Magno, Guglielmo di Saint-Thierry e Bernardo, i padri Certosini e Vittorini hanno ripreso e approfondito il senso di questo movimento essenziale all'uomo per umanizzarsi («Non conduce vita umana chi non si interroga su se stesso», Platone) e al cristiano per iniziare autenticamente la propria *sequela Christi* (il rinnegamento di sé chiesto da Cristo deve poter essere attuato in libertà e per amore, e questo comporta la conoscenza di sé). Senza vita interiore, senza sforzo di conoscenza di sé, non sarà possibile una vita spirituale cristiana e neppure la preghiera! Purtroppo oggi si assiste a quel deprecabile scollamento fra chiesa e vita spirituale, fra chiesa e vita interiore, che è elemento di crisi molto più grave di quello «numerico-quantitativo», perché dice che la chiesa è venuta meno al compito di *iniziazione* sia alla vita che alla vita secondo lo Spirito. Non si può inoltre tacere che l'attenzione oggi prestata all'«io» e alle istanze della soggettività presenta molte ambiguità: il narcisismo culturale («Quando la ricchezza occupa un posto più alto della saggezza, quando la notorietà è più ammirata della dignità e quando il successo è più importante del rispetto di sé, vuol dire che la cultura stessa sopravvaluta l'*immagine*, e deve essere considerata narcisistica», A. Lowen), la pornografia dell'anima (l'esibizione dell'intimo, la scomparsa del pudore nel dare in pasto a milioni di telespettatori le confessioni personali o i problemi familiari), la compressione dell'individualità da parte della cultura tecnologica (a cui interessa un esecutore funzionale di un lavoro già programmato) che provoca l'ipertrofia dell'io negli altri ambiti esistenziali, sono tutti elementi che rendono, da un lato, prudente, dall'altro, urgente, un discorso sulla conoscenza di sé. Ne va infatti della libertà dell'uomo! È veramente libero chi conosce se stesso, perché questi può nutrire un rapporto equilibrato con la realtà e con gli altri e scoprire motivi di speranza e di fiducia nel futuro. Il processo della conoscenza di sé consiste nella risposta a un *appello*: l'appello che si fa sentire in noi, per esempio, quando proviamo il bisogno di starcene soli per un po' di tempo per riflettere e pensare, per «tirarci fuori» dal quotidiano che

rischia di intontirci con la sua ripetitività o di travolgerci con i suoi ritmi esasperati. Si tratta della chiamata a compiere un *esodo* verso l'interiorità, un viaggio all'interno di se stessi, viaggio che si svolge ponendosi domande, *interrogando se stessi* (Chi sono? Da dove vengo? Dove vado? Che senso ha ciò che faccio? Chi sono gli altri per me?...), riflettendo, *pensando*, elaborando interiormente ciò che si vive di fuori. Solo così, attraverso l'interiorizzazione, si diviene soggetti della propria vita e non ci si lascia vivere. Certo, questo cammino nella propria interiorità, questa discesa nel proprio cuore sono molto faticosi e dolorosi: normalmente noi li respingiamo, ne abbiamo paura, perché temiamo ciò che di noi può emergere, ciò che di noi può esserci svelato. Nietzsche ha parlato del grande dolore di cui fa uso la verità quando vuole svelarsi all'uomo. La conoscenza di sé esige *attenzione* e *vigilanza interiore*, quella capacità di concentrazione e di ascolto del *silenzio* che aiuta l'uomo a ritrovare l'essenziale grazie anche alla *solitudine*. Allora si perviene ad *habitare secum*, ad abitare la propria vita interiore, e si consente alla propria verità interiore di dispiegarsi in noi: è allora che la conoscenza di noi stessi diviene anche conoscenza dei limiti, delle negatività, delle lacune che fanno parte di noi e che normalmente tendiamo a rimuovere pur di non doverli riconoscere. La conoscenza della propria miseria, accompagnata dalla conoscenza di Dio, può allora divenire *esperienza* della grazia, della misericordia, del perdono, dell'amore di Dio. Ciò che prima si conosceva per sentito dire ora diviene esperienza personale. Si tratta di mai scindere questi due momenti dell'itinerario spirituale: la conoscenza di sé e la conoscenza di Dio. Infatti la conoscenza di sé senza la conoscenza di Dio ingenera la disperazione, e la conoscenza di Dio senza la conoscenza di sé produce la presunzione.

SOLITUDINE

La solitudine è un elemento antropologico costitutivo: l'uomo nasce solo e muore solo. Egli è certamente un «essere sociale», fatto «per la relazione», ma l'esperienza mostra che soltanto chi sa vivere solo sa anche vivere pienamente le relazioni. Di più: la relazione, per essere tale e non cadere nella fusione o nell'assorbimento, implica la solitudine. Solo chi non teme di scendere nella propria interiorità sa anche affrontare l'incontro con l'alterità. Ed è significativo che molti dei disagi e delle malattie «moderne», che riguardano la soggettività, arrivino anche a inficiare la qualità della vita relazionale: per esempio, l'incapacità di interiorizzazione, di abitare la propria vita interiore, diviene anche incapacità di creare e vivere relazioni solide, profonde e durature con gli altri. Certo, non ogni solitudine è positiva: vi sono forme di fuga dagli altri che sono patologiche, vi è soprattutto quella «cattiva solitudine» che è l'isolamento, il quale implica la chiusura agli altri, il rigetto del desiderio degli altri, la paura dell'alterità. Ma tra isolamento, chiusura, mutismo, da un lato, e bisogno della presenza fisica degli altri, dissipazione nel continuo parlare, attivismo smodato, dall'altro, la solitudine è equilibrio e armonia, forza e saldezza. Chi assume la solitudine è colui che mostra il coraggio di guardare in faccia se stesso, di riconoscere e accettare come proprio compito quello di «divenire se stesso»; è l'uomo umile che vede nella propria unicità il compito che lui e solo lui può realizzare. E non si sottrae a tale compito rifugiandosi nel «branco», nell'anonimato della folla, e neppure nella deriva

