

Adrienne von Speyr: Mistica oggettiva

Antologia redatta
da Barbara Albrecht

Jaca Book

Una prima raccolta sistematica in lingua italiana di alcuni scritti di una figura mistica eminente e illuminante questo secolo di storia della chiesa.

Con un saggio introduttivo di Hans Urs von Balthasar su «La vita, la missione teologica e l'opera di Adrienne von Speyr»

Nota a pochi soltanto, si compiva nel 1967 a Basilea l'esistenza terrena e l'opera di Adrienne von Speyr.

Nata nel 1902, la von Speyr fu medico, moglie e madre, teologa, mistica. Il saggio introduttivo di Hans Urs von Balthasar, contenuto in questo libro, offre uno sguardo sulla sua vita: fu dopo l'incontro con il teologo elvetico che, infatti, Adrienne maturò la sua conversione al cattolicesimo e venne battezzata nella festa di Ognissanti nel 1940.

Barbara Albrecht ha invece raccolto gli scritti che costituiscono una prima introduzione all'opera spirituale di Adrienne von Speyr.

Il «fatto» del quale si occupa la von Speyr è la verità del Dio trinitario, il mondo della fede, della speranza e dell'amore, ed è ancora quel complesso di conseguenze che i cristiani debbono trarre dalla rivelazione del vangelo: la vita dallo Spirito Santo in mezzo alla chiesa.

Presso la Jaca Book è già uscito il libro di A von Speyr, *Esperienza di preghiera*.

Teologia

AD USVM
Pellegrini Paolo cps
Roma, 12.3.1985

Adrienne von Speyr:
Mistica oggettiva

Antologia redatta
da Barbara Albrecht
con un saggio introduttivo
di Hans Urs von Balthasar

Jaca Book

Direttore di collana
Giuseppe Ruggieri

Titolo originale	Erster Blick auf Adrienne von Speyr (Parte prima) Eine Theologie des Katholischen (Volume primo)
Traduzione	Benedetto Testa
©	1968 1972 Johannes Verlag, Einsiedeln
©	1975 Coop. Edizioni Jaca Book, Milano

Indice

7	La vita, la missione teologica e l'opera di Adrienne von Speyr - di Hans Urs von Balthasar
9	Prefazione
11	I. La vita
	1. Le fonti
	2. Prima giovinezza
	3. Ginnasio a la Chaux-de-Fonds
	4. Tre anni di malattia
	5. Ginnasio a Basilea
	6. Studio della medicina
	7. Matrimonio
	8. Conversione
	9. Nuove grazie
	10. Gli ultimi anni
	11. La morte
	12. Il carattere
29	II. La missione teologica
	1. L'atteggiamento fondamentale
	2. Il luogo teologico
	3. Ampliamenti carismatici
55	III. L'opera
	1. Stato degli scritti
	2. Opere manoscritte
	3. Opere dettate
	4. Articoli pubblicati
65	Testi scelti - a cura di Barbara Albrecht
67	Indice delle abbreviazioni
69	Introduzione
81	I. Verità e grazia nella visione cattolica (1/12)
89	II. Il Dio sempre maggiore (13/27)

- 101 III.
Il mondo nel piano della carità divina (28/33)
- 105 IV.
Redenzione come movimento (34/111)
1. L'avvicinarsi di Dio (34/43)
 2. Disponibilità nella grazia (44/48)
 3. «Cambiamento di ambiente» del Figlio che si incarna (49/55)
 4. Rivelazione della Parola (56/67)
 5. Carità eucaristica e cammino verso la croce (68/75)
 6. I «Tre Giorni» (76/111)
- 157 V.
Frutti della redenzione (112/148)
1. Spirito—Cristo—Maria—Chiesa (112/118)
 2. Sacramenti—apertura che comunica la grazia (119/138)
 3. Ministero e carità (139/148)
- 183 VI.
La vita dello Spirito Santo (149/267)
1. Origine (149/151)
 2. Fede, speranza, carità (152/163)
 3. Chiamata e sequela (164/178)
 4. Sequela nel matrimonio (179/185)
 5. Sequela secondo i consigli evangelici (186/196)
 6. L'amore di Dio e del prossimo (197/203)
 7. Fede ed opere (204/206)
 8. Preghiera (207/224)
 9. Lavoro umano ed esperienza di Dio (225/228)
 10. Mistero della partecipazione (229/237)
 11. Missione e santità (238/251)
 12. Comunione dei santi (252/259)
 13. Unità tra cielo e terra (260/267)
- 257 VII.
Cristiano e Chiesa oggi (268/321)
1. Diagnosi (268/299)
 2. Terapia (300/321)
- 293 Indice dei testi

Questa nota è un insieme di testimonianze. Descrive ciò che ho sperimentato in ventisette anni di stretta collaborazione con Adrienne von Speyr—più di quindici anni ho vissuto sotto lo stesso tetto. È un resoconto del tutto sommario—veramente solo una 'prima panoramica'—, dietro al quale stanno un grosso numero di annotazioni non pubblicate. Questo scritto non deve essere considerato una pubblicità, ma una informazione. Non posso impedire a nessuno di dubitare della veracità delle mie asserzioni; vi saranno alcuni che saranno interessati a tacciarle di falsità, per i quali 'non è possibile ciò che non si vuole che sia'. Vi saranno molti altri che a priori sottoporranno l'insieme ai metodi della psicoanalisi e tenteranno quindi con presunzione di renderlo comprensivo e lo metteranno da parte come del tutto 'antimoderno' e di conseguenza non interessante ed incredibile. In fine vi saranno alcuni che si adireranno contro un carisma—nel caso che si dimostri tale—che non è conforme alle preferenze comuni oggi nella cristianità. A tutti devo anzitutto dire che la loro opposizione non mi tocca (nel senso di 1 Cor 4,1 ss), perché faccio semplicemente ciò che devo, se propongo e proporrò anche in seguito i fatti a me noti, soprattutto per sottoporli all'esame della Chiesa, al cui giudizio mi sottometto evidentemente con ogni rispetto.

Nonostante che già alla morte di Adrienne erano stampati trentasette libri, di cui trantaquattro disponibili in librerie, finora nessuno si è occupato seriamente delle sue opere scritte. Nessun giornale, eccetto il *Vaterland* di Lucerna, si è degnato anche solo di un breve elogio. Le rare recensioni dei suoi libri sono state per lo più insignificanti, nessuno si è voluto compromettere. Tale atteggiamento causò in Adrienne inizialmente un po' di stupore, perché era cosciente comunque di avere una missione nella Chiesa; a poco a poco si accorse che il suo destino era quello di dover parlare ed agire a vuoto durante il periodo della sua vita. La conseguenza di questa indifferenza generale è che molti di coloro che ora potrebbero esserne informati, non lo sono affatto; perciò occorre fornire loro ancora i punti iniziali di questa missione. D'altra parte vi sono persone che hanno conosciuto, tenuto in grande stima, anzi venerato, così da informarsi sulla vita, sulla natura e sull'opera umana di Adrienne von Speyr.

Aggiungo una parola sui nostri rapporti. Quando nel 1940 impartivo l'insegnamento per i convertiti, vidi subito che lei non solo conosceva, ma accettava subito, immediatamente come vere e valide le cose che le dicevo. Per trentotto anni aveva cercato con tutte le forze, era andata a tastoni nel buio, aveva pregato in continuazione; i tratti della verità cattolica in lei erano stati marcati negativamente, ma un breve richiamo era sufficiente perché capisse ed accettasse con tutto il cuore e con una felicità esuberante. Così ricevette da me allora e in seguito anche con incontri su problemi religiosi un certo stampo. Ma lei aveva, già prima della conversione e ancora di più dopo, un proprio contatto misterioso con il nostro padre sant'Ignazio (in seguito citato spesso con l'abbreviazione SPN, sanctus pater

noster), da cui imparò molto di più che da me; nel frattempo mi sono servito senza esitazione già nei miei primi libri dopo la sua conversione delle intuizioni che mi forniva; le prime esperienze della passione e degli inferi sono presenti già nel mio *Herz der Welt* (1945) e anche in *Der Christ und die Angst* (1951), in *Die Gottesfrage des keutigen Menschen* (1956) ecc. Lei mi diede spesso suggerimenti per prediche, conferenze ecc, ma lesse solo raramente—e sempre di meno con lo sviluppo della cecità—i miei libri. Nel complesso ho ricevuto teologicamente più io da lei che lei da me, nonostante che non si possa stabilire un rapporto preciso. Poiché nei ventisette anni non mi è sorto il minimo dubbio sulla rettitudine della sua missione e sulla modesta sincerità, con cui la viveva e me la trasmetteva nonostante una precisissima osservazione come confessore e direttore spirituale della sua vita interiore, non solo ho preso le più ardite decisioni della mia vita—come quella di uscire dall'ordine—dietro la sua istruzione, ma ho anche cercato di adattare al suo il mio punto di vista sulla rivelazione cristiana. Diversamente molti studi di *Skizzen zur Theologie* e soprattutto le prospettive fondamentali di *Herrlichkeit* (Adrienne non ha in alcun modo partecipato alla loro elaborazione) non sarebbero mai stati scritti.

Oggi dopo la morte la sua opera mi appare molto più importante della mia, e la pubblicazione delle 'opere postume' mi interessa di più di ogni mio lavoro. Sono convinto che, quando tali opere saranno pubblicate, le persone che le conosceranno, saranno d'accordo con me sulla valutazione e ringrazieranno Dio insieme a me, perché ha donato tali grazie anche nel nostro momento ecclesiale.

La presente nota contiene:

1. un breve schizzo della vita di Adrienne;
2. la descrizione del suo carisma e dei suoi intenti teologici più importanti;
3. una panoramica sullo stato delle opere pubblicate e non pubblicate.

La vita

1. Le fonti

Sulla vita di Adrienne von Speyr possono fornire informazioni cinque tipi di documenti:

1. Una autobiografia scritta a mano dietro mia richiesta su 284 fogli di grosso formato, ma che purtroppo va soltanto fino al ventiquattresimo anno. Narra la sua giovinezza, con particolare riguardo allo sviluppo religioso, con straordinaria memoria, freschezza e precisione, dal punto di vista di una donna di cinquanta-sessant'anni. L'opera è apparsa nell'estate 1968 con il titolo *Aus meinem Leben* (Dalla mia vita).

2. Una autobiografia del tutto diversa (*Geheimnis der Jugend*, Mistero della giovinezza) di carattere puramente carismatico per la quale ho dovuto farla, in obbedienza, riandare ai gradini di coscienza degli anni della sua fanciullezza e della giovinezza. In essa racconta in parte gli stessi avvenimenti dal punto di vista della fanciulla e della giovane, in parte riferisce cose che aveva del tutto dimenticato. La ricerca di Dio diviene in quest'opera ancora molto più chiara. La descrizione giunge—in ultimo a marce forzate—fino al 1940, anno della conversione¹.

3. Dal 1940 in poi esistono—soprattutto per il primo decennio—i miei diari.

4. Per tutto il periodo della vita e per il suo significato vi sono numerose affermazioni separate di Adrienne.

5. Amici, parenti, conoscenti, ex pazienti potrebbero senza dubbio aggiungere ancora molto e anche il grosso carteggio epistolare potrà essere esaminato.

¹ Tra le due biografie ci sono alcune insignificanti divergenze di cronologia, che io stesso non posso mettere insieme. Potrebbero dipendere dal fatto che nella memoria di una donna più anziana dei piccoli avvenimenti abbiano cambiato posto, come anche dal fatto che il racconto della seconda biografia, pone l'accento sulle condizioni momentanee e non tanto sulle scadenze temporali.

2. *Prima giovinezza*

Adrienne si rifiutò a lungo di venire al mondo e più tardi pensava che i dolori procurati nel parto a sua madre fossero stati la ragione per cui dall'inizio fin quasi alla morte della madre esistettero continue e grosse tensioni tra madre e figlia. Lei era e rimaneva lungo gli anni la figlia non gradita; soltanto quando divenne una dottoressa nota in città e la sposa successivamente di due stimati professori, la madre, che del resto possedeva eccellenti doti, dovette convenire che Adrienne non era quella figlia del tutto fallita; la bontà costante verso la madre riuscì a conquistarla negli ultimi anni interamente per sé. Ma io l'ho sentita più volte in sogno chiamare quasi disperatamente sua madre.

Nacque dunque il 20 settembre 1902 nell'austera città del Giura, la Chaux-de-Fonds, situata a 1.000 metri di altezza, secondogenita dell'oculista di Basilea Theodor von Speyr, che lì svolgeva la sua pratica e di sua moglie Laure, nata Girard. Il padre proveniva da un'antica famiglia di Basilea a cui erano appartenuti già prima della Riforma fonditori di campane, pittori sacri ed editori; tra le 'Cloches de Bâlé' sulle torri del duomo si trovano ancora oggi alcune campane che portano il nome dell'officina Speyr. Medici e parroci e, in tutte le generazioni, abili uomini d'affari nacquero dalla famiglia. La madre era la figlia di orologiai e gioiellieri che avevano avuto successo a Ginevra e Neuchâtel. La sorella di Adrienne, Elena, era nata più di un anno e mezzo prima, il fratello Guglielmo, oggi medico, nacque nel 1905 e il secondo fratello, Teodoro, ora direttore di banca a Londra, nel 1913.

Ai rimproveri quotidiani della madre, la bambina controponeva una compensazione misteriosa, che conosciamo solo da *Geheimnis der Jugend*: un'esistenza del tutto filiale in Dio e per Dio, condotta attraverso 'l'angelo' che le mostra cosa deve compiere e lasciare, come si prega o semplicemente come si può essere presso Dio, che fin dall'inizio le insegna anche il significato del sacrificio e delle rinunce; lungo tutta la sua giovinezza protestante ha esercitato la penitenza volontaria senza sottolinearla, ma con forza, e dal 1940 in poi il suo zelo per la penitenza dovette esser regolato con un'obbedienza rigorosa per non farlo straripare senza limiti—per amore di Dio, della Chiesa e delle sue domande, dei peccatori.

Tale vita vissuta in Dio, da un lato può non essere stentata ed essere anche una vita quasi tranquilla sulla terra: presso l'amata, pia nonna che comprendeva a fondo sua nipote; costei abitava in una casa di campagna 'Les Tilleuls', fuori della città, cuciva molto per i poveri; presso di lei si poteva rimanere soprattutto in silenzio. Adrienne ha lasciato una meravigliosa descrizione di questo essere insieme. Lei venera il padre dignitoso e silenzioso, sta con lui in un rapporto silenzioso che si approfondisce, può accompagnarlo ogni tanto già dalla

prima fanciullezza all'ospedale presso i bambini malati; il proposito di divenire medico per aiutare gli uomini è vivo in lei fin dai primi anni. Già nella scuola primaria inizia a lavorare per i poveri, fonda subito con tale scopo insieme alle amiche una unione per i poveri. Fin da ora e poi nel ginnasio ha l'abitudine di incolpare così spesso se stessa ogni volta che qualcuno in classe commette qualcosa di male, di assumerne la pena, che l'insegnante non le crede più. Fin dalla prima giovinezza inoltre si è abituata a prendere in silenzio tutte le accuse. Già prima dell'inizio della scuola sa leggere e scrivere, impara tutto con entusiasmo, sostituisce di tanto in tanto un'insegnante asmatica; solo nell'insegnamento della religione vi sono crescenti difficoltà. Con ogni nuovo pastore inizia nuove discussioni: si sente inspiegabilmente delusa, le sembra vuoto il protestantesimo che le è presentato. 'Dio è diverso', spiega nel modo più risoluto ai suoi maestri. A nove anni tiene alle compagne una 'conferenza' sui gesuiti e la *reservatio mentalis*; 'l'angelo' le aveva spiegato che i gesuiti erano persone che amano interamente Gesù e che la verità di Dio è maggiore di quella degli uomini, cosicché agli uomini non si può dire sempre tutto, come lo si capisce in Dio. Dei cattolici non conosce nulla; coglie solo dal proprio ambiente diverse osservazioni ironiche e diffamatorie. Nel pre-ginnasio scrive un saggio su *Les préjugés* (i pregiudizi), in cui rimprovera all'insegnante di religione di non voler parlare delle altre religioni (si riferisce soprattutto al cattolicesimo) e di mettere i paraocchi agli alunni. Si ammala spesso, è soggetta a tutte le malattie infantili; a ciò si aggiungono continui dolori alle spalle per cui deve stare molto a letto, solo più tardi viene diagnosticata la spondilite; sempre prima di Pasqua si ammala 'l'angelo dice: a causa del venerdì santo'. Il misterioso incontro che ebbe a sei anni a Natale su una strada sconosciuta di la Chaux-de-Fonds con sant'Ignazio (mi ha mostrato una volta il luogo preciso), lo racconterà lei stessa in un secondo tempo.

Durante le ferie c'è Waldau. È il grande ospedale psichiatrico cantonale, nelle vicinanze di Berna, il cui direttore era lo zio prof. Guglielmo von Speyr, per il quale attendeva al governo della casa la sorella zia Giovanna. Benché Elena fosse la prediletta della zia e per la piccola Adrienne non tutto procedesse in modo roseo, vi era sempre il grande giardino che amava, e presto lo zio conobbe la sua capacità di tranquillizzare i malati, di entrare in contatto con loro, di sollevare i depressi—dava loro la mano, li accarezzava. Lei, Didì, non si tirò indietro, non ebbe alcun timore di andare da loro con la sua bambola. Adrienne vorrebbe soprattutto partecipare alla sofferenza dei malati; trova la strada nella preghiera e si offre a Dio.

3. *Ginnasio a la Chaux-de-Fonds*

Il padre le permette—ciò che secondo la madre non è giusto—di frequentare il ginnasio, perché voleva diventare dottoressa. È

entusiasta di tutte le specializzazioni, si fa due amici per tutta la vita—Charles Wolf, in seguito esimio chirurgo di la Chaux-de-Fonds († 1965) e Charles Henri Barbier, oggi direttore della cooperativa svizzera di consumo—tutti e tre sono i primi della classe. Con il pastore lei litiga sul celibato, che le sembra l'unico modo giusto di vita per uno che consacra la sua vita a Dio e alla chiesa. Partecipa con passione alle riunioni dell'esercito della salvezza e viene a contatto personalmente con le confessioni pubbliche dei peccati: questo modo di confessarsi le sembra però fondamentalmente falso (in seguito per lo stesso motivo ha avuto dubbi insuperabili anche contro Caux), la sete della vera confessione sacramentale aumenterà sempre durante i decenni fino alla conversione e forse rimarrà il movente più importante che la conduce infine alla Chiesa cattolica.

Dopo due anni alla madre riesce di togliere Adrienne dal ginnasio, perché frequenta troppo i ragazzi e la professione di medico non è affatto per le donne. Trascorre un anno alla scuola superiore femminile, con tristezza; conquista però la sua migliore amica, Madeleine Gallet; continuamente parlano insieme di Dio, della vita di dedizione; si consigliano come potrebbero convertire questa o quella compagna; lavorano a maglia e cuciono per i poveri fino allo spasimo. Madeleine le spiega; per te vi è solo una via: entrare in monastero; ma Adrienne non sa che cosa sia un monastero. Una notte il padre la sorprende mentre in camicia da notte, gelata e di nascosto, impara i vocaboli greci alla sua scrivania per non perdere il collegamento con il ginnasio; la interroga; nel seguente anno scolastico può ritornare là, è ricevuta—ora è l'unica ragazza—dai giovani in trionfo; con il suo temperamento entusiasmante, il suo *humour* invincibile e, quando si tratta di argomenti morali e religiosi, con il suo giudizio indiscutibile diviene la guida della classe.

Una volta, di mattino presto nel novembre 1917 le appare Maria circondata di angeli e di santi (tra cui riconobbe Ignazio); benché gli angeli si muovano, e si scambino di posto, il tutto assume il carattere di un «quadro», di una promessa per il futuro—le visioni dopo la conversione perderanno il carattere di immagine, saranno piena, intima realtà—Adrienne rimase in ginocchio ai piedi del letto finché giunse l'ora di andare a scuola; tutta la sua missione futura sarà caratterizzata a fondo marianamente.

4. Tre anni di malattia

Lo sperimenta presto: il padre morirà presto. Egli deve prima assumere una cattedra di professore a Basilea. Adrienne gli domanda: «Papà pensi che ne valga ancora la pena?». Il padre muore di una perforazione allo stomaco. Benché lo zio a Berna paghi volentieri per la famiglia, la madre vive d'ora in poi con la paura di avere troppo

poco denaro, licenzia la domestica, Adrienne sente una pesante responsabilità per la famiglia, si assume insieme alla scuola tutto il lavoro di casa—frequenta tuttavia per desiderio della madre insieme al ginnasio anche la scuola commerciale—continua a lavorare nonostante che la febbre aumenti fino a crollare completamente: tubercolosi doppia, forti dolori nella respirazione. Nel sanatorio di Langenbruch (estate 1918) il dottore le domanda se vuole conoscere la verità; dopo la risposta positiva le spiega che non raggiungerà più la prossima primavera. Viene mandata per due anni a Leysin; una parente sposata, capace, Charlotte Olivier, dottoressa a Lausanne l'assiste un po' da lontano.

Sembra che la madre l'abbia dimenticata completamente; fa la comparsa solo una volta per un paio d'ore a Leysin, rovista in tutti i suoi cassetti, legge tutte le lettere, le tiene un discorso di circostanza e sparisce di nuovo. Adrienne non aveva soldi, aveva bisogno di ogni tipo di abiti. Leggeva un po', soprattutto Dostojewskij, imparava il russo. Appena si poté alzare un po', si intrattene con le giovani di 'Espérance'—una casa di cura che Charlotte Olivier aveva fondato—dove soleva tenere loro dei discorsi. Parlò per es. su 'obbedienza e libertà', 'la verità e le sue sfumature', 'il diritto di pensare', su Dostojewskij, ecc. Tra le ascoltatrici si trovava Luisa Jacques, che le disse: «Tu mi costringerai a diventare cattolica» (neanche Adrienne ci pensava minimamente); costei si convertì, entrò presso le clarisse e morì a Gerusalemme in fama di santità². Adrienne organizzò un bazar per i russi poveri che sorpresi dalla rivoluzione non potevano più ritornare in patria. Pauline Lacroix, una parigina cattolica, con cui aveva fatto amicizia le diceva: «Tu sei fatta per l'obbedienza». Quando entrambe si incontrarono di nuovo, un paio d'anni più tardi, nello Giura, dove Pauline dirigeva un asilo infantile, costei si meravigliò che Adrienne non si fosse ancora convertita. Una volta Adrienne andò a pregare nella brutta, fredda cappella cattolica di Leysin; la lampada perpetua davanti al tabernacolo le parlò della presenza del Signore; ne prese coscienza in modo perentorio: qui, in questa chiesa, sono a casa mia, come gli altri uomini sono a casa loro nelle proprie abitazioni.

Guarita a mala pena, poiché poteva difficilmente diventare in seguito dottoressa con una salute così debole, decise alla fine del 1920 di partecipare come volontaria ad un corso per infermiere nel Diakonissenspital di St. Luop. Di nuovo sentì la sua estraneità per la religiosità protestante, a ciò si aggiunse un sovraccarico di lavoro, che la fece crollare di nuovo; solo dopo un altro mezzo anno di cura a Waldau si ristabilì definitivamente.

² Su di lei: *Soeur Marie de la Trinité, Conversion, Vocation, Carnets*. Beyrouth 1942.

5. *Ginnasio a Basilea*

Nel frattempo la madre con gli altri figli si era trasferita nella Basilea bassa in Florastrasse. Nell'agosto 1921 Adrienne la seguì là, nonostante che sapesse parlare stentatamente il tedesco; si presentò da sola (la madre non l'accompagnò) alla segretaria del ginnasio femminile—la futura amica Georgine Gerhard—, è ammessa dal rettore Barth per sei settimane in prova (aveva perso per malattia tre anni), ma lavorò così intensamente da superare dopo un anno e mezzo insieme alle altre l'esame di maturità; inoltre seguì le lezioni di pianoforte del direttore Munch che esigeva da lei almeno tre ore di esercizio al giorno. In questi anni la musica è per lei una strada verso Dio, che sente sempre di più come 'altro' e che sembra non rispondere alla sua insistente preghiera. Una grossa scenata con la madre la conduce sull'orlo della disperazione: la sua vita ha ancora un senso? Certo non ha raggiunto ancora niente, a tutti sembra che stia semplicemente sulla strada. Dal ponte ferroviario guarda a lungo i flutti del Reno che la chiamano. Allora vince il pensiero: sarebbe vigliacco morire. Vive a casa come una estranea. Ha un amico: Heinrich Barth (futuro professore di filosofia, fratello di Karl Barth), è legata anche con Eva Bernoulli, figlia di Carl Albrecht Bernoulli. Nella scuola è la consigliera materna per molte sue compagne ed è confidente anche del rettore.

6. *Studio della medicina*

Dopo la maturità Adrienne è saldamente decisa a studiare medicina. La madre che voleva impiegarla come segretaria alla Bankverein, perché guadagnasse e le aveva designato già come sposo un impiegato di banca più anziano, è così esasperata dalla decisione che per molte settimane non le rivolge una parola e proibisce anche ai fratelli di parlare con lei. Lo zio a Berna ha dei dubbi—in primo piano a causa della salute precaria, in realtà vorrebbe preservare dai realismi della professione colei che non ne ha idea—perciò non le pagherà gli studi, nonostante le richieste. Va ad immatricolarsi pregando l'amica Georgine di procurarle lezioni private, e ne trova almeno venti alla settimana fino a notte inoltrata. Smette la musica, cosciente appunto del 'sacrificio' rivolto a Dio a favore dei futuri pazienti. Le peripezie dello studio della medicina non devono essere raccontate qui una ad una, dato che sono descritte in entrambi le biografie con colori vivaci. Ripugnanza iniziale davanti alla sala di anatomia, superata con la preghiera per i morti di cui deve preparare le membra; amicizia profonda con Adolf Portmann, poi professore di zoologia, con Franz Merke, futuro insigne chirurgo; ammirazione appassionata per i suoi insegnanti, il prof. Gerhard Hotz, la cui morte immatura la

colpisce gravemente; facilità in tutte le specializzazioni e i lavori in cui si tratta di uomini vivi, al contrario un grande sforzo in anatomia; piena soddisfazione dato che si può circondare di ammalati, girare di notte in silenzio per le sale, per consolare, aiutare, preparare alla morte; indignazione per il trattamento umanamente indegno dei pazienti nella sala delle udienze, delle partorienti nel reparto della maternità, riguardo un medico che fa cadere la propria colpa per la morte di un paziente su una suora—Adrienne fa boicottare le sue lezioni da tutti gli studenti così a lungo che il docente deve abbandonare la cattedra di Basilea—; ammirazione per l'ascesi silenziosa di un gran numero delle suore dell'ospedale: in queste esperienze e in molte altre Adrienne ha imparato a cercare il Dio, che veramente non era ancora capace di trovare sulla strada del servizio al prossimo.

7. *Matrimonio*

Dal momento della visione della madre di Dio Adrienne ha una piccola ferita sotto la mammella sinistra, sul cuore. Non vi riflette, ma sa solo che è un segno di appartenenza corporale a Dio, un segreto meraviglioso, sacro. Nonostante che conosca l'unione dell'uomo e della donna che comunica la vita al bambino e non sia soggetta ad alcuna schifiltà—nella sala operatoria di St. Loup dovette per parecchio tempo tenere alta la gamba di un uomo che fu operato agli organi genitali, il che non la impressionò in alcun modo perché era la cosa più evidente del mondo—la ferita rimase all'oscuro fino ai semestri di clinica in modo quasi incomprensibile. I suoi buoni amici lo sapevano e formavano cavallerescamente una specie di guardia intorno a lei. Per la prima volta nell'estate 1927 Adrienne poteva prendersi le ferie essendole stati donati dei soldi da una cugina. Scelse San Bernardino; là incontrò una lieta compagnia di conoscenti di Basilea, tra cui si trovavano il redattore Oeri e la famiglia, il pittore Pellegrini e il vedovo Emil Durr, ordinario di storia con i suoi due figli piccoli. Durr s'innamorò subito, come molti altri prima, della studentessa piena di temperamento; si allestì una vera lotta senza quartiere per riunire i due. Adrienne era profondamente turbata a causa del 'segreto', di cui non intravedeva tutta la portata, soccombette dopo un po' di tempo alla superiorità, acconsentì per compassione dell'uomo fondamentalmente buono e dei figli. Le relazioni matrimoniali durante il matrimonio furono allora penose e in certo modo del tutto estranee, ma lei con gli anni conquistò suo marito in modo così amabile che la morte improvvisa nel 1934 (che intuì in anticipo allo stesso modo di quella del padre) la colpì terribilmente; di nuovo si trovò a pochi passi dal suicidio; il suo amico cattolico, professor Merke, l'aiutò in modo decisivo ed amabile a superare il precipizio. I due sposi avevano vissuto insieme nel modo più armonioso. Durr era il rispetto in persona, parlavano molto di Dio, andavano du-

rante le ferie insieme a pregare nelle chiese italiane. Adrienne aveva superato un anno dopo il matrimonio l'esame di stato; vivevano nella bella casa 'Auf Burg', Munsterplatz 4, in alto sulla sponda del Reno. Ora Adrienne viveva sola con i due bambini—il cui nonno, il professor Adolf Baumgartner, era lo strano amico di Nietzsche, in seguito amico di Jacob Burckhardt; nel 1936 sposò un abilitando di Durr, Werner Kaegi, ancora oggi ordinario di storia all'università di Basilea, la cui voluminosa opera su Jacob Burckhardt è vicina alla conclusione.

8. Conversione

Adrienne aveva ripetutamente intrapreso il tentativo di stabilire dei contatti con un prete cattolico per istruirsi finalmente sul cattolicesimo, per esprimere il suo desiderio di conversione; tutti i tentativi andarono a vuoto. Negli ultimi anni prima del 1940 pregava ancora di più ma un oscuro scoraggiamento s'impadronì della sua anima. Inoltre con la morte di Emil aveva fatto la scoperta che veramente non poteva più garantire la piena veracità della domanda del Padre Nostro 'sia fatta la tua volontà' nella sua preghiera. Aveva accettato certamente fin da principio la morte di Emil, ma successivamente s'insinuò la sensazione che questo consenso le fosse stato in certo modo carpito, non lo avesse offerto a Dio nella piena libertà. Per onestà evitò poi di recitare il Padre Nostro; un parroco protestante le diede il consiglio—pessimo—di recitare altre preghiere al suo posto. Ma in tutte queste preghiere urtò continuamente e direttamente con la parola indicibile.

Verso l'autunno 1940 (ero venuto a Basilea all'inizio dell'anno come cappellano degli studenti), quando Adrienne era appena ritornata dall'ospedale dopo un duro attacco cardiaco, parlammo sulla terrazza prospiciente il Reno—un amico comune aveva mediato l'incontro—sui poeti cattolici Claudel e Péguy, che appunto traducevo. Raccogliendo il suo coraggio mi spiegò che desiderava anche diventare cattolica. Subito parlammo sulla preghiera; appena le mostrai che con 'sia fatta la tua volontà' non proponiamo a Dio la nostra propria opera, ma la nostra disponibilità ad essere assunti dalla *sua* opera e sempre impegnati in essa, fu come se avessi premuto inavvertitamente un interruttore che di colpo accende nella sala tutte le luci. Adrienne fu liberata da tutti gli ostacoli, la sua preghiera cominciò a travolgerla, come un fiume a lungo sbarrato. Nell'insegnamento capiva subito tutto, come se avesse aspettato—e quanto a lungo!—di sentire proprio quel che si diceva per farlo proprio. Fu battezzata alla festa di tutti i Santi; due settimane più tardi, il giorno di sant'Alberto, ricevette il battesimo il nostro amico comune, Albert Béguin, professore di letteratura francese e poi redattore della rivista parigina *Esprit*. Adrienne fungeva da madrina, mentre subito dopo, quando lei ricevette la confermazione, Béguin era padrino.

Béguin rimase fino alla sua partenza per Parigi e anche in seguito l'amico confidente che supplì un po' per Adrienne la famiglia scioccata e allontanatasi per il momento a causa della conversione. La Basilea cattolica non ha saputo che farsene di Adrienne von Speyr; cordiali rapporti furono allacciati solo con singole suore del Claraspital. Nel corso degli anni furono strette nuove amicizie, con Romano Guardini, Hugo Rahner, Erich Przywara, Henri de Lubac, Reinhold Schneider, Annette Kolb, Gabriel Marcel. Adrienne sapeva gradualmente con la sua serena e amichevole generosità riconquistarsi i cuori estraniatisi; la madre le fece visita sempre più spesso nelle ore di ambulatorio, le precedenti tensioni si erano dileguate; e Adrienne aveva pregato continuamente per questo disgelo.

Le ore di ambulatorio, aperto nel 1931 presso il ponte di mezzo del Reno, furono subito superaffollate; fino alla metà degli anni cinquanta, quando la malattia la costrinse ad una limitazione e poi al pieno abbandono della pratica, rappresentarono il campo immenso del suo lavoro esterno sia medico che spirituale. Incontrava fino a sessanta o ottanta pazienti al giorno e quando si giungeva alla paga, era considerata sempre tutta la situazione umana: i rapporti nella famiglia, l'inserimento morale della vita, i problemi religiosi dove erano presenti; i matrimoni venivano sanati, gli aborti prevenuti (a centinaia, disse una volta Adrienne). Ci si preoccupava delle ragazze-madri e dei loro figli; i poveri—la maggioranza—venivano curati gratuitamente. Nessuna ora di ambulatorio fu trascurata, anche se Adrienne era mezza morta dal violento dolore su cui si dovrà riferire. Per questo sorsero molte preoccupazioni a casa.

9. Nuove grazie

Subito dopo la conversione inizia a riversarsi su Adrienne una vera cateratta di grazie mistiche, in un uragano apparentemente senza regola, che si muove vorticosamente e contemporaneamente in tutte le direzioni. Soprattutto le grazie della preghiera: essere sottratti completamente da ogni preghiera vocale e ogni propria riflessione su Dio, per essere spostati altrove, dopo un periodo indeterminato, con nuove conoscenze, nuovo amore, nuove decisioni. Grazie di visione: dopo una prima apparizione ancora nascosta della madre di Dio, un rapporto con lei sempre più ampio, con molta amabilità e rispetto, ma anche con tale evidente familiarità, che tutte le 'storie' che mi raccontava di Maria, hanno in sé una traccia di fiducia e insieme di meravigliosa—impensabile bellezza. Il rapporto con Ignazio non è meno frequente, sfocia in un accordo e in una comprensione reciproca, che appare veramente perfetta, mentre mi son accorto come effetto secondario, non accentuato di una autocomprensione nell'umor, nella serenità, nel minimizzare certe feste terrestri-ecclesiastiche, ma prendendo sul serio tutto ciò che riguarda il servizio di Dio. Allora

la turba magna dei santi, nel cui cerchio è introdotta dalle 'visioni', dalle 'trasposizioni' e che le appaiono singolarmente o in gruppi, la fa entrare nel mondo del cielo. Molte leggi del regno dei cieli le sono presentate con parole, con piccole scene simboliche o anche senza parole da diversi santi—la piccola Teresa svolge un ruolo speciale, ma anche gli apostoli e alcuni Padri della Chiesa e il suo prediletto curato d'Ars. Infatti subito dopo la conversione, ritornando a casa dal lavoro una volta aveva visto improvvisamente davanti all'automobile una grossa luce (anche un pedone spaventato saltò a lato e lei si fermò) e aveva poi udito una voce che divenne per sempre in futuro la parola d'ordine: *Tu vivras au ciel e sur la terre* (vivrai in cielo e sulla terra).

Si aggiunsero carismi più esterni, che operarono soprattutto nella pratica medica e nei malati: guarigioni improvvisi imspiegabili, che si diffusero e giunsero anche alle orecchie dei parenti. Tutto ciò non deve ora essere raccontato: è descritto dettagliatamente nel diario. Molti tipi di carismi in certo modo sembrarono presto messi in opera per giungere ad un risultato preciso, certo. Un punto finale fu raggiunto quando Adrienne vicino alla bara di un bambino, la cui morte aveva procurato un dolore immenso ad un suo amico, seppe con certezza: vi sarebbe la possibilità di addentrarsi attraverso la preghiera nell'onnipotenza di Dio, di richiamarlo in vita—ma vi è, più in alto, la *rinuncia* alla potenza miracolosa e l'accettazione silenziosa della volontà di Dio. Su tutta la sua opera futura si calò un velo sempre più denso, 'mariano', tessuto di abitudini e di modesta quotidianità.