solipsistica della chiusura in sé. Sì, la solitudine guida l'uomo alla conoscenza di sé, e gli richiede molto coraggio. La solitudine allora è *essenziale alla relazione*, consente la verità della relazione e si comprende proprio all'interno della relazione. Capacità di solitudine e capacità di amore sono proporzionali. Forse, la solitudine è uno dei grandi segni dell'autenticità dell'amore. Scrive Simone Weil: «Preserva la tua solitudine. Se mai verrà il giorno in cui ti sarà dato un vero affetto, *non ci sarà contrasto fra la solitudine interiore e l'amicizia*; anzi, proprio da questo segno infallibile la riconoscerai». La solitudine è il crogiuolo dell'amore: le grandi realizzazioni umane e spirituali non possono non attraversare la solitudine. Anzi, proprio la solitudine diviene la beatitudine di chi la sa abitare. Facendo eco al medievale «*beata solitudo, sola beatitudo*», scrive Marie-Madeleine Davy: «La solitudine è faticosa solo per coloro che non hanno sete della loro intimità e che, di conseguenza, l'ignorano; ma essa costituisce la felicità suprema per coloro che ne hanno gustato il sapore». In verità, la solitudine, certamente temibile perché ci ricorda la solitudine radicale della morte, è sempre *solitudo pluralis*, è spazio di unificazione del proprio cuore e di comunione con gli altri, è assunzione dell'altro nella sua assenza, è purificazione delle relazioni che nel continuo commercio con la gente rischiano di divenire insignificanti. E per il cristiano è luogo di comunione con il Signore che gli ha chiesto di seguirlo là dove lui si è trovato: quanta parte della vita di Gesù si è svolta nella solitudine! Gesù che si ritira nel deserto dove conosce il combattimento con il Tentatore, Gesù che se ne va in luoghi in disparte a pregare, che cerca la solitudine per vivere l'intimità con l'abba e per discernere la sua volontà. Certo, come Gesù, il cristiano deve riempire la sua solitudine con la preghiera, con la lotta spirituale, con il discernimento della volontà di Dio, con la ricerca del suo volto. Commentando Giovanni 5,13 che dice: «L'uomo che era stato guarito non sapeva chi fosse [colui che l'aveva guarito]; Gesù infatti era scomparso tra la folla», Agostino scrive: «È difficile vedere Cristo in mezzo alla folla; ci è necessaria la solitudine. Nella solitudine, infatti, se l'anima è attenta, Dio si lascia vedere. La folla è chiassosa; per vedere Dio ti è necessario il silenzio». Il Cristo in cui diciamo di credere e che diciamo di amare si fa presente a noi nello Spirito santo per inabitare in noi e per fare di noi la sua dimora. La solitudine è lo spazio che apprestiamo al discernimento di questa presenza in noi e alla celebrazione della liturgia del cuore. Il Cristo poi, che ha vissuto la solitudine del tradimento dei discepoli, dell'allontanamento degli amici, del rigetto della sua gente, e perfino dell'abbandono di Dio, ci indica la via dell'assunzione anche delle solitudini subite, delle solitudini imposte, delle solitudini «negative». Colui che sulla croce ha vissuto la piena intimità con Dio conoscendo l'abbandono di Dio, ricorda al cristiano che la croce è mistero di solitudine e di comunione. Essa, infatti, è mistero di amore!

COMUNICAZIONE

Qualità della vita significa qualità delle relazioni, che costituiscono la sostanza della vita. La qualità delle relazioni dipende dalla qualità della comunicazione, a tutti i livelli in cui questa si svolge: con se stessi, sul piano interpersonale, sociale, politico ecc. Un cristiano, poi, trova il suo modello di comunicazione a livello teologico nell'auto comunicazione che Dio ha fatto di sé all'umanità in Cristo. Di certo, il problema della

comunicazione nella chiesa non può essere ridotto alla sola dimensione dell'aggiornamento tecnologico e dello sfruttamento dei mezzi disponibili per una più efficiente ricerca di maggiore *audience*. Se pensiamo che, secondo la rivelazione biblica, lo Spirito santo è la libera volontà di Dio di comunicare e trovare comunione con gli uomini, capiamo che la comunicazione cristiana, per essere realmente sacramentale, per narrare cioè qualcosa della realtà trinitaria che dà fondamento e ragion d'essere alla chiesa e a cui la chiesa rinvia, deve far appello e lasciarsi informare dall'azione dello Spirito. Così come deve conformarsi all'immagine di Cristo che sulla croce «riporta l'umanità sulla via di un Dio che non è realmente Dio se non essendo la Comunicazione stessa» (Gustave Martelet). Ma questa dimensione rivelativa si innesta sulla dimensione antropologica della comunicazione. Dimensione che ricorda che comunicare è anzitutto «donare», rendere comune, condiviso da altri, ciò che è proprio, disponendosi a propria volta a ricevere dall'altro. In effetti, comunicare non è movimento unidirezionale, ma circolare, reciproco e interattivo fra partner che si scambiano segni e messaggi al fine di una comprensione, di un accordo. Tale scambio non può lasciare immutati: l'identità è modellata *nella* comunicazione. Di più, l'uomo è un essere comunicativo: nessun suo comportamento sfugge a questa legge! «Agire o non agire, la parola o il silenzio hanno sempre un carattere comunicativo» (Paul Watzlawick). Questo vale ovviamente non solo per gli individui, ma anche per i gruppi umani e dunque per la chiesa. La fedeltà della chiesa all'Evangelo si misura anche sulla qualità delle relazioni che essa crea al suo interno, che intrattiene con le altre confessioni cristiane, che promuove con gli uomini non credenti o appartenenti ad altre religioni, con il tipo di presenza che instaura nella storia, con i rapporti con le altre istituzioni nella polis ecc. È lì che la chiesa conosce il rischio di mutare *l'evangelo*, la buona notizia della comunicazione di Dio agli uomini, in *cattiva comunicazione*: e questo si verifica quando viene meno la *parresia*, la franchezza evangelica dei discepoli di Cristo, per cedere il passo alla pavidità e all'acquiescenza dei funzionari di un apparato ecclesiastico; quando l'autorità non si pone a servizio della comunione, ma si snatura in arrogante esercizio del potere; quando all'interno della compagine ecclesiale si creano figli prediletti e si emarginano altri quasi fossero figliastri; quando i toni censori, le doppiezze, le ipocrisie, le mezze verità, creano quel clima di paura che è la più diretta sconfessione della libertà evangelica suscitata dallo Spirito; quando il dialogo è fuggito invece che cercato ecc. Sì, solo quando la comunità cristiana si configura come autentico spazio di libertà, essa diviene anche spazio di confronto, di dialogo e di comunicazione fraterna! Dalla comunicazione dipende la vita comune, il volto della comunità cristiana, e dunque la testimonianza fondamentale della chiesa tra gli uomini. Essa è un'arte, non una tecnica, e un'arte che esige umiltà: la comunicazione infatti non nasce da un «di più», da un «troppo», da un «pieno», ma da un «vuoto», dalla coscienza di una mancanza, di un bisogno: comunicare significa affermare il proprio bisogno dell'altro, riconoscere che siamo sempre debitori e dipendenti da altri per la nostra vita, confessare che il dono di Dio, *munus* fondamentale da cui nasce il nostro *comunicare*, ci precede. La Parola di Dio comunicata a noi, e nella quale Dio stesso in Cristo si dona a noi, è il vero inizio della comunicazione cristiana, una comunicazione in cui già siamo immersi ancor prima di prenderne coscienza e di assumere il compito di farcene rispondenti. Sa comunicare chi sa riconoscere come propria verità fondamentale la propria povertà ontologica. E questo povero sarà anche capace di pregare, cioè di comunicare con Dio, di rispondere al dono della sua Parola, perché sarà capace di ascolto, di accoglienza. E su questa povertà potrà anche avvenire l'edificazione della

comunità, della vita insieme con altri: questa è infatti sempre il frutto della condivisione della povertà e delle debolezze di ciascuno, piuttosto che la somma della forza di tutti. Allora la comunità cristiana appare come frutto dello Spirito, segno della comunicazione di Dio all'uomo, sacramento del dono della Parola di Dio, risposta d'amore all'amore proveniente da Dio. Sì, il Dio cristiano, «essendo in se stesso comunione trinitaria, crea comunione con e tra gli esseri umani comunicando loro la sua vita e chiedendo che essa sia a sua volta comunicata a ogni loro fratello e sorella, sino a coinvolgere l'intero creato» (Roberto Mancini).

COMUNIONE

Nella rivelazione cristiana la *comunione* è anzitutto realtà teologale. Dio nel suo essere è comunione, lo Spirito è Spirito di comunione e Cristo è persona corporativa, è il capo del corpo che è la chiesa. Comunione è la vita trinitaria divina, vita fatta di *ascolto*, *scambio* e *donazione* reciproci fra le persone divine. Essendo costitutiva della vita divina, la comunione è essenziale anche alla chiesa: se non plasma il suo volto nella storia come volto di comunione, la chiesa si riduce a organizzazione sociologica e non è più la chiesa di Dio. Mandato della chiesa è di essere luogo del superamento di tutte le barriere e le discriminazioni culturali e sociali, politiche ed etniche, luogo della diversità riconciliata, delle differenze compaginate in comunione: così essa non solo è riflesso della comunione dinamica delle persone trinitarie, ma è icona dell'umanità riconciliata, immagine del cosmo redento, profezia del Regno. E questo è appunto ciò che ogni eucaristia, cuore della comunione, deve manifestare. È sulla comunione che la chiesa gioca l'obbedienza alla propria vocazione ricevuta da Dio e l'adempimento della propria testimonianza e missione nel mondo. Come profondità della vita divina, la comunione viene trasmessa agli uomini in un processo di impoverimento, di svuotamento e di abbassamento di Dio motivato dall'amore, dal suo desiderio di comunione con l'umanità. «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna» (Giovanni 3,16); «Poiché i figli *hanno in comune* il sangue e la carne, anche il Cristo ne è *divenuto partecipe*» (Ebrei 2,14): fonte della comunione è l'amore, suo mezzo è lo scambio verso il basso per cui colui che era in forma di Dio svuotò se stesso assumendo forma d'uomo e condividendo la condizione umana fino alla morte, anzi, «alla morte di croce» (Filippesi 2,8). Insomma, *forma e fondamento* della comunione cristiana è *la croce* come mistero e passione di amore. Dire questo significa affermare che la comunione all'interno della chiesa, tra le chiese, tra la chiesa e gli uomini tutti, è dono di Dio! Essa non è programmabile e raggiungibile come obiettivo di una strategia di politica ecclesiastica, ma deve essere accolta come grazia predisponendo l'obbedienza radicale all'Evangelo e mettendosi all'ascolto dell'altro: il fratello con cui si vive quotidianamente, l'altra confessione cristiana, gli uomini appartenenti ad altre religioni e culture, coloro che si professano non credenti. E qui va ricordato che la comunione cristiana, discendente dalla Trinità, plasmata dalla croce e costantemente vivificata dallo Spirito santo, esige il rigetto, da parte del cristiano e della chiesa, sia della domanda de-responsabilizzante: «Chi è il mio prossimo?» (Luca 10,29), sia dell'affermazione di autosufficienza: «Io non ho bisogno di te» (1 Corinti 12,21). Al tempo stesso, la comunione intra-ecclesiale non può nutrirsi