Ma prima era accaduto qualcosa di sorprendente, di terribile per Adrienne. Tutto ciò fu preparato (nella primavera del 1941, pochi mesi dopo la conversione) da un angelo che di notte si avvicinò al suo letto e molto seriamente disse: ora inizierà subito. Nelle notti seguenti le fu fatto accettare di soffrire senza vedere ciò che Dio avesse voluto disporre su di lei. Ero assente da Basilea, mi descrisse per lettera ciò che era accaduto. Allora mi resi conto che dovevo ritornare. Così cominciò la prima di quelle 'passioni' che terminarono con la grande esperienza del sabato santo, tipica per Adrienne, e che d'allora in poi si ripeterono anno dopo anno, con modalità sempre nuove e svelarono altri contesti teologici. In queste passioni si trattava ben poco di visione delle scene della passione storica a Gerusalemme—ce ne furono solo ogni tanto dei frammenti come spiegazione—ma prevalentemente di una testimonianza delle sofferenze interiori di Gesù nella loro pienezza e differenziazione—tutta la mappa della passione fu completata là dove appariva presente solo una macchia bianca o un concetto vago. E Adrienne stessa poteva durante la passione, nelle pause e anche in un secondo tempo, descrivere l'esperienza con parole appropriate, chiare ed efficaci. Ho estratto queste passioni dai racconti del diario e le ho raccolte in un libro a sé stante: *Kreuz und Hölle* (croce e inferi). Ma un anno dopo, secondo il carteggio nel luglio 1942, seguì una stigmatizzazione esterna, in circostanze che mi hanno convinto che le stigmat

autentiche non sono 'causate dalla psicologia'. Per Adrienne il tutto era un motivo di profonda angoscia, che se ne potesse vedere qualcosa (nonostante che le mani fossero fasciate fin dall'inizio, molti hanno visto le ferite—non grosse); e costituiva ancor di più un motivo di umiliazione e vergogna il fatto che lei, la peccatrice, avrebbe avuto a che fare in qualche cosa con la passione del Signore. Negli anni seguenti per le sue preghiere fervide, accorate, la visibilità delle ferite viene meno; appaiono solo di tanto in tanto nei giorni della passione, ma spesso il dolore è così forte che Adrienne può credere a fatica che per es. il sangue non le scorra visibilmente dalla corona di spine sulla fronte, perché lei lo *sente* senza dubbio scorrere. Il peso massimo di tutte le sue esperienze della passione consiste nel significato 'spirituale' degli avvenimenti della redenzione, che però, come in Cristo, anche in lei sono tutti incarnati, sotto tutti gli aspetti.

Nel frattempo—dal 1943—erano iniziate anche quelle 'introduzioni' notturne al vangelo di Giovanni, il cui esito Adrienne mi detterà in seguito. 'L'esercizio' mistico dei primi anni aveva raggiunto uno degli scopi prefissi: dedizione (mariana) in tutto ciò che la parola di Dio può esigere e ci fa comprendere, indifferenza (ignaziana) che è completata dalla teologia giovannea. La teoria di Adrienne sulla mistica, che ha elaborato dettagliatamente, si riassume in un'unica asserzione: la mistica è una missione speciale, un servizio particolare per la Chiesa, che è portato a termine in modo retto nella completa lontananza-da se stessi, nel dimenticare-se-stessi (prediligeva la parola *effacement* e nella disponibilità di serva verso la parola di Dio. Le condizioni personali come tali non sono affatto importanti e possono non essere considerate, ogni autocompiacimento psicologizzante è immanicabilmente una deviazione dal fatto principale—la parola di Dio—e perciò uno svisamento della missione. Questa legge fondamentale è secondo Adrienne la direttiva fondamentale per la direzione spirituale.

Adrienne da questo momento ha commentato per circa un decennio libri della sacra scrittura, dopo gli scritti giovannei qualcosa di Paolo, le lettere cattoliche, l'Apocalisse, libri o solo parti dell'Antico Testamento. Negli anni seguenti le si poteva consegnare qualsiasi testo della Scrittura con l'invito a commentarlo subito; chiudeva gli occhi un paio di secondi e iniziava poi con la sua voce calma, obiettiva, con frasi che erano quasi pronte per la stampa. Dettava per lo più nel pomeriggio, ritornata a casa dopo due ore di ambulatorio e dopo aver preso una tazza di tè, raramente più di una mezz'ora al giorno. Durante le ferie capitava di tanto in tanto che dettasse due o tre ore, ma accadeva raramente. Dell'eccezione, che riguarda il commento dell'Apocalisse, parleremo in seguito.

10. *Gli ultimi anni*

Nell'anno 1940 Adrienne ebbe un grave infarto che la costrinse a rimanere all'ospedale per tutta l'estate. La debolezza di cuore rimase per sempre, la ostacolava molto nel lavoro, nel camminare; sapeva nascondere quasi interamente davanti alle persone dolori e frequenti crampi. Subito si aggiunse un diabete altrettanto grave, crebbe molto di peso, tutti i movimenti divennero penosi. Anche l'artrosi alle articolazioni aumentò tanto che non si poteva quasi reggere sulle ginocchia. I piedi negli ultimi anni erano completamente insensibili cosicché, quando nel 1964 cominciò la sua cecità non si poteva più muovere neanche tastando e doveva essere trasportata. Negli anni dopo il 1940 rimaneva fino a mezzogiorno a letto. La notte era dedicata quasi esclusivamente alla preghiera dopo aver letto di sera al massimo due, tre ore; quel tempo leggeva ancora straordinariamente veloce e così riusciva molto spesso, in queste ore serali a terminare un romanzo francese. Poi tutto il programma della notte significava senz'altro: dolori, preghiera e quel 'viaggiare', di cui dobbiamo parlare subito. Dato che le ore del mattino erano disturbate dal rumore della Munsterplatz e della casa, riusciva a dormire in tutto dalle due alle tre ore di media.

Le visite a domicilio dei malati furono smesse, perché non riusciva più a salire le scale delle abitazioni; così le ore pomeridiane di ambulatorio rimasero il grosso periodo di lavoro. Ma Adrienne era troppo debole per recarvisi da sola, doveva essere portata spesso da un conoscente. Nel 1954 rinunciò alle visite all'ambulatorio nella città e ne fu allestito uno nuovo sotto il piano della casa di Munsterplatz, ma lo stato della malattia era progredito tanto da impedirle per sempre di lavorare anche qui. Iniziò una vita silenziosa nel pomeriggio alla scrivania, dove ricamava durante le lunghe ore di silenzio e di preghiera un'artistica coperta — con preferenza per le figure di Assisi— o lavorava molto a maglia per i poveri—come già in gioventù—e dopo leggeva un libro francese. I libri che leggeva riguardavano tutti l'uomo e il suo destino; lesse la maggior parte della letteratura narrativa francese moderna: Bernanos (invece poco Claudel e quasi niente Péguy), Mauriac e con speciale predilezione Colette, il cui sottile spirito di osservazione e la precisione dell'espressione l'affascinavano, tutte le opere delle scrittrici (Beatrix Beck, Clarisse Francillon, Françoise Mallet-Joris, Louise de Vilmorin, Zoe Oldenbourg, Adrienne Monnier, Anne Muré e molte altre), di cui poteva entrare in possesso e su di esse teneva ogni tanto una conferenza. Lesse Queffelec, perché amava tra tutti i paesaggi in particolare il mare e proprio il mare della Bretagna dove trascorremmo tre volte le ferie; stava per ore nella sua sedia a sdraio vicino al mare e non si saziava mai di osservare lo specchio dell'acqua, il flusso e riflusso, il gioco della luce. Dio nella natura le era presente il più possibile attraverso il mare; amava meno la mon-

tagna. Si procurò libri scientifici sul mare, apprezzava soprattutto le descrizioni di Rachel Carson. Lesse Sartre e Simone de Beauvoir, Camus e Sachs, Peyrfitte e De Saint-Pierre, anche molti romanzi polizieschi. La interessavano immensamente le biografie e le memorie dei grandi medici. Le letture negli anni di grande diminuzione della capacità lavorativa furono per lei un modo per essere vicina agli uomini, ai loro problemi e sofferenze; qualcosa che si trasformò da sé in preghiera.

Difatti la sua preghiera era sempre universale, cattolica: preghiera per tutti gli scopi del regno di Dio, l'offerta di se stessa per la necessità di questo regno. Amava la parola e il fatto 'l'anonimato': lasciar scomparire senza nome nell'universale il proprio essere; la parola e il fatto 'essere-a-disposizione', come ripete continuamente in tutti i suoi libri. Dio la prese in parola e durante le ore notturne di preghiera la fece 'viaggiare' spesso e sempre in modo nuovo; anche nelle ultime settimane della malattia mortale ricordava tali 'viaggi'. Nella preghiera era 'trasferita' in innumerevoli luoghi, dove era necessaria la sua presenza orante, soccorritrice: durante la guerra nei campi di concentramento, poi soprattutto nel chiostro, e prevalentemente nei monasteri contemplativi in cui era necessario risvegliare lo Spirito, animare la preghiera corale, la meditazione; nei confessionali, dove la confessione era falsa o tiepida o il sacerdote era inadeguato; nei seminari; spesso anche a Roma, in curia o in una chiesa del tutto abbandonata, ove nessuno entrava più a pregare. Raramente conosceva i nomi dei luoghi, riusciva però forse a descrivere interiormente ed esteriormente il sacerdote. Oppure sapeva: una chiesa nel sud della Francia che appariva così e così. Si sentiva presente là di volta in volta addirittura corporalmente, anche se lei in persona di solito non era osservata; dopo lo sforzo spirituale ritornava stanca morta, difatti era necessario per l'aiuto richiesto dare il massimo delle sue forze.

Vediamo ancora le sue lettere spirituali. Sul rapporto con la Bibbia riferirà lei direttamente nella seconda metà di questo libro. All'inizio le diedi libri spirituali di ogni genere; le lettere di sant'Ignazio l'hanno accesa al cento per cento: andava a pennello il fatto che già fossero tradotte in francese, altrimenti l'avrebbe fatto lei. Con grande amore e alcune piccole riserve tradusse allora in tedesco *La storia di un'anima* della piccola Teresa; il dialogo con lei non si interruppe più. Le opere di Giovanni della Croce le iniziò a leggere, ammirò la sua preghiera, la vide dall'interno, ma non volle più sapere delle sue descrizioni. Con la grande Teresa ruppe pure subito; ha presentato le sue obiezioni in molti posti delle sue opere. Guardò ben poco Lallemand e Surin, sentì in certo modo la loro spiritualità, se ne distinse criticamente. Con grandissima venerazione lesse le regole di san Benedetto e di Francesco d'Assisi. Eccetto Foucauld e un po' Newman non potrei citare nient'altro che abbia potuto avere un influsso esterno su di lei. Non l'ho mai vista leggere un libro propriamente teologico. Conosceva e amava, grazie alle visioni, molti santi, di cui non aveva

letto neppure una riga, per es. Caterina di Siena, Elisabetta di Turingia, Giovanna di Chantal, Ildegarda, Bernadette, Antonio Abate, Pietro Claver, Benedetto Labre, Vianney, e sempre di più Giovanni l'apostolo; con Giovanni avevano iniziato i loro dettati; voleva mediare lo spirito di lui con il suo lavoro.

Subito dopo la conversione si era accorta che doveva fondare insieme a me una nuova comunità (allora non conoscevamo niente degli 'istituti secolari' già esistenti e feci attenzione, solo parecchio tempo dopo la sua pubblicazione, al fatto che la costituzione *Provida Mater* permetteva agli uomini e alle donne di condurre la vita secondo i consigli evangelici in mezzo al mondo e in tutte le professioni umane giustificabili cristianamente). Ogni anno tenevo gli esercizi per studenti, più spesso anche per studentesse. Alcuni vi parteciparono; per noi 'superiori' vennero anni che somigliarono a una scuola severa di reclute: si trattava di riconoscere le vocazioni, di guidarle; si dovevano accettare molte perdite e abbandoni; l'inserimento di Adrienne fu incredibilmente importante, e si può sperare che porterà frutti dal cielo per queste comunità.

Niente forse mostrava esteriormente la sua innata grandezza spirituale più chiaramente della sua carità. Già la storia della giovinezza è piena di meravigliosi esempi, poiché sempre incurante—come la povera vedova del vangelo—dava proprio fino all'ultimo ciò che possedeva e di cui avrebbe avuto strettamente bisogno. Donava molto, fece dare molto anche alla sua giovane comunità e donava preferibilmente in modo anonimo. Ciò le appariva cristiano. Per lei era anche uguale regalare alle persone che certamente avevano bisogno, ma che spesso non sapevano sfruttare i soldi nel modo giusto; la gioia di chi riceve il dono per lei era già abbastanza. Scrisse nel corso degli anni innumerevoli suppliche per raccogliere soldi per un figlio illegittimo di un amico. Fece pervenire lettere anonime con soldi alle donne anziane, povere, da tutti gli angoli del paese e sentiva una gioia semplice nell'immaginare la loro gioia imbarazzata. I monasteri contemplativi senza mezzi le stavano particolarmente a cuore; per lei rappresentavano le riserve inesauribili di preghiera della Chiesa; pensava che si dovessero usare nei loro riguardi le massime preoccupazioni, dare loro i migliori direttori spirituali, interessarsene, indirizzarci le nuove generazioni—lo fece personalmente secondo le sue forze e con successo—, con una grossa spesa aiutò un monastero di vita contemplativa in un vecchio quartiere malsano di Roma per costruirne al di fuori della città uno nuovo in buona posizione.

Finché le forze la sostennero dettò frequentemente nella sua piccola comunità i punti di meditazione: trattò verso per verso tutto il vangelo di Marco (nella trascrizione ci sono circa mille pagine), poi tutti gli Atti degli Apostoli, nelle festività particolari suggeriva alcuni punti, oltre le molte istruzioni sullo spirito dei consigli evangelici e la loro diretta applicazione nella comunità.

Certamente superò le sue forze umane la parte di responsa-

bilità che le spetta per avermi spinto ad uscire dall'ordine dei Gesuiti, quando non ci fu più la speranza di poter eseguire la missione affidataci della nuova comunità in seno al quadro della Compagnia di Gesù. Certo: anch'io avevo prove più che sufficienti che esisteva tale compito e doveva essere adempiuto così e non diversamente. Nessuno vuole negare a Dio la possibilità di esprimersi di fronte alla sua creatura (e proprio nella Chiesa) in modo non equivoco. La società era per me la patria più amata, più naturale, il pensiero che si dovesse 'lasciar tutto' più di una volta nella vita, per seguire il Signore, anche un ordine, non mi era venuta e mi colpì come un duro colpo. Benché avessi quindi le mie prove e agissi in base alla mia responsabilità—non me ne sono pentito neanche un momento—tuttavia per Adrienne, in quanto intermediaria, la corresponsabilità fu immensamente pesante. Una lettera che scrisse al mio ex-provinciale, lo testimonia.

11. La morte

Adrienne si è opposta veementemente all'espressione di Rilke: «Signore dà a ciascuno la sua propria morte». Come cristiani dobbiamo «non morire della nostra morte, ma di quella dataci dal Signore attraverso la Chiesa... Dobbiamo sottoporre all'anonimato del servizio ecclesiale anche gli ultimi momenti, i più personali, ciò che la nostra morte può significare per l'umanità e in questo modo regalare la nostra morte»³. Adrienne non ha posto mai personalmente un limite al suo assumersi il dolore altrui, il peccato altrui e il purgatorio; ma ha ricevuto anche una morte vicaria che durò per decenni e dal punto di vista fisico divenne incredibilmente terribile. Ci furono già verso gli anni quaranta una serie di 'morti mistiche', in cui dovette assumere su di sé lo svolgimento della morte, per vivere in seguito, ritornando dai limiti estremi, solo secondo la missione (una volta dovette morire espressamente 'dentro alla mia missione'). Dal 1950 circa, era così stanca morta che le chiedevo solo raramente di dettare. Poiché le sue opere intorno al 1953 costituivano circa sessanta volumi, mi sembrava che fosse raggiunto un limite anche di leggibilità e per me stesso di sovrabbondanza di stenogrammi da completare; per Adrienne, che si immergeva sempre più profondamente nelle verità divine, la limitazione da me posta era frenante, anzi deludente; la sua produttività spirituale era senza limiti; potremmo oggi senz'altro possedere il doppio o il triplo di suoi testi.

Ma dalla metà del '55, la sua debolezza era così cresciuta che si doveva costantemente far i conti con la morte; nessun medico capiva come mai vivesse ancora; da un anno all'altro cresceva la certezza; il punto più basso che una vita può raggiungere, è venuto. Ma esso

³ *Das Geheimnis des Todes* (1953) 50/51.

veniva spinto ancora sempre più in basso. Oltre ai dolori sempre più forti—il suo corpo era come un organo in cui tutti i registri del dolore erano aperti e ne sorgevano sempre di nuovi, inaspettati—vi era la sensazione appunto crescente dell'impotenza, del 'non-poterne-più' e delle «esigenze esagerate»: parole che ricorrono spesso anche nei suoi scritti e di cui sperimentò allora tutta la serietà. Finché si può ancora soffrire, osava dire, non si soffre ancora realmente. I 'viaggi' continuavano ancora; qui si constatò dove erano dirette le forze che le venivano sottratte. Non veniva mitigato nella penitenza volontaria, a cui dovevo prendere parte secondo il desiderio e le indicazioni di sant'Ignazio. Quattro anni prima della morte estrema ero partito—dopo aver scritto un grosso libro—per le ferie che mi sembravano ben meritate, dopo pochi giorni mi richiamò per telefono (e chi può sapere quanto sia costata la chiamata a lei che mi augurava sempre il meglio), perché erano richiesti molti atti di penitenza. Di ciò parleremo ancora fra breve.

Era un diminuendo incredibilmente lento, che diveniva sempre più somnesso. Una morte al più lento dei rallentatori. Ne era contenta e ci pensava, poiché così poteva dare di più di quanto fosse possibile umanamente. Nel 1964 perse la vista quasi totalmente, smise di leggere libri, anche il ricamo finì; lavorare un po' a maglia era ancora possibile, ma quanto più gli occhi si oscuravano, tanto più diveniva difficile anche questo lavoro; non riusciva a raccogliere una maglia caduta. Benché vedesse poco o niente di ciò che scriveva, tentava ancora di scrivere ogni giorno alcune lettere, soprattutto ad alcune religiose in Germania e in Francia, la cui amicizia per lei era molto importante. Se mancava l'inchiostro nella penna stilografica spesso delle righe rimanevano in bianco o anche intere pagine e ciononostante venivano spedite. I sintomi della sua debolezza erano sempre più umilianti e richiedevano una cura costante. Poiché la stanza per lavorare era al primo piano e la camera da letto al secondo, non riusciva più da sola a salire le scale ripide della vecchia casa—ventiquattro scalini—su cui per anni alla sera si era cimentata da sola. La sua volontà di ferro, che la spingeva ad alzarsi ogni giorno e a fare qualcosa, le faceva scendere le scale, anche quando doveva essere fatta risalire da due infermieri. Gli ultimi mesi nel letto furono una tortura particolarmente crudele, che sopportò con animo tranquillo, preoccupandosi sempre degli altri, rammaricandosi per dovermi causare molte seccature. Si era sempre rallegrata fin da piccola, quando se ne parlava, di poter morire. Una delle ultime espressioni fu: *Que c'est beau du mourir!*. Difatti si ha ormai soltanto Dio davanti a sé. Al terz'ultimo giorno, prima di perdere coscienza, ringraziò ancora una volta di tutto, promise di aiutare dal cielo. Diede disposizioni e assicurazioni per il nostro lavoro terrestre. Morì nella festa di santa Ildegarda, che aveva molto venerato ed era stata come lei dottoressa, il 17 settembre 1967 e fu sepolta nel sessantacinquesimo compleanno. Albert Schilling scolpì la pietra sepolcrale con il simbolo della Trinità: il centro più intimo della sua teologia.

12. Il carattere

Anche se per Adrienne è difficile distinguere nel suo carattere natura e soprannatura, perché la guida della grazia era spiccata fin dai primissimi anni, i momenti soprannaturali non hanno certo cancellato, ma chiaramente sottolineato le proprietà naturali. Però vedere tali proprietà e esprimerle in parole sono due cose ben distinte, difatti il fascino della sua personalità si può esprimere quasi solo in paradossi e in unità di tensione. Si può precisare di volta in volta ciò che è univoco, ma è necessario completarlo con affermazioni contrarie.

1. La prima qualità, che colpiva subito e non perse mai, era la sua fondamentale *felicità*, la natura serena, il chiaro senso dell'umor, del divertente, delle sorprese; tutto ciò sempre senza malizia, con tranquillità, ma con il pensiero che così si esprime il vero senso della vita, la frenetica avventura dell'esistenza. Ciò era vero, ma non era certamente solo il risultato di un temperamento indocile, di un eterno buon umore (si preoccupava di precisare di essere stata di cattivo umore una sola volta nella vita, dopo aver guidato per un giorno intero la macchina nei pressi di Avignone ed essere stanchissima fisicamente), di un interesse per tutto. Era più precisamente una espressione della gioia in Dio, nella meraviglia della sua esistenza, del suo amore, e la necessità di comunicare, per quanto possibile, a tutti gli uomini la sua felicità. I contraccolpi che si abbatterono inesorabilmente su di lei: l'incomprensione a casa, sempre nuove malattie, poi un sovrappeso di preoccupazioni, di tormenti di ogni genere, non le hanno mai rubato a lungo la vivacità, ma le hanno dato una profonda serietà, una ragionevole fermezza, che si espresse cristianamente come un impiego migliore per il prossimo, per il problema di Dio.

2. La seconda, forse la più importante, era il *coraggio*. Lei non aveva bisogno di farsi valere; il coraggio le era congeniale fin da principio, pronto all'uso. Lo si può notare in tutta la sua biografia; non ha mai imparato dagli uomini a temere. Lo si vede in un'altra dimensione del suo rapporto con Dio: fin dall'inizio, a priori e senza limiti dire di sí, lasciarsi condurre dove egli vuole: non solo sulla croce, ma negli inferi. E nessuna esperienza della passione ha spezzato il suo coraggio, ha sempre ricominciato da capo e si è offerta per tutto, per qualcosa di più.

Ciò che completa tale qualità è il fatto che con questo coraggio non attacca, ma si lascia arginare e frenare nell'obbedienza perfetta a Dio come al suo confessore. Possedeva la stessa prontezza per seguire come per fermarsi, quando ciò le veniva comandato.

3. La terza caratteristica è che era e rimase *bambina* per tutta la vita. Apparentemente nessuna distanza temporale la allontanò dalla sua fanciullezza fisica. Era piena di ricordi della fanciullezza, che scambiava volentieri con i fratelli, amava i libri per fanciulli, le belle antiche case di bambole, se ne faceva fornire di nuove, per regalarle ai fanciulli. Era

e rimase una semplice bambina di fronte a Dio, alla Chiesa e al confessore, con quella familiarità, che non ha nulla da nascondere. Possedeva la chiarezza tipica del fanciullo per la natura degli altri, degli adulti. Con il suo cuore infantile trovò l'accesso al rapporto del Figlio eterno verso il Padre. L'apertura senza malizia del cuore è certamente la chiave che apre tutte le porte della sua natura e dei suoi scritti. Ciò non le ha impedito di essere una donna matura, intelligente, materna, inesorabile nel chiedere e nell'ordinare, dove era necessario, con tratti, che si possa ritenere quasi virili (e che anche Teresa d'Avila dimostrava di possedere di fronte alle sue figlie). Essi si manifestarono quando doveva chiedere, secondo la sua missione, obbedienza a Dio.

Dovremmo abituarci a tali paradossi nel carattere dei veri cristiani: rispecchiano qualcosa della pienezza e della incomprendibilità di Dio.

La missione teologica

Per orientarsi nella vasta opera letteraria di Adrienne von Speyr, che vista dall'esterno somiglia ad una foresta vergine, ma che all'interno possiede quasi l'ordine di un giardino francese, il modo migliore è il seguente:

1. partire dall'unico atteggiamento fondamentale che compenetra tutto e descriverlo brevemente nelle sue dimensioni;
2. mostrare il luogo teologico e storico-salvifico di tale posizione fondamentale ed anticipare i postulati più importanti che ne scaturiscono, per poi
3. mostrare le diramazioni del centro, che rimane identico, nei diversi singoli campi d'impiego. Queste, poiché le esperienze e le conoscenze donate sono di natura del tutto carismatica, non possono in nessun caso essere dedotte e 'spiegate logicamente', ma possono essere comunicate semplicemente così e non diversamente. Del resto niente ripugnò ad Adrienne più del costruire un sistema nelle cose di Dio, più del tracciare una linea teorica finale. L'indicazione presentata qui non deve perciò essere malintesa in questo senso; intende solo offrire un paio di tabelle direzionali dalle quali sono possibili poi attraverso l'opera innumerevoli altre panoramiche.

1. L'atteggiamento fondamentale

Il primo libro completo di Adrienne von Speyr tratta di Maria. S'intitola *Magd des Herrn* (Serva del Signore, 1948); il primo capitolo porta il titolo: «La luce del consenso» ed inizia con le parole: «Come un covone è legato al centro e si allarga alle estremità, così la vita di Maria è concentrata nel suo consenso». Il fiat della madre del Signore è la risposta più umile che la serva può dire ed attuare, e, proprio per questo, il suo massimo, la sua perfezione; in esso si lega completamente a Dio, diventa interamente libera in Dio: libera in tutto ciò che l'eterna libertà di Dio dispone e ciò sarà sempre quel che è migliore,

più vero e più bello, anche se dovesse essere la cosa più dolorosa.

Perché tale intonazione nell'assenso mariano? Perché Maria in base all'elezione straordinaria è capace di tener lontano nel consenso ogni limitazione cosciente o incosciente—che il peccatore porta sempre con sé: lei è infinitamente disponibile per l'Infinito. È pronta in modo assoluto a tutto, quindi ben di più di quando possa sapere, concepire, presentire. Da parte di Dio questo assenso è la grazia più alta, e da parte dell'uomo è la prestazione più alta resa possibile dalla grazia: dedizione senza condizioni, definitiva. È insieme fede, speranza e carità. È anche il voto fondamentale da cui scaturirà ogni forma di legame cristiano definitivo con Dio e in Dio. È la sintesi tra carità e obbedienza—tra Giovanni e Ignazio. Certo, per Giovanni la carità è dimostrata nell'obbedienza del Figlio di Dio e per Ignazio l'obbedienza autentica è sempre carità verso Cristo che mi ha amato e scelto; ma l'unità più alta, l'identità semplicemente tra carità e obbedienza esiste proprio in Maria, in cui l'amore si esprime nella volontà di non essere altro che la serva del Signore. Nessuna luce cade su di lei, tutta su Dio; nessun accento nel suo consenso, l'intero tono è riposto nella parola di Dio. Semplice trasparenza. Puro essere-lontano-da sé. Puro spazio sgombrato per l'incarnazione della parola, e in questo essere sgombro sono unite obbedienza, povertà e verginità.

L'uomo che acconsente è plasmabile da Dio fino all'infinito: ogni possibile figura, impressa da Dio, poggia nella sincerità della disponibilità perfetta. Da Maria si può formare la madre del dolore, la sposa apocalittica, la regina del cielo. Si può formare da lei la Chiesa, che è la cosa più importante. La Chiesa perfetta, come deve essere. La sposa dell'agnello che per amore del Padre è obbediente in tutto. La Chiesa che nella storicità non raggiunge mai pienamente il perfetto consenso di Maria, ma che lo possiede in sé realmente come forma interiore, da cui è determinata, verso cui è diretta per quanto può. Adrienne ha trattato spesso, nel modo migliore nel commento a Giovanni 20/21, il problema inesauribile del rapporto tra ministero e carità nella Chiesa. Il dualismo, che in verità non esiste (perché la carità non può essere mai da sola «l'unico aspetto»), è nella Chiesa dei peccatori redenti la forma di partecipazione al consenso di Maria avvenuto prima della redenzione, che nella escatologia deve diventare l'assenso di tutto il popolo di Dio. Perciò nell'antichità e nel medioevo fu coniata la bella parola *anima ecclesiastica*, l'anima ecclesiale¹: l'anima liberata dall'isolamento egoistico, aperta alle dimensioni del consenso ecclesiale (mariano), anima plasmabile interamente da Dio. La carismatica di Adrienne von Speyr è comprensibile solo da tali affermazioni, come mostrerà il seguito. Anzitutto è chiaro che tale 'mistica' è un tipo di pura azione di serva che rifugge ogni riflessione su se stessa. Il servizio guarda diretto verso la missione. È dunque una mistica radicalmente antipsicologica, teologica e storico-

¹ Henri de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, (1953) *passim* (trad. it. *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1955).

salvifica. Una mistica che si autocomprende solo come carisma a servizio di tutta la Chiesa. È significativo che, quando Adrienne 'trasmetteva' di tanto in tanto qualche incarico—al suo confessore, che era per lei rappresentante della Chiesa—il problema per lei era del tutto finito, tanto che la maggior parte delle volte spariva completamente dalla sua coscienza. Non si ricordava ciò che stava nei suoi libri e non le sarebbe mai venuto in mente di cercarvi una parola.

Il sì di Maria è il prototipo della fecondità cristiana. Solo col consenso dell'uomo Dio può iniziare cristianamente, soprannaturalmente, qualcosa di significativo. Solo dentro a questo sì il Figlio di Dio può divenire uomo: allora in Maria e ora in tutti coloro che tentano di pronunciare il loro assenso. ('Tentare' è una parola prediletta di Adrienne. Il cristiano non può fare di più che 'tentare'). Se si fa sul serio con tale idea, allora l'autentica vita contemplativa—come tentativo di una totale apertura alla parola di Dio—non diviene solo fruttuosa come la vita attiva, ma diventa, per tutti i cristiani, contemplativi e attivi, la base indispensabile di ogni agire cristiano nel mondo. Il concetto di fecondità è centrale, dice molto di più del concetto di 'apostolato' o perfino di risultato. Il risultato è perseguito e raggiunto con imprese finite, ma solo la non-finitezza del consenso, che come risposta a Dio nulla anticipa e nulla prevede, è feconda.

Il consenso, come dicevamo, è voto (già il battesimo è fondamentalmente una promessa di se stesso del credente a Dio) e perciò una decisione definitiva. Un assenso mariano-ecclesiale non può essere rinnegato con riserve, «fino a nuovo ordine», 'a termine'. Tutta l'esistenza fino alla morte compresa è gettata sul piatto della bilancia. Qui troviamo la chiave per capire gli scritti che trattano della scelta e della dottrina dello stato religioso: *Christiane* (1947), *Sie folgten seinem Ruf* (Essi seguivano la sua chiamata, 1955), *Christlicher Stand*, (Stato cristiano, 1956) e le numerose indicazioni indipendenti riguardanti il tema. Questi scritti sostengono conseguentemente e con una certa rigidità la dottrina dei due stati: il cristiano, che fa sul serio, offre se stesso definitivamente, così da non potersi tirare indietro: o in un matrimonio indissolubile o—nei consigli evangelici—con un voto fondamentale allo stesso modo indissolubile. Un 'terzo stato' si può dare senza dubbio sociologicamente, teologicamente però non esiste. L'intento pratico di questa dottrina, del tutto sostenibile, consiste nel precludere la via al ram-mollimento sociologico-pastorale che oggi si estende sempre di più, in tutte le decisioni definitive cristiane—'impegno a tempo', 'monastero a tempo', infine 'matrimonio a tempo', 'celibato a tempo'. Adrienne qui rimane fedele all'intento più profondo degli *Esercizi Spirituali* di sant'Ignazio.

Ancora un'ultima conseguenza della teologia dell'assenso è collegata a questo contesto, benché tale ordine possa forse suscitare delle meraviglie. Il consenso perfetto, mariano, è totale trasparenza a Dio. Dio guarda 'l'anima ecclesiastica' fino in fondo, senza che essa—lo voglia o meno—nasconda mai qualche cosa, un vestito protettivo in cui si di-

batte. Adrienne, la dottoressa, usa con preferenza la parola della perfetta nudità davanti a Dio. Il peccatore si nasconde—la foglia di fico di Adamo, la teologia, esposta in modo profondo dai Padri della Chiesa, 'delle tuniche di pelle di animale'—, colui che è pentito ritornando a Dio scopre se stesso: nella confessione. Una delle opere centrali di Adrienne è il libro *Die Beichte*, (La confessione, 1960). Il pensiero basilare è cristologico e in quanto tale appartiene già all'unità seguente: come Cristo nella passione assunse tutti i peccati del mondo e come crocifisso—in una confessione che comprende il mondo—li confessa davanti al Padre e li porta alla luce, per ricevere a Pasqua la grazia dell'assoluzione per il mondo, così il peccatore nella sequela di Cristo deve 'tentare' di portare alla luce i suoi peccati (che sono sempre inseparabili dal peccato del mondo: un'idea fondamentale di Adrienne) nella confessione personale davanti alla Chiesa, per essere partecipe della grande assoluzione pasquale personalmente e con gioia. Questa idea, che è molto di più di un 'lampo di genio' e restituisce alla confessione la sua portata teologica spesso ignorata, vuol dire per il presente rapporto—che è anche giovanneo—: la confessione sacramentale come autocapitolazione del peccatore, senza riflessione psicologica, nell'umiliazione della nudità spirituale, è la via immediata che riporta alla trasparenza per Dio, al consenso dell'umile serva del Signore. Confessione è giudizio come grazia (croce come Pasqua), ma certo anche grazia come giudizio (Pasqua in base alla croce).

Proseguendo tale teologia della croce Adrienne ha concepito un *Trattato del Purgatorio*, si può ben dire: sofferto; tale trattato ora forma una parte della sua 'Dogmatica sperimentale', di cui parleremo in seguito. Mi si permetta l'osservazione che tale esperienza del purgatorio ben spiegata mi sembra teologicamente più ricca, versatile, profonda del noto trattato di Caterina di Genova. Nonostante le più disparate considerazioni si tratta sempre di un'unica cosa: il penoso, inesorabile esser soggetto alla confessione da parte di Dio, la rimozione di ogni egoismo nascosto fino al momento in cui l'anima non è più preoccupata della propria salvezza e del proprio essere, ma solo di una realtà: che Dio è offeso dei peccati del mondo (è indifferente chi li commetta) e che l'anima sia pronta per tutto il tempo necessario a perseverare nella pena per espriare la colpa del mondo: così essa incontra il Redentore crocifisso, è entrata nei suoi sentimenti ed è assunta in cielo; qui essa ha abbandonato ogni 'peccaminosità originale' e può accordarsi con l'immacolato consenso della chiesa mariana.

2. Il luogo teologico

Abbiamo finora trattato direttamente del consenso perfetto; esso però è comprensibile solo nell'ambito di un presupposto evidente: è la risposta secondaria alla parola di Dio primaria. In caso contrario

la carismatica di Adrienne forse non sarebbe molto di più di una di quelle 'rivelazioni private', che oggi i teologi mettono con disinvoltura dentro il cassetto, spiegando ai fedeli che esse sono a) spesso incerte o semplicemente false, b) non obbligano nessuno al riconoscimento, difatti c) tutte le verità essenziali sono presenti certamente nella dottrina di fede della Chiesa. Ci si può allora domandare semplicemente perché Dio accondiscenda continuamente nonostante ciò a tali operazioni che non devono essere ascoltate o quasi dalla Chiesa. Adrienne von Speyr ha già dato fondamentalmente la risposta: l'autentica Mistica cristiana ed ecclesiale (ve ne sono abbastanza di false) è essenzialmente una Carismatica², cioè un servizio assegnato da Dio (Rm 12,3/6) alla Chiesa universale—e certamente Adrienne ha inteso la sua missione come servizio—, e non alle esagerazioni periferiche della teologia, non per lo sviluppo delle 'cappelle laterali' nel duomo della dogmatica esistente, ma al contrario per il suo *approfondimento centrale e per la sua vivificazione*. Ciò inizia già con la mistica di Paolo e prosegue ininterrottamente attraverso i secoli in cui incontriamo figure come Benedetto, Gregorio Magno, Bernardo, Tauler, Gertrude, Caterina di Siena, Ignazio, Maria dell'Incarnazione, Francesco di Sales, Teresa di Lisieux, Elisabetta della Trinità, per nominare a caso alcuni nomi. A questi carismatici toccò il servizio di rendere incandescente in modo nuovo il nocciolo della fede, sotto il soffio dello Spirito Santo. Se qualcosa è significativo nell'opera e nella vita di Adrienne, è proprio questa centrale vivificazione della rivelazione cristiana; tutte le singole meravigliose caratteristiche—e per molti certamente incomprensibili—del suo servizio ricevono il loro senso solo da questo centro. Cerchiamo di girare intorno a questo centro teologico in base agli aspetti fondamentali che ci raccomandano le opere di Adrienne.

a) L'obbedienza del Figlio

Il consenso della madre è la condizione preparata da Dio per l'incarnazione del Figlio di Dio, che ha voluto essere obbediente al Padre per la redenzione del mondo «fino alla morte, e alla morte di croce» (Fil 2,8), fino alla «morte, seguita dagli inferi» (Ap 6,8), cosicché «colui che era morto e ora vive nella piena eternità» attraverso la sua «esperienza dell'obbedienza» (Eb 5,8) 'possiede la chiave della morte e degli inferi' (Ap 1,18). Attraverso tale atteggiamento del Figlio (che riassume in sé con sovrabbondanza ogni obbedienza al Dio vivo che guida e comanda, da Abramo, Mosè e i profeti) e per nessun altro motivo il mondo, che nella disobbedienza di 'Adamo' divenne ostile a Dio, è stato riconciliato con Dio e rinnovato come creazione prediletta del Padre. Tutta la mistica di Adrienne ha la sua collocazione nel-

² Su questa tesi cfr. soprattutto le mie riflessioni nel commento alla dottrina sui carismi di san Tommaso d'Aquino a proposito della *Summa Theologica*, IIIa IIae, q. 171/182. Ediz. tedesco-latina, vol. 23 (1954), pp. 252/464.

l'obbedienza cristologica (e quindi soteriologica), che è—corrispondente all'antica tradizione teologica—la rivelazione umana dell'amore eterno del Figlio divino verso l'eterno Padre, il quale lo ha generato dall'eternità per amore. Questa mistica dona all'obbedienza ignaziana, che naturalmente era già concepita sempre cristologicamente (cfr la meditazione del regno di Dio degli *Esercizi*), una ampia fondazione biblica, soprattutto nei commenti alla Bibbia, nei libri sulla preghiera e infine in un'opera poetica, conclusiva: *Das Buch vom Gehorsam* (Il libro sull'obbedienza, 1966), che spiega la dottrina di Adrienne sulla disponibilità in tutti gli aspetti.