solamente di questo principio orizzontale di attenzione all'altro o di bisogno dell'altro. All'interno di un'ottica centrata solamente sull'altro la chiesa rischia il corto circuito della comunità affettiva, della chiusura autosufficiente del gruppo su di sé, della gratificazione di un rapporto «io-tu» che diviene esclusivo. Oppure può scivolare, nell'ottica della rivalità e della contrapposizione, dell'«io contro l'altro», dando vita a una missione che diviene imposizione e assumendo le sembianze di una setta aggressiva verso il mondo. O ancora può finire col porsi come soggetto di carità, come benefattrice, come ente filantropico. Nel primo caso la comunione si atrofizza e si isterilisce, nel secondo viene tradita e misconosciuta, nel terzo viene ridotta ad attivismo caritativo. Non basta «l'altro», ma occorre «il Terzo» e la sua trascendenza, e dunque si deve aver chiaro che l'altro, nell'ottica cristiana, è rimando al Terzo che è il Signore, il Creatore di tutti, Colui che in ogni uomo ha impresso la propria immagine. Insomma, non sono le nostre parole che plasmano la *koinonia*, la comunione, ma la Parola di Dio che purifica le nostre parole, che ordina la nostra comunicazione, che presiede alle nostre relazioni. Karl Barth ha potuto scrivere: «La chiesa è la comunione sempre rinnovata di uomini e donne che ascoltano e testimoniano la Parola di Dio». La Parola di Dio convoca e raduna i credenti legandoli in un solo corpo, e questo è il centro sorgivo e dinamizzante della chiesa e della comunione ecclesiale. Questa la comunione che cercano di edificare anche i segni sacramentali del battesimo e dell'eucaristia. Infatti «siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo» (1 Corinti 12,13) e, «poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane» (1 Corinti 10,17). Sì, i cristiani sono *communicantes in Unum*, nell'unico Dio, il Padre, per mezzo dell'unico Signore, Gesù Cristo, grazie all'unico Spirito (cfr. Efesini 4,4-6), e in questa comunione con Colui che è all'origine di ogni santità essi, che già vivono la *solidarietà con i peccatori*, possono anche conoscere la *communio sanctorum*, la comunione con i santi del cielo, con coloro che già vivono per sempre in Dio. Solo allora la chiesa è colta nella pienezza del suo mistero di comunione.

MALATTIA

Un dato che colpisce leggendo i Vangeli è l'alto numero di malati nel corpo e nella mente (gli «indemoniati») che Gesù ha incontrato nel suo ministero storico. Possiamo supporre che l'incontro con questa umanità sfigurata dalla sofferenza abbia segnato in modo decisivo l'umanità stessa di Gesù nel senso della compassione e dell'attenzione all'uomo nel bisogno. La sua stessa missione viene espressa da Gesù con le parole: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; non sono venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori» (Marco 2,17). Dunque anche il piano teologico è implicato e le guarigioni che Gesù compie appaiono come «Vangelo in atti», come manifestazioni del Regno di Dio, come profezie del tempo in cui «nessuno più dirà: "Io sono malato"» (Isaia 33,24). Ma come appare la malattia alla luce della Scrittura? Essa è essenzialmente una realtà in cui il malato è chiamato ad ascoltare nuovamente, a rileggere la sua condizione e la storia stessa. È un'ottica nuova da cui guardare la realtà. Il libro di Giobbe, il grande malato, lo mostra bene. La malattia «svela» la realtà, nel senso che la denuda, la spoglia di tutti gli abbellimenti e le mistificazioni e, mentre la