L'obbedienza di Cristo è quindi da una parte 'esposizione' (Gv 1,18) del cielo, della vita intratrinitaria, dall'altra 'ricapitolazione' (Ef 1,10) del vero comportamento di ogni creatura di fronte a Dio, specialmente del comportamento richiesto alla Chiesa come corpo e sposa di Cristo. Come la duplice obbedienza di Cristo e della Chiesa si divide in due nel contrasto tra Signore e serva (secondo Paolo: marito e moglie), Adrienne lo spiegherà in modo particolarmente dettagliato nel libro sulla *Theologie der Geschlechter* (Teologia del sesso). L'obbedienza del singolo membro della Chiesa verso e nella Chiesa è per lei—come certamente anche per Ignazio (*Regole sull'atteggiamento ecclesiale*)—evidentemente nient'altro che la partecipazione del cristiano al più intimo atteggiamento della Chiesa. E poiché la Chiesa è inserita al di là di se stessa nell'obbedienza divino-umana di Cristo, di modo che si esige da lei qualcosa che supera le sue sole forze, allora si esige anche dal singolo cristiano (là dove obbedisce veramente e la sua obbedienza è garantita) di andare oltre le sue «vedute» e «opinioni» personali, nella visione della Chiesa. Adrienne stessa si esercitò in una obbedienza sempre più radicale, che toccava tutte le fibre della sua anima, spesso in relazione con gli esercizi di penitenza imposti, di cui dovremo riferire brevemente in seguito. Poter obbedire—a Dio, a Cristo, alla Chiesa—era per lei la grazia più grande, la massima fortuna, desiderava essere richiesta di qualcosa di più pesante. Partendo dalla sua esperienza dell'obbedienza è riuscita ad offrire le più varie descrizioni dell'obbedienza di Cristo e anche della Chiesa.

b) La vita trinitaria

Nell'obbedienza del Figlio è realizzata la volontà del Padre sulla terra ed è presente il Padre e il suo regno; Adrienne considerò preferibilmente lo Spirito Santo come la 'regola' del Padre che accompagna il Figlio sulla terra: egli guarda allo Spirito come il religioso alla regola del suo ordine osservandola con una disponibilità interiore ispirata dallo Spirito, che in ogni caso «corrisponde allo Spirito della regola», anzi che è esso stesso. In Cristo è rivelato per noi il mistero della vita trinitaria della carità; l'esistenza cristiana si gioca secondo Adrienne entro questa apertura, anzi in senso stretto entro la Trinità stessa: in cammino dal Padre verso il mondo con il Figlio, condotto dallo Spi-

rito; in cammino con il Figlio e il mondo, da lui ricondotto alla casa, verso il Padre, guidato dallo Spirito. Molti lettori sono spaventati dai presunti 'antropomorfismi', con cui Adrienne descrive le relazioni delle persone divine tra loro, dalla differenziazione apparentemente troppo marcata e dell'opposizione dei modi di vedere le persone. Certo: ogni discorso umano sul mistero intimo di Dio rimane inadeguato e può esserci il pericolo che nell'esposizione sull'opposizione delle persone ne scapiti l'unità della natura. Ma non si deve dimenticare che Adrienne parte dall'obbedienza del Figlio di Dio 'che si umilia' come 'servo di Jahvè', ed anzi dalla situazione, in cui le opposizioni trinitarie risultano nel modo più marcato: orto degli ulivi, croce, discesa agli inferi. Però proprio lì è annunciato definitivamente anche il mistero dell'unità nella rivelazione della carità assoluta. Adrienne non può avvicinare la pienezza inconcepibile di questa carità altrimenti che attraverso un vero caleidoscopio di 'vedute' di questo amore, continuamente mutevoli e tuttavia formate degli stessi elementi fondamentali. Ne derivano due idee dominanti: la croce come avvenimento trinitario, il coinvolgimento del Padre e dello Spirito nell'evento dell'abbandono del Figlio da parte di Dio. E inoltre: il nostro misterioso essere rappresentati sulla croce dal Figlio, e come il Padre in avvenire possa apprezzare e considerare il mondo ormai solo attraverso il Figlio.

Adrienne attraverso queste porte storico-salvifiche entra in profondità nel mistero trinitario, difatti in esso 'noi viviamo, ci muoviamo e siamo'. Questo 'entrare' per lei vuol dire sempre 'preghiera', poiché l'atmosfera della vita trinitaria è concepita da lei soprattutto come la preghiera originaria.

c) Il mondo della preghiera

Die Welt des Gebets (Il Mondo della preghiera, 1951), una delle maggiori opere, inizia con un capitolo coraggioso su 'La preghiera nella Trinità'. Ogni persona divina vede nell'altra Dio, colui che è sempre maggiore al di sopra di ogni definitivo comprendere, degno di un'adorazione eterna. Così il 'dialogo' trinitario assume la forma di preghiera originaria, a cui partecipa ogni preghiera nel mondo, nella cui atmosfera si deve inserire; può essere adorazione, ringraziamento o domanda: per tutto ciò, il prototipo si trova nel dialogo trinitario. Come Giovanni e Ignazio, come Anselmo o i Padri greci, Adrienne è sopraffatta e come posseduta dal pensiero che Dio è il 'sempre maggiore'. Ogni concetto si schianta nella sua pienezza, solo la scialuppa della preghiera ci conduce al di sopra di ogni concetto verso il mare infinito di Dio. Poiché come uomo ha relazioni ininterrotte con il Padre nella preghiera, il Figlio apre a colui che lo segue, al credente, 'l'accesso al Padre', anzi usa tutta la sua esistenza terrena per aprirci in tutti i lati *Die Pforten des ewigen Lebens* (Le porte della vita eterna; così s'intitola una breve opera, 1953). Adrienne lo sperimenta misticamente con particolare intensità: il reciproco essere-aperti di cielo e terra non è estra-

neo a nessun vero credente; il libretto *Gebeterfahrung* (Esperienza di preghiera, 1965)³, in cui si sperimenta molto dalla vita intima di preghiera di Adrienne, mostra che i passaggi tra la preghiera 'ordinaria' e 'mistica' sono spesso fluttuanti, come lo si può accertare anche secondo la dottrina dei Padri e dell'Aquinate riguardo i doni dello Spirito Santo. Tali passaggi intessono soprannaturalmente la vita e la preghiera di ogni cristiano vivo che obbedisce a Dio Spirito. Che gli accessi al cielo dalla terra siano così numerosi, che l'"aldilà" non sia lontano da noi, ma del tutto presente, è per il nostro tempo un messaggio particolarmente significativo.

Per l'uomo si tratta di incontrare nella propria vita il Dio vivo e di resistere allo shock di tale incontro. Egli deve lasciarsi prendere da Dio (di nuovo in un consenso fondamentale) e nascondersi in lui, dare alla parola di Dio il sovrappeso sulla propria verità e lasciarsi dare il tono da Dio, insieme a tutti i propri affari e preoccupazioni terrene. Allora vive nella preghiera, nella gioia e nella verità. Questo è il tema del libretto: *Der Mensch vor Gott* (L'uomo davanti a Dio, 1966).

Ma non esiste un equilibrio tra uomo e Dio, che sia raggiungibile una volta per sempre. L'uomo deve lasciarsi sorprendere, disarmare, vincere continuamente da Dio. E sempre più impara a capire e a sperimentare la incommensurabilità della carità di Dio, perché gli appaiono diventare più grandi per lui le esigenze di tale amore nella sua vita. Il libretto *Der grenzenlose Gott* (Il Dio senza limiti, 1955) mostra tuttavia quanto poco l'uomo si perda e si abbandoni nel suo donarsi a Dio, quanto numerose siano le entrate costruite per l'uomo da Dio Padre nel Figlio incarnato e nella guida dello Spirito Santo e come lo faccia essere di casa nel suo mondo divino.

La visione trinitaria apre verso l'alto *Das Angesicht des Vaters* (Il volto del Padre, 1955): la dottrina di Adrienne non è cristocentrica nel senso che non riconoscesse sempre nel Cristo e nello Spirito il rimando all'ultima origine della carità, il Padre. Nel suo trattato sulla preghiera mistica (vedi sotto) descrive uno speciale tipo di visioni, che chiama 'visioni del Padre'; non si tratta naturalmente di visioni figurative del Padre, ma piuttosto di un esser-fatti-entrare nel modo di vedere e nella speciale atmosfera del Padre. Tutta la mistica di Adrienne è interamente trinitaria, nonostante non abbia mai formulato una dottrina astratta della Trinità. Con Giovanni e Paolo prende ogni occasione buona per procedere, dalla Trinità (economica) rivelatasi nella storia della salvezza, nella regione della carità eterna personale, certo sempre e solo nella preghiera. Anche tutti i commenti alla Scrittura sono per lei una forma di preghiera contemplativa.

d) Il mistero del sabato santo

Rimane ancora da esporre, dopo queste indicazioni teologiche generali, ciò che secondo la mia opinione è il più grande regalo teo-

3

Ed. it. Jaca Book, Milano 1974.

logico che Adrienne von Speyr ha ricevuto da Dio e lasciato in eredità alla Chiesa. Anno dopo anno dal 1941 lei—nelle esperienze interiori descritte—ha potuto partecipare durante la settimana santa (e spesso tutta la quaresima ne era un preludio già intenso) alle condizioni della passione del Signore. Per me, che potevo starle vicino, si apriva un orizzonte insospettatamente vario di dolori: quanti e diversi tipi di paura vi erano lì, all'orto degli olivi e sulla croce, quanti modi di ignominia, insulto e umiliazione, quante diverse forme di abbandono da parte di Dio, di rapporto di Cristo con il peccato del mondo, astraendo completamente dalla profusione mai estinta dei dolori fisici! La passione di Cristo, vista dall'interno, è di una varietà che i testi biblici e le immagini non fanno supporre; ma numerosi mistici lungo i secoli—anche se solo a gocce in confronto con il Figlio di Dio—hanno potuto sperimentare molto della passione e sempre in modo diverso. Particolarmente penosa era, nelle passioni di Adrienne, l'indefinibilità del rapporto delle proprie passioni con quelle del Signore; sentendo il peso dei peccati su di sé, si riconosceva una peccatrice indurita, separata da un abisso dalla innocenza dell'agnello di Dio, e tuttavia in una vicinanza con lui incomprendibile, che un elementare rispetto e riverenza le impedivano di comprendere anche solo come discreta partecipazione, tanto meno come 'identità'.

Quando ogni anno al venerdì santo la passione si concludeva verso le tre del pomeriggio con uno stato simile alla morte, in cui veniva inferto il colpo di lancia, iniziava poco dopo (per durare fino alle prime ore della domenica di Pasqua) la 'discesa agli inferi', di cui Adrienne anno per anno dava descrizioni dettagliate—in cui, lo notiamo di passaggio, la sua eminente prudenza riguardo una formulazione precisa è stata di un'importanza decisiva. Questi temi sempre simili, e pur tuttavia ogni volta diversi che toccano le descrizioni sul mistero profondo sotto ogni aspetto sono raccolti nel terzo volume dell'opera postuma *Kreuz und Hölle* (Croce ed inferi, 1); ora si può indicare solo il tema di fondo in poche parole. Che Cristo parta 'per gli inferi' (o 'mondo sotterraneo', Ades, Scheol) è l'ultima sua obbedienza di fronte al Padre. Difatti gl'inferi sono (già nell'Antico Testamento) il luogo dove non c'è Dio, dove non esiste più la luce della fede, della speranza, della carità, la partecipazione alla vita divina; gli inferi sono luogo condannato dalla sua creazione dal Dio giudice, sono pieni di ciò con cui Dio non va mai d'accordo, da cui si allontana per sempre: con la realtà di ogni assenza di Dio nel mondo, con la somma dei peccati del mondo. Quindi proprio con ciò da cui il crocifisso ha liberato il mondo. Egli s'incontra negli inferi—non come trionfatore pasquale, ma nell'estrema notte dell'obbedienza, della vera obbedienza cadaverica—con la sua opera redentrice: con l'orrore dei diversi peccati degli uomini. Egli li 'gira' tutti (senza traccia, perché negli inferi e nella morte non vi è né direzione né tempo) e percorre tutto il loro stato informe, sperimenta il secondo caos. È derubato dal Padre di ogni luce spirituale, deve cercare in pura obbedienza il Padre proprio là dove non potrà mai trovarlo. Eppure

gli inferi sono l'estremo mistero del Padre in quanto creatore (che si adattò alla libertà dell'uomo), e così il Figlio incarnato, in queste tenebre, conosce 'sperimentalmente' qualcosa finora 'riservato' al Padre. Gli inferi sono, considerati in questo modo, nella loro *ultima* possibilità un evento trinitario. Il sabato santo il Padre ne affida la 'chiave' al Figlio.

Con queste frasi si è indicato solo qualcosa che non esaurisce in alcun modo la ricchezza di questa teologia del sabato santo. Ciò che Adrienne sperimentò è in fondo più tremendo di ciò che le raffigurazioni fantastiche degli inferi nel medioevo ci hanno espresso; è la coscienza di aver perso definitivamente Dio, lo sprofondare nel fango del caos dell'empietà, la mancanza di fede, speranza e carità, la perdita quindi anche di ogni comunicazione umana, l'impiego del pensiero in un suono senza senso della logica senza vita... L'esperienza fatta era così reale che sarebbe ridicolo e ingiurioso parlare di fronte ad essa di non realtà degli inferi o anche solo di apocatastasi in senso 'sistematico'. L'esperienza di Adrienne nella storia della teologia è unica, ci pone al di là dell'aut-aut di Origene e Agostino. Essa giustifica la superiorità della speranza cristiana sul timore e dà tuttavia a tutto il problema una serietà forse ancora sconosciuta—ma interamente *cristiana*—attraverso la spiegazione trinitaria.

Un'ultima osservazione. Adrienne sperimentò spesso anche durante l'anno condizioni che si possono indicare come 'gli inferi per missione'; ne ho raccolto i verbali in un ampio volume (*Kreuz und Hölle*) (Croce e Inferi, II). Tali stati erano rapimenti (estasi) in una descrivibilità da inferi, di pura oggettività di obbedienza alla missione e di piena donazione; si trattava di cose di cui in seguito non aveva affatto coscienza nella maggior parte dei casi, ma che io potevo farle ricordare nell'obbedienza, affinché me le spiegasse meglio. In tali circostanze non era più la donna amante, ma il semplice strumento di una verità da comunicare o da chiarire; non mi riconosceva più; ero uno qualsiasi che doveva ora sperimentare qualcosa; in un primo tempo non capivo niente, per cui aveva non raramente parole sarcastiche (per una così grande insipienza riguardo le cose di Dio). In ultimo dava un segno qualsiasi per indicare la fine della lezione, allora doveva essere ricondotta con una semplice preghiera comune al suo stato di coscienza 'normale'. Tali inferi per missione, erano come ambiti del mistero centrale dell'obbedienza del sabato santo e perciò vengono ricordati in questo posto.

3. Ampliamenti carismatici

Le affermazioni, che devono essere ancora aggiunte, formano solo ramificazioni e forme di applicazione del centro già indicato; si distinguono in parte da ciò che è stato detto perché hanno in sé qual-

cosa di unico, di eccezionale—se le si confronta in breve con la Carismatica della Chiesa—, che fu più quel che riguarda le strade percorse che lo scopo raggiunto, che è sempre stato la vivificazione della fede, l'esistenzializzazione del dogma, la radicalizzazione dell'atteggiamento cristiano conseguente. Certo l'obbedienza di Adrienne—che qui fonda e determina tutto—nella sua misura e nelle forme d'impiego era senz'altro di carattere soprannaturale, ma proprio in ciò per noi che non siamo perfetti, in quanto è piena disponibilità, manifesta un ideale verso cui tendere, anche se in certo modo irraggiungibile. Ma colui che legge quanto segue sappia che i carismi veri sono donati da Dio e in nessun modo (nonostante 1 Cor 12,31a) acquistabili con un qualsiasi esercizio spirituale o anche solo auspicabili⁴. Il centro di tutto era e rimane il consenso mariano, che abbiamo descritto come disponibilità verso Dio, compresa la rinuncia ad ogni limitazione. Il senso di questa esposizione doveva essere quello di spiegare tale consenso secondo Adrienne in tutti gli aspetti, scandagliarlo, convogliarlo in una plasmabilità (plasticità) sempre più illimitata, mostrare in modo correlativo le immense possibilità di Dio, occuparsi dell'anima che dice sì secondo la sua volontà e insieme mostrare l'assoluta fecondità di tale disponibilità.

a) L'obbedienza ecclesiale e il ministero

Il presupposto al problema era, dalla parte del rappresentante della Chiesa, un potere di comando qualitativamente non limitato, difatti l'obbedienza cristiana non può esistere in un dualismo tra obbedienza a Dio e obbedienza alla Chiesa, là dove la Chiesa ha realmente la rappresentanza di Cristo nella visibilità terrena. Poiché però un solo confessore naturalmente non rappresenta la pienezza del ministero ecclesiale, dato che non offre alcuna garanzia di poter rappresentare integralmente, in ogni consiglio, la volontà di Dio—ciò era tuttavia proprio necessario in questo determinato caso carismatico—, fu proposta per la realizzazione di una obbedienza ecclesiale assoluta questa strada: Adrienne, che nella perfetta disponibilità e senza alcuna curiosità personale poteva 'trasmettere' gli ordini del cielo e dimenticarsi altrettanto perfettamente nell'obbedienza, mi diede—come rappresentante del ministero—un intero 'programma', spesso molto sostanzioso e complicato—quasi sempre si trattava di atti di penitenza—, che dimenticò poi totalmente 'nell'obbedienza'; ed io dovevo oramai eseguire il programma 'nel ministero' (come mia propria penitenza, difatti avrei preferito di gran lunga assumermi le penitenze piuttosto che imporgliele). E proprio in una così stretta obbedienza, se sbagliavo per disattenzione o leggerezza, talvolta dovevo ricominciare tutto da capo. Venivo trattato

⁴ Non ci riferiamo qui all'unione con Dio che deve essere raggiunta e che è accessibile a tutti i cristiani che la cercano seriamente. Essa è donata dai «doni dello Spirito Santo» e può condurre nella preghiera ad una certa 'esperienza' di Dio. Senza penitenza seria e rinuncia tuttavia la vivificazione della fede, speranza e carità non è raggiungibile da nessuno.

in ciò da Ignazio come uno scolaro; era necessario infatti imparare che si può comandare solo nella obbedienza rigorosa. Inoltre 'nel programma' era compreso spesso il fatto di dovermi cambiare nel mio atteggiamento di fronte a Adrienne assumendo la 'pura funzione ministeriale'. Ogni 'situazione dialogica' veniva interrotta—con il consenso adeguato dell'anima di Adrienne—cosicché diventava chiaro sperimentalmente che l'obbedienza della Chiesa, sia nel ministero che comanda come nei credenti che obbediscono, può e talvolta deve, avere la serietà e l'inesorabilità della stessa croce. Ciò riguarda però solo il 'caso serio', difatti accadeva anche che gli altri 'esercizi' erano eseguiti nell'armonia e nell'atteggiamento della carità personale, in entrambi i casi non secondo l'umore, ma nell'obbedienza. Si ritroverà in molti luoghi delle opere di Adrienne l'idea che il cristiano deve lasciarsi disporre l'animo da Dio e dalle sue varie esigenze, cosicché per es. la tristezza personale nel giorno di Pasqua non gli può impedire di trovare la gioia *nel Signore*, difatti «sia che viviamo o siamo morti, apparteniamo al Signore» (Rm 14,8), per vivere con *lui* e per morire con *lui*, quando vuole. I più amari 'programmi di penitenza' (attuati per venticinque anni interi) potevano talvolta spaventare per parecchi giorni, però portavano sempre con sé un frutto dolce ed inatteso, in quanto veniva poi interpretato in base ad un qualsiasi mistero di fede, e in tal modo veniva alla luce la realtà più profonda, piacevole. Ce la si metteva tutta, senza presentirlo, e quell'enorme senso di 'scomodità' della pura funzione ministeriale—sia dove si trattava del comando sia nel caso dell'obbedienza—, che spesso era abbastanza collegata con il senso di richiesta esagerata, veniva rivelato (solo adesso, come aggiunta) nella sua vicinanza con il mistero della croce. Naturalmente in questo 'gioco davanti a Dio' il mio 'ruolo' era certo immensamente più facile di quello di Adrienne, per la quale si trattava sempre di conservare l'assoluta interiore volenterosità, prontezza, disponibilità verso ogni dovere, anche se minimo, come atteggiamento interiore. Da questi atti d'obbedienza ne è scaturito nelle opere un doppio risultato: anzitutto quegli aspetti che si riferiscono all'obbedienza ecclesiale e di tutti i cristiani, poi quei 'frutti' che potevano essere raccolti per la comprensione dei misteri dalla rivelazione.

b) La preghiera dei santi

Il compito di Adrienne per la Chiesa contemporanea è essenzialmente quello di una nuova vivificazione della preghiera (personale, non solo comunitaria). Una parte particolarmente attraente della sua missione consisteva nel porci davanti agli occhi il 'mondo della preghiera' non solo con proposizioni astratte, ma in immagini concrete. Riusciva a farsi un'idea della preghiera di innumerevoli santi. Non a caso la sua conversione è avvenuta nella festa di tutti i santi e una volta (vedi sotto) ha indicato i santi come 'strascico della madre di Dio', che più esattamente vuol dire: ogni santità e ogni preghiera dei santi si irradia dal punto più intimo del consenso di Maria-Chiesa alla parola di Dio.

Era la speciale disponibilità anonima e completa—la maggiore grazia conferitele—che permetteva alla sua 'anima ecclesiastica', nella comunione dei santi di mettersi al posto di singoli santi o di altri credenti, per vedere e descrivere dal di dentro la loro preghiera, l'intero loro atteggiamento di fronte a Dio. Certo questo era del tutto visibile solo nel caso di persone morte, difatti fin quando le persone vivono, sono senza dubbio libere di mutare il loro rapporto con Dio. Per apprezzare fino in fondo questo carisma straordinario, va tenuto presente ancora una volta l'importanza della 'confessione'—o, per il cielo: della totale trasparenza reciproca⁵. Difatti dal punto di vista del consenso assoluto, certamente non tutti i 'santi' appaiono tali nella stessa misura; ciò prescindendo completamente dal fatto che molti (per es. gli stigmatizzati), che non furono canonizzati ma che senza dubbio si presentarono come santi, furono dei mistificatori. Abbiamo descrizioni di molti casi simili. No, anche i veri santi hanno commesso spesso degli errori. Questi già appaiono nelle immagini del primo volume di *Allerheilingenbuch* (Libro di tutti i santi); furono chiariti in modo ancora più esatto nei punti in cui Adrienne doveva esaminare negli esercizi d'obbedienza il grado di disponibilità di diversi santi (*Allerheilingenbuch*, II). L'importanza della 'confessione' svolge qui il suo ruolo in quanto la rivelazione della perfezione è più importante del nascondimento dell'imperfezione, e i santi in cielo non hanno paura di rendere visibili alcune loro imperfezioni passate come contributo alla piena trasparenza della Chiesa nei confronti di Cristo. Ma ciò è secondario paragonato alla pienezza travolgente della luce e—quel che è più importante nei quasi duecento schizzi—della meravigliosa molteplicità delle formule di preghiera. (Difatti in questi schizzi si tratta *solo* di questo, non per es. di opere teologiche e di genere diverso, anche là dove ve ne sarebbero). Mai un cliché, un luogo comune, una ripetizione. In ciascuno è delineato un ritratto limitato, ma inconfondibile.

All'inizio accadeva che Adrienne di notte, durante le ore di preghiera, vedesse un santo, che le mostrava il suo atteggiamento di preghiera; me lo esponeva poi nei giorni seguenti ed io lo annotavo. Non sempre conosceva il nome preciso. Una volta mi disse: «Questa notte ho visto Gregorio». Le domandai: «Quale Gregorio?». Non lo sapeva. Dalla sua descrizione dedussi con chiarezza che si trattava di Gregorio Nazianzeno, come mi è stato confermato da tutti i patrologi. In seguito riuscivo anche durante il giorno, quando lavoravamo, ad ottenere da lei la descrizione di qualsiasi santo. Così il campionario delle figure—vi erano anche alcuni non canonizzati, grandi artisti, re, un paio di protestanti—continuava ad essere fissato da me. Una breve preghiera 'trasferiva' Adrienne in una 'estasi di obbedienza', un'altra breve preghiera alla fine la riconduceva su questo mondo. Tutto si svolgeva nella più

⁵ Per completezza dovrebbe essere ricordato qui un altro fattore che però sarà chiarito solo in seguito parlando del commento all'Apocalisse: la possibilità teologica di un 'posto d'osservazione' dal quale lo spettatore segua gli eventi dell'Apocalisse.

grande serenità e decoro. Tra i due quadri poteva impartire ordini per la casa, al telefono, bere tè, ricevere delle visite ecc. Del resto era possibile, anche durante la stessa estasi, se aveva terminato la descrizione, porre domande integranti, a cui rispondeva.

Moltissime figure venivano fuori del tutto diverse da quanto mi aspettavo. Spesso non mi aspettavo niente, perché riguardo la persona in questione conoscevo appena il nome. Oppure per es. nel libro di Herbert Thurston su *Die Körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik* (I fenomeni della mistica che interessano il corpo, 1956), teologicamente così insignificante, avevo letto la descrizione di alcuni fatti della vita di Maria de la Visitación, del tutto sconosciuta (nata il 1541 a Lisbona ed indicata da Thurston in breve come 'mistificatrice religiosa'), che non mi sembrò offrire un quadro credibile. Interrogai Adrienne e mi abbozzò una fisionomia interiore, che rese trasparente e rimise tutto al suo posto. Da parte mia era impossibile parlare di una suggestione incosciente.

Il *Libro di tutti i santi* è un regalo meraviglioso alla Chiesa, perché mostra come pregavano i santi, e perché invita come per contagio alla propria preghiera. Tra le figure trattate vi sono anche gli apostoli e molti rappresentanti della Chiesa primitiva; nel libretto *Die Sendung der Propheten* (La missione dei profeti, 1953) Adrienne ha trattato in modo simile anche figure dell'Antico Testamento. Con ciò è stabilito un collegamento con quell'aspetto del suo carisma di cui parleremo in seguito. Era necessario rimettere in evidenza la varietà e molteplicità dei punti di vista delle 'spiritualità' non solo nella comunione dei santi, ma anche della sacra scrittura. Per dare un'idea di queste immagini di preghiera ne scegliamo e casaccio tre del periodo moderno.

Pio x (1835/1914)

Io sento la sua preghiera. È forse nel senso più profondo una preghiera papale. Quando divenne papa, era docile, dedito molto al bene della Chiesa, di una dottrina nutrita dalla sua pietà, di una certa semplicità di cuore, che non si opponeva all'intelligenza. Ma tutto ciò che era non si amalgamava in una unità. Il suo atteggiamento era cristiano e tuttavia attraversato di debolezze; la sua preghiera era qualche volta tiepida, qualche volta molto ardente; le sue vedute erano ecclesiali, ma non s'impegnava molto per difenderle. Possedeva un certo amore del prossimo, che però non aveva conosciuto l'incarico pastorale come l'estrema premura. Quando fu eletto papa, si spaventò moltissimo. Non lo aveva voluto; non per sé, perché si riteneva indegno e non riusciva neanche a credere che lo si volesse sul serio, che la votazione fosse avvenuta secondo le regole. Temeva un errore, che forse non commise, ma che aveva favorito in quanto non operò così come era. Temeva di aver dato una falsa immagine di se stesso, di aver fatto credere qualcosa agli altri; temeva che le sue parole fossero ascoltate in modo più sostanzioso di quello che realmente erano. Quando si accorse che doveva assu-

mersi irrevocabilmente il ministero, vi scorse l'occasione per un cambiamento, una conversione, un lasciare integrare il suo compito con i suoi doni. La nuova funzione doveva unirsi con ciò che gli era stato donato da molto tempo da Dio. Vide che un papa, come egli stesso lo immaginava e voleva e venerava, era molto lontano da quel che lui poteva rappresentare. Si vide diviso, pieno di errori, il ministero papale doveva realizzare da lui qualcosa che era raggiungibile solo con uno sforzo quotidiano. Era deciso a svolgere tale lavoro. Anzitutto nel senso di «un'opera meritoria». Finché tutto gli divenne limpido: solo la presenza di Cristo può realizzarlo. Il compito di san Pietro, come Cristo glielo ha affidato, deve rivivere in Pio x nel confronto Cristo-Pietro: un ministero vivo, paterno su tutta la Chiesa che lo rende padre di tutta la cristianità, non come se il titolo fosse acquisito una volta per sempre, ma come permanente sempre nuovo e vivo dalla presenza del Signore.

E ora l'eucarestia gli appare la garanzia per la presenza del Signore, la garanzia per la direzione generale di ciò che deve essere innalzato proprio in lui, la garanzia anche per una nuova vivificazione del papato. Da ora in poi la preghiera gira intorno alla comunione, la sua supplica intorno a questa forza di presenza. Elimina molte cose, perde molto della sua precedente religiosità nelle forme esterne e nelle esigenze a favore dell'unica missione: essere presente davanti a Cristo, di nuovo incaricato da Cristo vivere in Cristo; questa esigenza aumenta tanto che d'ora in poi vede il mondo, la Chiesa, i suoi, alla luce dell'eucarestia, che esamina tutto per mezzo della forza di comunione, perfino là dove *fa* esaminare. Ovunque cerca secondo la presenza del Signore. Era uno di quelli penetrati dall'attualità incondizionata della presenza eucaristica. Tuttavia ora questa realtà gli è divenuta qualcosa di così attuale, attivo, calato nella sua missione, che diviene il suo apostolo. Cerca di integrare tutto in questi pensieri, tenta di amare e di far amare; comprende la forza della carità non nel senso giovanneo della sequela nell'amore personale, ma nel senso di una gratuita partecipazione alla più sublime realtà; la scorge scaturire dall'alto in una corrente viva, a cui lui può partecipare e a cui deve far partecipare. La sua vita diventa sempre più chiara e trasparente, egli sparisce per far vivere solo ciò che è del Signore. Certo c'è parecchio di ciò che prima ha pensato, esaminato, riflettuto, che ora semplicemente entra e subito scompare, che diventa per lui insignificante, perché ciò che è importante deve occupare il primo posto, ed è chiaro che niente di secondario contesta questo posto. Ed è capace di non staccarsi più dall'atteggiamento di preghiera, di vivere in esso, come il Signore desidera che viva in esso. Qui assume, senza averci aspirato coscientemente, il posto di san Giovanni, che è amico ed è amato. È quindi uno che realizza in sé l'amore del Signore e lo sperimenta in modo vivo.

Mercier (1851/1926)

Vedo la sua preghiera; ha in qualche modo una bella forma, ma povera di contenuto. Modella la sua preghiera personale secondo una specie di atto liturgico, le dà un sistema completo, un ritmo, una struttura. Si considera quindi in certo modo il capo coro di una comunità invisibile, ma non è umile; non fa attenzione a ciò che prega, ma si ferma di più a *come* prega in una specie di atteggiamento di sottomissione esterna. A ciò dà importanza. Ciononostante è animato dalla volontà di piacere a Dio. Ma inizia fuori di se stesso. Perciò non può trovare anche il giusto contatto con gli uomini in base all'amore umile. Si costruisce per così dire una teoria del cristianesimo, della sua efficacia e dei suoi effetti, e questa teoria comprende tutto, tranne lui stesso. Percepisce se stesso come il mediatore di una energia, che ora meno che mai si serve di lui per comunicarsi. Il contatto non lo prende interamente, la forza delle onde si espande accanto a lui. E nondimeno è zelante, fa attenzione ad ogni nuova idea, è un buon interlocutore, vuol servire la Chiesa e Dio e lavora per l'unità della fede che sarebbe, al tempo stesso, unità della Chiesa. Di una Chiesa tuttavia in cui prevarrebbe la forma e a cui verrebbe a mancare il fervore interiore, perché proprio lui sarebbe incapace di farlo bruciare in se stesso e di accenderlo negli altri.

Possiede un giudizio umano sano per ciò che è possibile o impossibile nella situazione ecclesiale. Ma la sua opera non penetra fino in fondo, perché lui non prega profondamente. E se costruisce teorie, allora lo compie per lo più con le idee, che gli sono giunte da una qualche parte, che lo hanno persuaso e a cui può, di conseguenza, attribuire una certa forza grazie al suo influsso espansivo, ma senza esserne trasportato fino in fondo, interiormente e incondizionatamente.

Edith Stein (1891/1942)

Vedo la sua preghiera palpitante, meravigliosa, che appare all'inizio come un dialogo condotto da lei, una preghiera molto *curata*. È a metà, come un problema che si pone da sola in una convinzione non del tutto a lei cosciente; la proposizione iniziale non ha bisogno, forse, di essere terminata da lei, il quesito non deve forse essere enunciato perfettamente; forse Dio può capire il senso della frase, comunicando la sua presenza e replicando alla sua domanda in modo più profondo di quanto lei stessa fosse capace o si possa aspettare. E Dio risponde veramente. Prega sempre di più e ne esce infine con una coscienza trionfante e se ne rallegra. Da questo momento di coscienza vittoriosa è tutto perfettamente semplice ed univoco. Percorrerà la strada che Dio le mostra e che le appartiene; ella ha ritrovato la sua gioia infantile, cresciuta e resa evidente dalla carità, dalla fede. Sarebbe del tutto falso supporre che le sue conoscenze filosofiche l'aiutino ad arrivare alla fede. Ciò procede parallelamente. Deve riesaminare certe

cose, per capire la fede acquistata, ma non ha bisogno di mescolare, neanche di rivedere tutte le definizioni e le formule, per costruire con la filosofia in qualche maniera una base alla fede.

La fede le impone l'obbligo veramente cosciente di farla finita con i suoi errori, di far attenzione ad un tipo di santità e di suscitargli in sé; questa le si presenta come una esigenza incondizionata, non nel senso di una missione personale, ma di una gratitudine verso Dio che l'ha chiamata. Lo fa per accettare in certo modo le leggi di comportamento che sono richieste nella compagnia di Dio, per farsi educare da lui in modo che lui possa sopportare la sua presenza. Prega molto e volentieri e diventa sempre più umile e trasparente. Per lei non è un sacrificio, neanche dello spirito, rinunciare alla professione finora esercitata e divenire ciò che Dio le chiede.

Il Carmelo è per lei obbedienza e povertà, vita contemplativa nell'anonimato, inserimento nella Chiesa, là dove la Chiesa ha bisogno di questo inserimento, un aumento del tesoro di preghiere della Chiesa, un luogo in cui pensare solo a Dio, vivere solo per lui, in cui ciò che è personale si lasci cancellare, affinché ciò che è suo divenga vivo e irraggiante.

Filosofare significa per lei stare in chiostro molto meno di quanto sarebbe accettabile; vi è spinta dall'esterno, vi lavora con una obbedienza che non ha scelto personalmente e che non avrebbe scelto. Certo, quando pensa e quando scrive, è così responsabile e capace che questo lavoro le è forse meno pesante di qualsiasi altra attività, e certo vorrebbe assolvere la missione in modo da destare attraverso la sua opera in molti pensatori un'attenzione per i problemi della religione. Ma che questa sia la sua missione non lo si può dire. La sua missione è la *preferenza* della vita religiosa di fronte ai successi, alle battaglie e al rumore nel mondo. Ma le circostanze esterne quasi nascondono il nocciolo della sua missione. Non si tratta per lei di un rifugio nel senso umano, ma dell'ultimo rifugio in Dio, dell'ultima decisione tutta per lui.