mostra nella sua crudezza, la restituisce anche alla sua verità. La malattia ricorda all'uomo che la vita non è in suo potere, non gli è immediatamente disponibile, e che la sofferenza è il caso serio della vita. Certo, gli esiti della malattia sono plurali, mai scontati, sempre imprevedibili, e sono anche i più diversificati: abbruttimento, ribellione, rimozione, indurimento, ma anche semplificazione, ritrovamento del centro e dell'essenziale della vita, affinamento, purificazione... Nella malattia l'uomo è chiamato alla responsabilità di «dotare di senso» la propria sofferenza. La malattia non è portatrice di un senso già dato, anzi, per molti versi, essa distrugge i sensi e le finalità che l'uomo aveva attribuito alla sua vita. E questo vale anche per il cristiano: anch'egli, infatti, «non conosce alcuna strada che aggiri il dolore, ma piuttosto una strada – insieme con Dio che lo attraversi. Le tenebre non sono l'assenza ma il nascondimento di Dio, in cui noi – seguendolo – lo cerchiamo e lo troviamo di nuovo» (Erika Schuchardt). Forse, la questione umana e spirituale più grave che oggi emerge circa la malattia è quella della sua riduzione a problema tecnico, che nasce dall'ottica esclusivamente clinica con cui la si considera sottraendola, di fatto, al problema del senso. In fondo, la dottrina biblica (ma diffusa anche nel Vicino Oriente antico: si trattava di un elemento culturale comune, non di un dato rivelato) che lega in qualche modo malattia e peccato cercava di rispondere al problema del senso della malattia innestandola in un contesto in cui essa diventava «leggibile» e poteva venire compresa, assunta, personalizzata e inserita in un quadro relazionale. Oggi assistiamo invece a una sorta di rimozione della malattia che si accompagna all'anestetizzazione del dolore: l'individuo è divenuto un formidabile «consumatore di anestesia» (Ivan Il'ic). Questa visione «tecnica» della malattia rischia anche di dimenticare che *il malato è una totalità sofferente*, e non può essere ridotto a un arto o a un organo sofferente all'interno di una visione parcellizzante che dis-umanizza e de-contestualizza la malattia estrapolandola dal suo innesto biografico. Il malato, e questo lo dovrebbe ricordare anche chi fa accompagnamento e assistenza ai malati, è anzitutto *una persona*. Appare qui anche la prospettiva ghetizzante di una «spiritualità cristiana dei malati»: «Non abbiamo bisogno di una farmacia spirituale, ma del buon cibo comune. I malati non chiedono una cappella di infermeria, ma la chiesa. Abbiamo bisogno solamente di una spiritualità ecclesiale. Non chiediamo che per noi si apra una nuova scuola di spiritualità, in cui tutti i problemi della vita siano esaminati e adattati alla situazione di coloro che hanno familiarità con il bacillo di Koch o con il morbo di Pott, e in cui tutto sia visto attraverso un'ottica di malati e in un odore di ospedale. Si smetta di rivolgersi a noi e di parlarci “in quanto malati” come se non si volesse sapere null'altro di noi; prima di essere malati, siamo degli uomini e dei figli di Dio». Così, già diversi anni fa, si esprimeva un'associazione cattolica di malati. Il cristiano, di fronte alla malattia, si trova chiamato ad affrontare tutte le incognite che ogni uomo incontra nella malattia, ad attraversare le fasi che ne accompagnano l'insorgere e l'evolversi (si pensi alle fasi individuate dalla dottoressa E. Kübler-Ross: shock, negazione, collera, trattativa, depressione, accettazione, pace), a vedersi confrontato con reazioni che egli stesso non si sarebbe aspettato (disperazione o titanismo, rassegnazione o rivolta), e inoltre a comporre la sua nuova situazione con la fede. Egli potrà certamente trovare aiuto e conforto nella preghiera e nella fede, ma potrà anche porre radicalmente in crisi la fede e l'immagine di Dio fino ad allora conosciuta: il deperimento del corpo umano diviene anche lo sfaldarsi dell'immagine del Dio che di tale corpo è il creatore. Chi accompagna il malato non ha ricette da dargli, né tanto meno può fare del capezzale del malato il pulpito per una predica o una trattazione teologica. Nessun errore sarebbe più grave di

quello di presentarsi al malato con un «sapere» (quel che il malato deve fare) che diverrebbe subito un «potere» che fa del malato non solo una vittima, ma anche un colpevole. L'unico aiuto che l'accompagnatore può dare è il porsi accanto, il mostrarsi presente condividendo la debolezza e l'impotenza del malato e attenendosi al quadro relazionale che il malato stabilisce. È il malato il maestro dell'accompagnatore, non il contrario. È con il malato che si identifica Gesù, non con chi va a trovarlo o con chi lo accompagna: «Ero malato e siete venuti a visitarvi» (Matteo 25,36). Anche nella chiesa, dunque, il malato va visto non in un'ottica semplicemente assistenzialistica, ma assunto come il portatore di un magistero: c'è da porsi al suo ascolto, da imparare da lui, nella sua situazione di debolezza.