Il martirio diventa il coronamento di tale missione, l'ingresso in una anonimità ancora più grande, come il porre la presenza di Cristo all'ultimo posto della passione. Ed è pressapoco come se l'accento fondamentale della missione giacesse nell'ingresso del Carmelo, ancora di più che nel martirio.

c) La pluralità delle spiritualità nella sacra scrittura

Questa pluralità risulta chiara al lettore attento dai commenti alla Scrittura, senza dubbio. Gli scritti giovannei sono compilati nello spirito di Giovanni, quelli paolini nello spirito di Paolo, la lettera di Giacomo e quelle di Pietro nel loro spirito. Ciò vuol dire: si terrà sempre conto del loro intento essenziale partendo dalla speciale visuale di queste quattro grandi spiritualità del cristianesimo primitivo. Che la spiritualità di Adrienne (così vicina a quella mariana) si manifesti

attraverso tutte le altre non deve stupire, tanto meno che la sua direzione per molti motivi sia coincidente con quella giovannea: 1) difatti è riposta in un nuovo fondamento, in cui la spiritualità ignaziana deve essere ripercorsa secondo le sue fonti e sorgenti giovannee; 2) è presente una certa femminilità dell'atteggiamento giovanneo, che oltre a ciò 3) è strettamente apparentata con quella mariana. Con Paolo va d'accordo ben poco; su questo nel diario vi sono molte cose da leggere: l'accento sulla sua personalità, la raccomandazione di imitarlo (come egli imita Cristo) difficilmente si può accordare con lo spirito di Adrienne riguardo lo 'scompare'. Sulla portata religiosa dei suoi commenti si parlerà in seguito. Qui è importante il compito (che corre parallelo in questo caso al lavoro biblico attuale) di differenziare i punti di vista. Dio è troppo grande per poter esser contenuto in tutta l'essenza in un'unica visuale. D'altra parte Dio è anche troppo libero per poter ispirare solo un tipo di agiografi. In un trattato (rimasto frammentario) Adrienne ha tentato di descrivere le diversità dei modi d'ispirazione (*Inspirationsweisen*), per es. degli evangelisti. I diari contengono comunque una profusione di indizi dello stesso senso. Tra le innumerevoli visioni che Adrienne aveva e di cui raccontava delle parti, non ne conosco nessuna che non esprima chiaramente un 'frutto spirituale', valido per tutti.

d) La rete da pesca

Così chiamavamo il libro che presenta *un* (non *il*) senso del numero giovanneo dei centocinquatatrè pesci nella rete di Pietro. È il più 'regalato' dei suoi libri, di cui qui si può fare solo una presentazione del tutto imperfetta. Può e deve servire come dimostrazione, di quanto traesse ben poco le sue ispirazioni da un riferimento mondano. Rimarrà un rompicapo per tutti gli psicanalisti ecc. Centocinquatatrè è in questo caso la somma della santità della chiesa, integrata dai numeri primi contenuti in essa come determinati principi di santità che sono rappresentati da certi santi appositamente scelti. Per parecchio tempo furono dati solo i primi sette numeri fondamentali (da 11 fino a 31, poiché, i numeri fino a 10 appartengono alla divinità, benché si debba tener presente che 5 è Maria), poi il sistema fu ampliato fino a 53 (= Giovanni), poi fino a 153 (con l'ultimo numero primo 151 = Pietro). Adrienne conosceva di volta in volta i numeri e le loro combinazioni, con cui potevano esser rappresentate tutte le biografie dei santi, prima che avesse un'idea di chi fosse il destinatario di questo numero; talvolta ero io che dovevo 'indovinarlo', o il nome veniva, dopo dei mesi, del tutto causalmente durante un dettato. Per riportare un esempio un giorno mi dettò quanto segue:

$$\begin{aligned}
 &97 + (3 \times 17) + 5 \\
 &97 + (2 \times 19) + 17 + 1 \\
 &97 + (4 \times 13) + 4 \\
 &97 + (2 \times 19) + 11 + 7 \\
 &97 + (5 \times 11) + 1 \\
 &97 + (4 \times 11) + 12 \\
 &97 + (4 \times 11) + 5 + 7 \\
 &97 + 31 + 12 + 5 + 7 + 1 \\
 &97 + 53 + 3
 \end{aligned}$$

Anzitutto si noterà che ogni riga dà 153, ciò significa che il santo in questione 97 arrotonda la sua santità con quella della chiesa attraverso determinati principi di santità (o anche 'patronati'). 11 è Ignazio (1-1: *Deus semper maior*, e ugualmente: il nudo Dio di fronte al nudo uomo), 13 è Paolo (1-3, il Dio dell'Antico Testamento rivelato nella Trinità), 17 è Francesco d'Assisi (Dio si espande nei carismi dello Spirito), 19 è Vianney (la confessione, 9 è sempre anche il numero del mistero di Dio), 23 è Ireneo (come teologo fondamentale; 2 = il Dio incarnato, spiegato con la trinità), 29 è Canisio (l'obbedienza, Cristo, che si consegna nel mistero di Dio), 31 Monica (come rappresentante della chiesa *orans*, 131 sarà Agostino). Il 2 è il Dio incarnato, 3 la Trinità, 4 la Croce, 5 Maria, 7 lo Spirito. Ora si può capire come 97 in nove fasi diverse della sua esistenza sia determinato nelle componenti della sua spiritualità.

Naturalmente la scelta dei santi nella 'rete da pesca' dal punto di vista umano rimane arbitraria; senz'altro essi sono inoltre i rappresentanti di tutti gli altri. E naturalmente tale scelta è fatta anche coscientemente secondo la spiritualità che dobbiamo rappresentare nei tratti fondamentali e contiene santi che conosciamo, amiamo e ci sono vicini. È stato sempre messo in evidenza che la 'matematica' qui esposta mostra solo un minuscolo spiraglio della matematica infinita della Gerusalemme celeste che è inesauribile. Ma la dottrina propria di questo meraviglioso libretto (che non può essere presentato ora dettagliatamente) è la seguente: vi è un *accordo* assoluto tra cielo e terra.

La concordanza tra Cristo e la volontà del Padre è perfetta, ma anche la concordanza tra il sì di Maria-Chiesa è perfetta ed è possibile realizzarla, perfezionarla dentro la Chiesa (153) attraverso la comunione dei santi. E ancora: la parola di Dio rivolta agli uomini è precisa, e la risposta attesa dovrebbe essere allo stesso modo precisa e non essere vaga e approssimativa. Infine: le grandi missioni dei santi sono (come i numeri primi) indivisibili. Derivano dall'unità e dall'unicità di Dio. Sono istruttivi gli esempi delle pretese grandi missioni che al primo sguardo sembrano numeri primi, ma poi sono divisibili, cioè sono concepite in modo umano e rappezzate; manca loro la trasparenza finale e anche la fecondità.

Che il 'sistema' della Gerusalemme celeste corrisponda ad una 'matematica' infinita, non comprensibile umanamente è mostrato an-

che da quelle parti del *Commento all'Apocalisse*, che si occupa dei numeri. E la grandiosa finale di questo commento con l'interpretazione della città celeste mostra a sua volta che tutti questi numeri sono forme della carità infinita, proprio come tutto ciò che è raffigurabile nella Chiesa terrena, considerato a fondo, è forma cristallizzata della carità divina solo per noi peccatori.

e) Dogmatica sperimentale

Questo titolo (*Experimentelle Dogmatik*) designa un'opera in cui sono raccolti numerosi asserti di Adrienne sulla dottrina della fede cattolica, ordinati secondo gli articoli del credo apostolico. Non tutti gli articoli sono elaborati allo stesso modo, anche perché parti importanti (per es. sulla passione e sulla discesa agli inferi) dovevano essere inserite in un altro contesto. Questa grossa opera rimane un frammento e se di qualsiasi opera si può dire che avrebbe potuto essere molto più ampia, ciò vale anche di essa. Adrienne, che non sapeva ciò che aveva già detto e in quale ordine io avevo raccolto gli stenogrammi, nei suoi ultimi anni diceva: «Come avrei scritto volentieri una dogmatica!». Ora a modo suo ne ha curata una, almeno ce ne ha consegnato dei punti importanti.

La mistica viene definita nei manuali *cognitio experimentalis Dei*: una conoscenza sperimentale della realtà e della natura di Dio. Ma se per i cristiani Dio si rivela nella storia della salvezza, centralmente in Gesù Cristo e nella sua chiesa, allora non c'è bisogno di esaminare perché questa *cognitio experimentalis* non dovrebbe estendersi soprattutto ai modi dell'essere-rivelato di Dio tra noi—si tratti pure di Cristo nella sua esistenza (e nella sua coscienza), nella sua passione e resurrezione, nella presenza eucaristica o in genere sacramentale, attraverso lo Spirito Santo e le sue ispirazioni o gli altri modi di operare nella chiesa. È evidente che l'esperienza mistica né sminuisce né tanto meno sostituisce l'atto di fede, ma lo presuppone come base per sfociare, rinnovato e arricchito, in esso. Non esiste il minimo contrasto tra fede e visione; al contrario vi è una economia nella vita di ogni cristiano e anche di ogni santo, secondo la quale nei momenti decisivi egli si trova di fronte alla pura fede (Giovanni della Croce!) e tutte le consolazioni delle visioni o di una coscienza illuminata vengono meno.

Gli accenti principali di quest'opera, come si presenta ora, sono posti su:

1. l'incomprensibilità di Dio e la sua autorivelazione, il rapporto tra cielo e terra;
2. l'incarnazione di Cristo, la sua coscienza divinoumana (in proposito vi furono 'esperimenti' propri);
3. il suo cammino verso la passione;
4. il suo giudizio che è esposto soprattutto nel citato trattato sul purgatorio (come dimensione esistenziale del giudizio di Cristo);
5. la dottrina sullo Spirito Santo e sui suoi effetti nella chiesa,

nella Scrittura e nei sacramenti.

Qui come in tutti gli scritti di Adrienne è difficile tracciare linee precise di confine; poiché dettava solo un po' ogni giorno, sono presenti, accanto ai Commenti ininterrotti, innumerevoli affermazioni isolate che sono inseribili bene tanto qui quanto altrove. Inoltre deve essere tenuto costantemente presente nella lettura delle opere quanto segue: ciò che non si trova qui, può affiorare altrove; un indice sistematico di tutti gli scritti sarà un giorno indispensabile. Molte affermazioni dogmatiche importanti si trovano anche nei diari; pertanto ho lasciato in essi soprattutto quelle parti che narrano problemi più personali, ed ho inserito nel *Credo* quei punti che manifestano un carattere obiettivo, più staccato dalla persona.

f) Teoria della mistica

Come appare chiaro dall'insieme degli ultimi temi trattati, lo scritto di Adrienne *Theorie der Mystik* (Teoria della mistica)—formato anch'esso da numerosi asserti isolati—manifesta un carattere rivoluzionario rispetto alla tradizione ecclesiale. Vi è una chiusura completa riguardo la sottile dottrina protestante dell'aut-aut, che Emil Brunner aveva proposto nel suo libro *Die Mystik und das Wort* (La mistica e la parola): o la mistica (in cui l'esperienza religiosa diventa il criterio ultimo: Schleiermacher!) o la parola, a cui corrisponde la fede pura. Adrienne al contrario mira fin dall'inizio ad una esperienza di fede che corrisponda all'esperienza biblica della fede dell'Antico e del Nuovo Testamento. Così una prima parte tratta dalla 'mistica' biblica, dei profeti, dello stesso Gesù e dei suoi discepoli. In seguito è superato (come è stato accennato) l'abituale contrasto netto tra grazia abituale (spiegata con i 'doni dello Spirito Santo') e carismi (che possono essere posseduti ed esercitati secondo le circostanze anche senza il possesso della grazia; ci si preoccupa di spiegarlo con esempi piuttosto discutibili come Balaam): la genuina carismatica, come servizio di un membro della Chiesa per la comunità, normalmente può essere esercitata solo nella grazia. Una seconda parte tratterà di determinati carismi particolari che da un lato sono noti nella Chiesa e dall'altro corrispondono a precise esperienze proprie di Adrienne; una terza parte, forse la più importante, tratta dei criteri della mistica autentica, che dipende essenzialmente dalla qualità del consenso, dalla totale disponibilità al servizio, dalla volontà di donazione piena, dalla propria anonimità, dalla perfetta trasparenza per la parola di Dio. Le «prove di disponibilità» sui singoli santi, soprattutto per le mistiche, come sono disposte nella seconda parte del *Allerheiligenbuch*, formano, per questa teoria il concreto materiale illustrativo. Da entrambe le parti prese insieme, risulta chiaro per quale ragione talvolta certe cosiddette 'rivelazioni private', non insignificanti ma che contengono un'istruzione per tutta la chiesa, o non 'l'abbiano spuntata' o debbano essere prese in un modo non del tutto credibile ed essere eventualmente completate e rettifiche.

cate da teologi o dallo stesso magistero: il mezzo della donazione piena non è appunto senza macchie, non è sufficiente da solo; la visione o il giudizio è offuscato dalla riflessione del contemplante stesso, cosicché questi (o questa) osserva di più i fatti secondari a scapito di quelli principali.

Adrienne von Speyr ha di nuovo inserito al centro della storia della salvezza la mistica, togliendola da un'esistenza nascosta, in cui viveva sempre di più incompresa, anzi disprezzata, bandita e ignorata dalla teologia ufficiale e dalla predicazione. Tale centro è lo scambio tra la parola di Dio in Cristo e l'ascolto e la risposta a questa parola della Chiesa-sposa. A proposito dei commenti biblici si porrà la domanda: chi è il soggetto adeguato dell'ascolto di tale parola? Chi l'ascolta come è pronunciata e concepita e come vuol essere creduta e compresa? È il popolo, il quale ascolta solamente i dieci comandamenti e ne ha abbastanza e poi cede a Mosè l'ulteriore ascolto (Dt 5,23/26) —o è Mosè, il quale resiste al fuoco ardente e ode fino alla fine, per annunciare e spiegare molto più tardi al popolo ciò che ha ascoltato; e tra questi qual è il comandamento principale sentito da lui? Là dove la parola di Dio è ascoltata non solo con l'intelligenza esegetica e teologica, ma con tutto il cuore, con tutta l'esistenza, dove si resiste all'autoaprirsi del cuore di Dio nel fuoco e nella notte: là ha luogo ciò che—non nel senso vago della filosofia o della storia delle religioni, ma in quello cattolico-ecclesiale—merita di esser chiamato *Mistica*.

Uno dei fenomeni carismatici più sorprendenti della vita di Adrienne conferma quanto è stato appena detto e, anche se apparirà difficilmente credibile per molti, devo testimoniare nel modo preciso con cui l'ho vissuto nell'anno 1945. Riporto immutata una pagina dal mio diario di quel tempo.

g) L'apocalisse

Eravamo a Estavayer sul lago di Neuchâtel; tenevo gli esercizi che dovevano costituire l'atto di fondazione della nostra comunità.

La sera del 9 agosto, dopo che per lungo tempo Adrienne era stata nell'angoscia, mi disse prima di una conferenza: 'vieni subito dopo nella mia stanza'. La trovai in un grande turbamento. Mi ripeteva solo: «Non riesco più a sopportare, non riesco più a sopportare...!» La pregai di raccontare per ordine... Lo fece come poteva e andò anche molto bene. Qua e là s'interrompeva e domandava: «Ciò ha ancora senso? Dimmi se pensi che sia diventata pazza!». Raccontava che improvvisamente era cominciato un temporale terribile. Tuonava, lampeggiava, cominciava un terremoto generale. Poi sopraggiunse la grandine. Era uscita sulla terrazza, per accertarsi di che cosa stava accadendo, ma non si era bagnata. Allora comprese che il temporale non era qualcosa che proveniva dalla natura esterna. Cadde in una tensione strana, poiché vedeva allo stesso tempo il tramonto naturale che era completamente tranquillo e il paesaggio completamente agitato che

sentiva interiormente. Poi vide improvvisamente aprirsi il cielo (uso d'ora in poi, le stesse parole con cui lei descriveva) e vide nell'apertura una donna. Questa era così raggiante che accecava Adrienne, i cui occhi nell'ultimo periodo erano diventati più deboli (anche in seguito si lamentava di aver potuto appena guardare davanti a quello splendore perfetto). La donna aveva dodici stelle sul capo; Adrienne le aveva contate; lei dice: «sono quasi del tutto sicura che sono dodici. È avvolta interamente nel fuoco e sta su una sfera». Era incinta e gridò per tutto il tempo. «Veramente non senti come grida? Non senti veramente?» Le domando: «Com'è la sfera su cui sta?» Adrienne è quasi rapita in estasi; si alza, si toglie una scarpa e tasta saggiando il pavimento con il piede. «È la luna «dice», sì, è realmente la luna». Poi vede apparire un drago, è rosso, ha sette teste, dieci corna e sette diademi sulle teste. Le domando che cosa significhi tale drago. «Non so, dice, è semplicemente infuriato ed è molto forte. È il male, il diavolo». Poi si guarda attorno: «Che cosa c'entrano anche queste gocce di sangue?... E dimmi un po': «Che cosa c'entra Giovanni con tutto questo? In certo modo è presente, ma non è visibile nel quadro». Mi appare ad un tratto terrificata a morte: «Chi è la signora? È ...la madre?» Adrienne mi viene incontro e mi prende le mani: «Ti prometto obbedienza, obbedienza assoluta, voglio essere soltanto una cosa per Iddio. Ma occorre aiutare questa signora, la si deve sorreggere». Allora comincia a spiegarmi come si aiuta una partoriente nel periodo del parto: «La si deve aiutare, premendo fortemente con la mano alla sua schiena per darle forza o meglio la sensazione della forza. E si deve contemporaneamente afferrarla alle spalle!» Afferma di averlo praticato spesso per un lungo periodo nella sala parto e come sia faticoso. E la stessa cosa dovrebbe fare ora con la signora, ma lei non ha più forza. Cosa si deve fare? Tutto è così difficile, perché il quadro-figura è così spezzato. Domando per quale ragione. Risponde: «Tutto è così tagliuzzato, così senza nesso, il temporale, la grandine, la donna, la luce chiara, la bestia rossa... rende così stanchi, stacca l'uno dall'altro... Veramente non senti gridare?».