VECCHIAIA

«Io individuo quattro motivi per cui la vecchiaia sembra triste: primo, perché allontana dall'attività; secondo, perché indebolisce il corpo; terzo, perché nega quasi tutti i piaceri; quarto, perché non dista molto dalla morte.» A questo giudizio di Cicerone (*De senectute*), oggi noi potremmo aggiungere un ulteriore motivo che rende penosa la vecchiaia. Ed è questo: l'era della tecnica ha spiazzato e reso fuori luogo l'adagio che legava vecchiaia e sapienza e vedeva nell'anziano il depositario di una memoria, di un'esperienza che lo rendeva elemento fondamentale nel gruppo sociale. La «sapienza dell'anziano» pare relitto di un passato ormai remoto oppure ancora presente in civiltà non toccate dal progresso tecnologico e informatico che ci paiono ancora più distanti. L'anziano, nel contesto di una società che esalta la produttività, l'efficienza e la funzionalità, si trova emarginato, reso superfluo, inutile, e spesso egli stesso «si sente di peso» ai familiari e alla società. In simile contesto la vecchiaia appare come un passaggio faticoso da una condizione in cui si è definiti dal lavoro o dal ruolo sociale, a una sorta di zona morta di pura negatività, la «pensione», un limbo in cui si è definiti da ciò che non si è più e non si fa più. Per quanto il discorso sulla vecchiaia sia in realtà un discorso plurale che deve diversificarsi in ogni anziano prestando attenzione alle particolari situazioni di salute fisica e mentale in cui ciascuno si viene a trovare, è pur vero che la vecchiaia è vita a pieno titolo, è una fase particolare di un cammino esistenziale, non una mera anticamera della morte. «La vecchiaia si offre all'uomo come la possibilità straordinaria di vivere non per dovere, ma per grazia» (K. Barth). Già di per sé essa è uno stadio della vita che non tutti arrivano a conoscere: lo stesso Gesù non ha conosciuto la vecchiaia. Dunque essa è anzitutto un dono che può essere vissuto con gratitudine e nella gratuità: si è più sensibili agli altri, alla dimensione relazionale, ai gesti di attenzione e di amicizia; inoltre è la grande occasione per operare la sintesi di una vita. Arrivare a dire «grazie» per il passato e «sì» al futuro significa compiere un'operazione spirituale veramente essenziale soprattutto in vista dell'incontro con la morte: l'integrazione della propria vita, la pacificazione con il proprio passato. La vecchiaia è così il tempo dell'*anamnesi*, del ricordo, e del *racconto*: si ha il bisogno di narrare, di dire la propria vita, per poterla assumere vedendola accolta da un altro che la ascolta e la rispetta. E questo racconto può divenire trasmissione di un'esperienza di fede: il Salmo 71, la «preghiera di un vecchio», ne è un bell'esempio. Nell'indubbia decadenza fisica e mentale, nel venir meno delle forze, nella riduzione

delle possibilità che la vecchiaia comporta vi è però anche la possibilità di affrontare in modo più diretto le domande che la vita pone, senza le evasioni e le illusioni che le molteplici attività potevano consentire quando si era più giovani. Che cosa valgo? Che senso ha la vita? Perché morire? Che significano le sofferenze e le perdite di cui l'esistenza è piena? E anche la domanda religiosa, anche la fede può acquisire coscienza e profondità: «Finché era più giovane, l'uomo poteva ancora immaginarsi di essere lui stesso ad andare incontro al suo Signore. L'età deve diventare per lui l'occasione per scoprire che invece è il Signore che gli viene incontro per assumere il suo destino» (K. Barth). Vi è dunque un *proprium* di ciascuna fase della vita: anche di fronte alla vecchiaia si tratta anzitutto di accettarla pienamente e questo consentirà di non viverla come tempo di rimpianto e di nostalgia, ma di coglierla come tempo di *essenzializzazione* e di *interiorizzazione* proprio all'interno di quel movimento di «assunzione della perdita» che assimila la vecchiaia a un movimento di *kénosi*. «Ciò che la giovinezza troverà al di fuori, l'uomo nel suo meriggio deve trovarlo nell'interiorità» (C. G. Jung). Lì si svela la fecondità possibile della vecchiaia (cfr. Salmo 92, 15: «Nella vecchiaia daranno ancora frutti, saranno vegeti e rigogliosi»), una fecondità manifestata nella tenerezza e nella dolcezza, nell'equilibrio e nella serenità... È il tempo in cui una persona può affermare di valere per ciò che è e non per ciò che fa. Ovvio che questo non dipende solamente da lui, dall'anziano, ma anche e particolarmente da chi gli sta intorno e dalla società che può accompagnarlo nel compito di vivere la vecchiaia come compimento e non come interruzione o come fine. Anzi, la vecchiaia è un momento di verità che svela come la vita sia costitutivamente fatta di perdite, di assunzione di limiti e di povertà, di debolezze e negatività. La vecchiaia, ponendo l'uomo in una grande povertà, lo mette anche in grado di cogliersi nella sua verità, quella che si svela al di là di ogni orpello e di ogni esteriorità. Forse non è un caso che, per Luca, il Vangelo si apra con due figure di anziani: Simeone e Anna che riconoscono e indicano Gesù come Messia. L'anziano fa segno, indica, trasmette un sapere. Ed è, con la sua vecchiaia pacificamente assunta davanti a Dio e davanti agli uomini, un segno di speranza e un esempio di responsabilità.

MORTE E FEDE

«Il mondo moderno è riuscito a svilire la cosa che forse è più difficile svilire in assoluto, perché ha in sé una specie particolare di dignità: la morte.» Queste osservazioni di Charles Péguy (1907) hanno dato da pensare a Theodor W. Adorno nelle sue *Meditazioni della vita offesa (Minima moralia)*. E fanno riflettere anche noi che, a distanza ormai di quasi un secolo, vediamo che nelle società occidentali la morte appare rimossa e, al contempo, spudoratamente esibita; resa oscena, cioè scacciata dalla scena dei vivi, estraniata dal mondo delle relazioni sociali, e spettacolarizzata, rappresentata impietosamente, quasi in un rito di esorcizzazione collettiva officiato dai mass media. Una società narcisistica cerca di rimuovere la memoria dei limiti, e anzitutto quell'evento, la morte, che ha il potere di annichilire tutti i deliri di onnipotenza dell'uomo. Ma in questa operazione anestetica si dimentica che noi ci priviamo dell'elemento che maggiormente ci aiuta a comprenderci, che costituisce il «caso serio» della vita, l'enigma che, nella sua irriducibilità, può divenire rivelazione, aprire squarci

di senso sulla vita e, soprattutto, far uscire l'uomo dalla banalità e dalla mediocrità in cui spesso si rinchioda. «Quando l'uomo vuol comprendersi, deve interrogarsi sulla morte» (E. Jünger) e deve lasciar dispiegare la potenza scandalosa dell'interrogativo che la morte pone ed è. L'oblio della morte, il suo occultamento, comportano il rischio della disumanizzazione della cultura e della società. Come non ricordare che la presa di coscienza della morte, attraverso la visione di un uomo morto, è stato l'elemento decisivo, dopo la presa di coscienza della malattia e della vecchiaia, che ha segnato l'iniziazione alla via dell'illuminazione per il Buddha? E anch'egli, allora giovane principe vissuto sempre nei palazzi regali e protetto dalla cura paterna che lo voleva preservare dalla visione del male del mondo, ha dovuto superare le barriere frapposte da questa volontà anestetizzante alla sua presa di coscienza della realtà della condizione umana. Sì, è più che mai attuale il *memento mori!* E i cristiani, che al cuore della loro fede hanno l'evento della morte del Signore e della sua resurrezione, hanno una responsabilità e una diaconia nel tener viva la *memoria mortis* tra gli uomini. Non per cinismo, né per gusto del macabro, né per disprezzo della vita, ma per dare peso e gravità alla vita. Infatti, solo chi ha un motivo per cui morire, ha anche motivazioni per vivere! E solo chi impara a perdere, ad accettare i limiti dell'esistenza, sa farsi amica la morte. La morte del Cristo ci insegna poi a morire e a vivere. Essa, infatti, appare non come un fato, un destino subito, ma come un atto, l'evento culminante della vita. E appare vivificata dall'amore, l'amore di Dio per gli uomini; la divina passione di amore che diviene passione di sofferenza nella morte del Figlio per amore. L'esperienza che noi facciamo della morte è connessa alla morte delle persone amate: con la loro morte muore anche qualcosa di noi. E se l'amore è ciò che dà senso alla vita, esso ci porta perfino a considerare «evidente e logico» il perdere la vita per amore di un altro. Noi conosciamo e patiamo qualcosa della morte a misura del nostro amore, ma la morte è anche ciò che può mettere fine ai nostri amori, troncandoli da un momento all'altro. La morte è ciò che maggiormente sentiamo come estraneo ed estraniante, ed è anche la nostra proprietà più originaria, tanto che risulta semplicemente disumana l'attuale sottrazione della morte al morente negli ospedali: oggi, annota Norbert Elias, si muore molto più igienicamente che nel passato, ma anche molto più soli. Il cristiano, che non pone la sua fede nell'immortalità, ma nella resurrezione da morte, sa che la sua fede non salta, ma traversa la lacerazione della morte, e sa che questa lacerazione drammatica è assunta in Dio. Sa che la morte non è solo una fine ma anche un compimento. Ed egli impara a vivere la morte come atto nella preghiera, nel donare tempo, cioè vita, a Dio nella preghiera. È anzitutto lì che la «nemica» morte può essere vissuta come vita per e con Dio così da essere resa «sorella». Vi è una sapienza che nasce dal «contare i giorni» (cfr. Salmo 90,12) cioè dall'assumere serenamente la limitatezza dei giorni, la dimensione della temporalità e la morte. Il credente può arrivare a vivere in modo pacificato e sereno tale accettazione, fondandosi sulla fede nel Dio che, come l'ha chiamato alla vita, così lo chiama a sé attraverso la morte: «Tu fai tornare l'uomo alla polvere quando dici: "Figli di Adamo, ritornate!"» (Salmo 90,3). Sì, la fede cristiana è anche una grande lotta contro la morte, e in particolare contro la paura della morte «che rende schiavi gli uomini per tutta la vita» (Ebrei 2,15). Una lotta, non una rimozione; una lotta, perché la morte presenta sempre un volto nemico e ostile; una lotta in Cristo, perché molte maniere con cui noi cerchiamo di fuggire l'angoscia della morte sono peccaminose e idolatriche. Una lotta sostenuta dalla fede che non la morte ha l'ultima parola, ma Dio stesso e il suo amore, quell'amore che attraverso la morte introduce alla vita eterna.

Epilogo

GIOIA

Credente nell'Evangelo, nella buona notizia, il cristiano risponde con la gioia all'evento della salvezza portata da Gesù Cristo. La gioia è dunque coestensiva alla fede cristiana; non è una possibilità, ma una responsabilità del credente. Responsabilità che discende dall'evento pasquale con cui Dio ha resuscitato Gesù Cristo e dischiuso agli uomini la speranza della resurrezione. Tutto il Vangelo è racchiuso fra l'annuncio della grande gioia della nascita del Salvatore a Betlemme (cfr. Luca 2,10-11) e la gioia esplosa all'alba del primo giorno dopo il sabato, il giorno della resurrezione (cfr. Matteo 28,8). Ma per comprendere cosa significhi che la vita cristiana è segnata dalla gioia occorre interrogarsi sull'esperienza umana della gioia. Se anche non riusciamo a definirla in modo esauriente, pure della gioia noi tutti abbiamo un'esperienza. È come un vertice dell'esistenza, una sensazione di pienezza in cui la vita appare nella sua positività, come piena di senso e meritevole di essere vissuta. Con Hans Georg Gadamer potremmo cogliere la gioia come *rivelazione*: «La gioia non è semplicemente una condizione o un sentimento, ma una specie di manifestazione del mondo. La gioia è determinata dalla scoperta di essere soddisfatti». Nell'esperienza della gioia la nostra quotidianità conosce una sorta di trasfigurazione: il mondo si dona a noi e noi entriamo nella gioiosa gratitudine: «Il solo rapporto della coscienza alla felicità è la gratitudine» (Th. W. Adorno). Si è grati di essere nella gioia. La gioia è esperienza di pienezza di senso che apre il futuro dell'uomo consentendo la speranza. Essa connota un determinato rapporto con il tempo: vi può infatti essere una gioia dell'attesa (l'attesa dell'arrivo di una persona cara, l'attesa di una nascita ecc.), una gioia per una presenza, e una gioia del ricordo (o, se si vuole, il ricordo della gioia: la gioia vissuta nel passato viene ri-esperta nel ricordo e grazie ad esso). Questo è particolarmente evidente nella *festa*, che è la *gioia di essere insieme*: quando inizia e quando finisce la festa? Non è facile rispondere perché la festa esiste già nella gioia di chi l'attende e la prepara, ed esiste ancora nella gioia di chi la ricorda. Ma poi la gioia è connessa all'esperienza positiva dell'altro e dell'incontro con l'altro. È significativa la formula di saluto di molte culture: il greco *chaïre* (lett. «rallégrati») è augurio di gioia nel momento dell'incontro con l'altro; ma anche lo *shalom* ebraico (e termini affini in altre lingue semitiche) augura all'altro una situazione in cui possa sperimentare la gioia. Insomma, possiamo dire che la gioia è esperienza che coinvolge la totalità dell'esistenza umana e che emerge con forza nei momenti dell'amore (le gioie dell'amicizia e dell'amore) e della convivialità (dove il mangiare insieme è celebrazione per eccellenza della gioia di vivere e di vivere insieme). Credo non sfugga a nessuno come queste dimensioni siano assunte e innestate in Cristo nell'eucaristia: è «con gioia» che il cristiano rende grazie («Ringraziate con gioia il Padre», Colossesi 1,12) e l'eucaristia è gioia nella memoria dell'evento pasquale rivissuto nell'oggi e atteso nel suo compimento escatologico quando verrà il Signore nella gloria. Ed è gioia, espressa particolarmente dal «bacio santo», per la comunione che la presenza del Cristo crea fra i credenti: «Vedersi insieme gli uni gli altri all'eucaristia è sorgente di una gioia traboccante» (Gerolamo). Questa gioia «in Cristo» è dunque una gioia umanissima, non dimentica delle dimensioni corporee e relazionali della stessa, e così essa culmina nel pasto eucaristico, dove il simbolo conviviale si

carica, in Cristo, della dimensione di profezia del banchetto escatologico. Vi è infatti una dimensione escatologica della gioia cristiana, che si evidenzia soprattutto come «gioia anche nelle tribolazioni» (2 Corinti 7,4; Colossesi 1,24), cioè come gioia che non viene meno pur nelle situazioni di sofferenza e di contraddizione. Questo non significa certo dire che il cristiano non conosca più tristezze o dolori che escludono assolutamente la compresenza della gioia. Ma significa che la gioia cristiana abita nel profondo del credente e consiste nella sua vita nascosta con Dio. È la gioia indicibile e gloriosa (1 Pietro 1,8-9) di chi ama Cristo e già vive con lui nel segreto della fede. È la gioia che nessuno può estirpare perché nessuno può impedire al cristiano di amare il Signore e i fratelli anche in situazioni estreme: i martiri sono lì a ricordarcelo. È la gioia a caro prezzo di chi assume la condizione di temporalità e mortalità e fa del suo ineluttabile scendere verso la morte una salita al Padre, un cammino pieno di speranza verso il Signore, verso l'incontro con Colui il cui volto tanto ha cercato nei giorni della sua esistenza. Per questo la gioia nel Nuovo Testamento è un comando apostolico: «Rallegratevi senza posa nel Signore, lo ripeto, rallegratevi» (Filippesi 4,4): essa infatti è una dimensione di cui già si può fare esperienza, ma è anche gioia veniente alla quale acconsentire, gioia piena nell'incontro definitivo, faccia a faccia con il Signore. Essendo una sua responsabilità, il cristiano deve esercitarsi alla gioia, da un lato per sconfiggere lo *spiritus tristitiae* che sempre lo minaccia, dall'altro perché non può privare il mondo della testimonianza della gioia sgorgata dalla fede. È la gioia dei credenti, infatti, che narra al mondo la gloria di Dio! Questo, infatti, chiedono gli uomini: «Mostri il Signore la sua gloria: e voi credenti fateci vedere la vostra gioia!» (cfr. Isaia 66,5).