Allora aprii il Nuovo Testamento e le lessi Ap 11,19 fino a 12,3. Era completamente immobile: «Che cosa è?» Risposi: «Giovanni». Lei: «Ma noi non l'abbiamo trattato nel Vangelo?». Io: «No, è l'Apocalisse». Lei: «Mio Dio, l'Apocalisse!». Dopo un po' di tempo: «Non l'ho mai letto. L'avevo cominciato una volta alcuni anni fa, ma non andai oltre il primo capitolo. Era semplicemente troppo elevato, troppo incomprensibile per me... Ma chi è allora la donna?». Risposi: «Maria e la Chiesa insieme». Lei disse: «Hai ragione. È vero. Ora capisco. Maria grida perché prevede la sorte del Figlio. Non grida per i dolori, grida anticipatamente, nella chiara visione dei dolori del Figlio. Con le doglie, soffre in anticipo una parte della passione del Figlio. E la Chiesa grida, ma senza prevedere. Soffre per la passione imprevedibile dei suoi figli, semplicemente sulla loro sorte in generale, ma anch'essa grida anticipando. In ciò entrambe sono unite. Che cosa si può

fare?». Dico: «Aiutare...».

Così iniziò questo singolare dettato, veramente apocalittico (tutto il resto passò nel massimo silenzio) con estasi, divagazioni; Adrienne vedeva le figure esattamente davanti a sé e riusciva di volta in volta a pronunciare il testo corrispondente senza averlo letto; ho scritto e conservato questi testi recitati. Fu dettato dal cap 12 fino al 19 o 20, poi furono aggiunti i capp 1/11 e alla fine i capp 20/22. A proposito del primo versetto sviluppò tutta una teoria della visione specificatamente apocalittica e dello stato di pura obiettività, in cui il veggente è lontano tanto dalla terra quanto dal cielo. Quanto sconnesso ed eccitante fu il dettato dell'inizio e della parte centrale, tanto meravigliosamente chiaro fu invece quello conclusivo. A proposito dei capp 21 e 22 distinse 'le preghiere del cielo' che non furono inserite nel commento.

Cosa possano dire gli esegeti di tutto questo, è un problema che qui non mi riguarda; posso garantire una sola cosa: ciò che Adrienne ha visto, descritto scrupolosamente e poi spiegato, senza conoscere il testo scritturistico, non erano certo immaginazioni soggettive. Si possono esaminare le spiegazioni che lei stessa dà, sia nel commento come nel libro *Teoria della mistica*. Parla di un mondo di figure obiettive, che appartiene alla rivelazione divina ed è partecipato da Dio in modi diversi, analoghi; in tutto ciò vi è compreso senz'altro anche Daniele: cfr *Auslegungen zu Daniel* (Esposizione su Daniele) in appendice al libro di *Isaias* (Isaia, 1958).

h) Somatizzazione

Abbiamo visto che Adrienne fin dalla prima apparizione mariana nel 1917 aveva sotto il petto una ferita che ricevette come un misterioso sigillo, un avvertimento e una promessa; dopo la conversione la ferita si accentuò di molto e ad essa con il tempo si aggiunsero altre stigmate. Anche se molte cose della corporalità di Adrienne rimarranno per il momento e per sempre misteriose, è certo che è stata prescelta in modo particolare per comprendere le verità della rivelazione cristiana non solo spiritualmente o di sentirle in modo spirituale-mistico, ma di sperimentarle in tutta la sua esistenza, anche corporale. In ciò la serie mai interrotta dei dolori che le erano imposti, degli esercizi di penitenza liberi e accettati nell'obbedienza, svolge un ruolo determinante; essi si manifestavano come abbiamo già precisato, in una fecondità del tutto sorprendente. Sulla stessa linea è situato il fatto che lei ricevette il compito di ripensare cristianamente partendo dalla sfera della agape pura, attraverso il processo dell'incarnazione, la sfera dell'eros e così, conformandosi all'idea fondamentale di Paolo, di spiegare il rapporto uomo-donna partendo dal rapporto tra Cristo e la Chiesa (senza sublimazioni, nella loro sessualità autentica e creata). Ha avuto in tutti i problemi sessuali una naturalezza simile a quella di Ildegarda, stimatissima da lei; entrambe erano dottoresse e non conoscevano alcuna ipocrisia, ma nella stessa misura neanche delle torbide curiosità. Adrienne ha de-

dicato alla spiegazione dell'eros attraverso l'agape appunti di vario tipo, che un giorno potrebbero esser raccolti in un libro, come anche i suoi numerosi appunti sparsi sull'etica medica meriterebbero una pubblicazione (almeno in parte). Adrienne come fondatrice di una comunità basata sui consigli evangelici ha esaltato in molti passi delle sue opere la verginità, considerata sempre (marianamente) nel rapporto funzionale con l'obbedienza. Ciononostante ha altresì descritto e compreso il rapporto sessuale tra l'uomo e la donna—e proprio nella massima opposizione delle loro funzioni e atteggiamenti, senza livellamento delle differenze—come un grande mistero nel senso di Paolo: «Lo dico riguardo a Cristo e alla Chiesa» (Ef 5,32).

Così si chiude il cerchio dei più importanti carismi singoli; ma esso può essere realmente completo solo quando il rapporto intimo tra tutti questi singoli temi sarà diventato chiaro. Chi considera tutti gli scritti dall'interno troverà riferimenti immediati passando da un tema qualsiasi a qualsiasi altro. Ciò che abbiamo mostrato non è esauriente. Molto era destinato a rimanere nell'ombra, per es. il tema dell'eucarestia che ricopre un ruolo significativo. Ma per questa volta abbiamo detto abbastanza.

I carismi non sono comunicati a casaccio, ma conferiti da Dio secondo le esigenze e le necessità della sua Chiesa, secondo i vari momenti storici. Se derivano da Dio, allora per lo più non seguono le correnti della moda, ma molto in anticipo contengono l'antidoto e le medicine contro i pericoli del tempo. In Adrienne tutto ciò si è svolto da sé, certo era già stato preparato da tempo, molto prima che determinati veleni, da cui lei doveva premunire, insorgessero con virulenza. Ella quindi non va considerata in alcun modo come un fenomeno di reazione; la forte luce che promana dal suo essere e dalle sue opere, non ha bisogno di ombre per essere diffusa.

L'opera

1. *Stato degli scritti*

Molti lettori, che hanno seguito l'esposizione sui carismi straordinari, saranno sorpresi. Sospenderanno giustamente il giudizio sull'autenticità di tali fenomeni, almeno fino a quando la Chiesa non si sia pronunciata. Si può solo consigliare loro di agire in tal modo e di astenersi da ogni presa di posizione affrettata in un senso o in un altro. Tuttavia si deve sottoporre alla loro attenzione ciò che sembra sia fondamentale: se si esaminano gli scritti di Adrienne von Speyr nel loro insieme, occorre riconoscere che in essi i commenti biblici occupano il posto più importante; questi commenti sono stati già stampati quasi tutti con l'imprimatur ecclesiastico e possiedono la loro reale validità senza che si debba in precedenza rispondere al problema in che misura sono di origine carismatica. Inoltre tutti i lettori in certo modo esperti di letteratura cristiana e non prevenuti dovrebbero subito notare che questi scritti provengono da una preghiera profonda, permanentemente contemplativa. Proprio la partecipazione personale, che l'autrice vi mostra e che palesa chiaramente lo stampo del suo carattere, il modo di pensare e di formulare o anche la sua ispirazione—nel caso che ciò possa essere presupposto—nell'espore con parole umane, dimostra chiaramente che l'origine di tali commenti può essere riposta solo nell'atmosfera della preghiera contemplativa. Si può fingere una tale atmosfera per decenni? Molti ecclesiastici nella Chiesa hanno riconosciuto subito—pur non avendo una conoscenza precisa del contesto—in Adrienne von Speyr una grande orante, una cristiana che ama disinteressatamente. I commenti biblici finora stampati formano così l'ampia base accessibile a tutti, l'unico mezzo con cui si può giudicare validamente gli scritti carismatici più impervi e sui quali si può formare già fin d'ora un giudizio motivato.

Sull'origine delle opere dettate l'essenziale è già stato detto. Quasi tutti i pomeriggi Adrienne dettava per venti minuti o mezz'ora. Sedeva sulla poltrona con il Nuovo Testamento nell'edizione francese di

Segond, leggeva il versetto, chiudeva gli occhi, rifletteva un paio di secondi e iniziava poi a dettare fluidamente; quasi sempre molto rapidamente tanto che, inesperto stenografo, seguivo solo con fatica e molto spesso dovevo pregare di aspettare un momento.

I primissimi dettati (sul prologo di Giovanni) erano nell'espressione ancora goffi; Adrienne esponeva pensieri, esprimeva punti di vista l'uno dopo l'altro senza nesso, tanto che poi dovevano essere collegati fra loro in una redazione definitiva; ma presto si abituò al dettato così bene che negli ultimi anni dettava in modo scorrevole, spesso esponeva un testo addirittura già pronto per la stampa. In seguito ho fatto la bellacopia di tutti i dettati e vi ho apportato piccoli cambiamenti stilistici, per es. ho tralasciato i pleonasmii come 'propriamente' o 'in certo modo' o 'per così dire', che lei pronunciava per guadagnare tempo nella formulazione; riguardo il pensiero non ho mai toccato nulla. Per dare la possibilità di accertarsene, lascerò parecchie centinaia di pagine del dettato originale e se si desidera le si potrà esibire per confrontarle poi con la mia bellacopia.

Benché non sia possibile tirare una linea che separi nettamente gli scritti 'comuni' da quelli 'veramente mistici', non ho voluto pubblicare durante la vita dell'autrice le opere in cui il carattere carismatico emerge in modo palese—ciò le avrebbe procurato, sia personalmente che nella famiglia, inquietudine superflua. Esse sono ordinate con il titolo comune 'Scritti postumi' in dodici volumi (di cui alcuni constano di due parti). Sono preparati lentamente per la pubblicazione. Il titolo non è del tutto esatto in quanto anche qualche altro manoscritto, simile nella forma a quelli già editi, aspetta la pubblicazione.

I 'volumi postumi' in parte sono stati progettati dall'autrice come una unità (almeno secondo il tema)—alcuni asserti appartengono evidentemente al libro sui numeri, altri al libro sull'amore e il sesso ecc, anche se tali proposizioni, riguardo il tempo di stesura, sono lontane l'una dall'altra—, in parte li ho raggruppati in argomenti indipendenti; così 'Gli inferi come missione' (nel volume postumo IV) non ha in tutto il suo contenuto un nesso, ciò vale molto di più per i 'diari'.

Molte opere minori e anche alcune più ampie (*La confessione*, *Stato cristiano*) hanno undici capitoli: 11 è ne *La rete da pesca*, il numero di sant'Ignazio. Adrienne, iniziando un libro di questo tipo, si preoccupava di dettare molto rapidamente e senza rifletterci prima i titoli degli undici capitoli; qualche volta dovevo ricordarle poi quale titolo avesse il capitolo seguente.

Per comprendere la forma di tutti i libri dettati—sia i commenti biblici sia gli altri—è essenziale tenere davanti agli occhi che il dettato avveniva ogni giorno solo per un breve tempo, cosicché ogni volta ci si aveva una nuova aggiunta, ogni dettato comprende un certo perfezionamento all'interno dello scritto. Se si vuole capire fino in fondo, per fare un confronto, si può dire che molte parti dei suoi scritti assomigliano ad una raccolta di *lógia* dei vangeli; perciò non si giunge talvolta (certamente non sempre!) a stabilire in quale ordine

siano raggruppate le parti. Chi tratta con le meditazioni scritturistiche di Adrienne, sperimenterà inoltre che ne esce più arricchito se legge poco e lo medita ponendo tutta la propria attenzione, di quanto potrebbe accadere se si sforzasse di studiare intensamente e velocemente su un libro.

In fine aggiungiamo una parola sul rapporto dei commenti biblici con l'esegesi scientifica. Adrienne non ha mai rivolto lo sguardo, neanche da lontano, ad un lavoro esegetico. Prendeva un testo come fonte attendibile e diventava in certo senso tutta orecchi, per sentire che cosa le si rivelava da tale testo. Ricordiamo ancora una volta ciò che abbiamo chiamato *anima ecclesiastica*. L'esegeta ascolta come singolo ciò che significa un determinato testo particolare nella costellazione storica del tempo e quali percorsi e cambiamenti può aver subito nel corso del lavoro redazionale. Un lavoro importante e fecondo che nel suo ambito non può essere sostituito da nessun altro. Adrienne invece ascolta la parola ponendosi al centro del cuore della Chiesa, là dove il Dio trinitario rivelantesi, comunica il suo eterno mistero di carità alla sposa diletta del Figlio, la Chiesa. Ogni singola frase, che considerata esternamente ha un senso finito, ben distinguibile dalle altre frasi, riceve, in questo evento interiore, l'infinità sempre adeguata della verità divina. Pur ritenendo un senso *determinato*, ogni frase come parola di Dio partecipa della proprietà divina del sempre-di-più, sempre-maggiore e così del sempre-inesauribile. In fondo Adrienne ascolta tutte le parole del Nuovo Testamento come espressione della vita trinitaria; sente nell'ascolto contemplativo della parola qualcosa della qualità divina presente in ogni parola di Dio, qualità che per i cristiani non è semplicemente il trascendentale indicibile, come possono sperimentare i mistici non cristiani, ma senz'altro l'indicibile della carità eterna, che risplende in pieno attraverso la parola incarnata pronunciata dal Padre. Non si afferma affatto che il mistico non cristiano, libero da ogni limite della mondanità, possa slanciarsi verso l'assoluto, mentre il mistico cristiano urta con la rete rigida della rivelazione storica e dei dogmi ecclesiali e vi rimane impigliato. Le cose stanno invece nel senso che la vera pienezza della vita eterna è lo scambio trinitario della carità di Dio, al di sopra del quale non è possibile una presentazione maggiore di Dio, e che le forme mondane della rivelazione di questa carità non sono solo le aperte 'porte della vita eterna', come Adrienne dice. Ella infatti è anche abituata ad entrare e ad uscire da tutte queste porte con la naturalezza del figlio di Dio che si sente a casa sua, per cui i suoi stessi discorsi ricevono qualcosa dell'ondata dell'eterno mare divino.

Qui di seguito presentiamo un indice generale di tutti gli scritti in certo modo rilevanti di Adrienne, in cui sono elencati anzitutto i manoscritti, poi la serie dei libri dettati.

2. Opere manoscritte

1. Traduzione della *Storia di un'anima* di Teresa di Lisieux. Questa traduzione fu rielaborata da me e pubblicata dalla Johannesverlag: «Theresia vom Kinde Jesus: Geschichte einer Seele. In neuer Uebertragung von Adrienne von Speyr. Geleitwort von Hans Urs von Balthasar (1947)». Dopo l'edizione critica, quella che è stata pubblicata da p. Francesco di S. Maria nel 1956, tradotta dal dott. O. Iserland e Cornelia Capol e pubblicata nel 1958 dalla Johannesverlag, questa prima edizione è sorpassata.

2. Una autobiografia (*Aus meinem Leben*) consistente in 284 grossi fogli. Il racconto si interrompe al 1926. È stata stampata nel 1968.

3. *Christiane. Briefe über Liebe und Ehe* (Christiane. Lettere sull'amore e il matrimonio), ed. J. Stocker, Lucerna 1947. Il manoscritto è conservato solo in parte.

4. Numerose annotazioni raccolte in un libro *Arzt und Patient* ('Medico e paziente' l'etica medica).

5. Una profusione di *aforismi* sulla vita cristiana, soprattutto sulla vita secondo i consigli evangelici. La maggior parte sono apparsi in *Lumina*, Johannesverlag, 1969.

6. Molti schizzi per le future *regole* per la comunità fondata da lei. Riguardano in generale le forme di vita e l'atteggiamento dei membri.

7. *Notizie* dettagliate che anticipano il dettato di *Marien buches* (Libro su Maria): era la prima volta che Adrienne dettava su un tema non suggerendo parola per parola.

8. Adrienne all'inizio, quando interferivo troppo sul testo dettato, controllava accuratamente la forma definitiva del testo prima e durante la stampa. Sono conservati molti appunti sulle correzioni apportate e sulle chiarificazioni, pretese, laddove le sue opinioni sono formulate troppo poco dettagliatamente, ecc.

9. Nei diari giovanili Adrienne si è cimentata continuamente in brevi racconti e in corte novelle. È conservato un breve frammento di un diario giovanile. In seguito ha dettato alcuni brevi racconti tra cui una descrizione della casa della nonna prediletta. Questa parte è apparsa nella cosiddetta autobiografia.

10. Lettere in grande quantità. Nel primo periodo dopo la conversione si preoccupava, quando ero lontano, di sottopormi nelle lettere una specie di resoconto sulla sua vita spirituale. Negli ultimi anni scriveva molte lettere spirituali; un vivace rapporto epistolare

con una religiosa tedesca contiene molte idee di Adrienne sulla vita degli istituti secolari oggi.

3. Opere dettate

a) Sulla sacra scrittura

11. *Auslegung des Schöpfungsberichtes: Gen 1* (Commento al racconto della creazione: Gen 1), inedito.

12. *Auslegung der Eliasgeschichte* (Commento alla storia di Elia), inedito.

13. *Scholien zu Job* (Appunti su Giobbe), inedito.

14. *Auslegungen zum Hohenlied, zu Spr 30 und Wb 17* (Commenti al Cantico dei Cantici, Prov 30 e Sap 17), inedito.

15. *Ueber Gebete im Alten Testament* (Sulle preghiere nell'Antico Testamento), inedito.

16. *Isaias* (Isaia). Spiegazione di testi scelti. Johannesverlag (1958), pp. 249.

17. *Aus den Visionen Daniels* (Dalle visioni di Daniele). È un'appendice al libro appena citato, pp. 251/284.

18. *Achtzehn Psalmen* (Diciotto salmi), Johannesverlag (1957), pp. 157.

19. *Die Sendung der Propheten* (La missione dei profeti), Johannesverlag (1953), pp. 91.

20. *Die Bergpredigt. Betrachtungen über Matthäus 5/7* (Il discorso della montagna. Riflessioni su Matteo 5/7), Johannesverlag (1948), pp. 291.

21. *Passion nach Matthäus* (Passione secondo Matteo), Johannesverlag (1957). Contiene anche il racconto della resurrezione, pp. 262.

22. *Markus* (Marco). Adrienne von Speyr ha commentato nella sua comunità il vangelo di Marco nella forma di punti di meditazione. Inedito.

23. *Lukas* (Luca). Un paio di passi singoli come punti di meditazione per la comunità, inedito. Oltre a ciò, cfr. alcune parabole, di cui al numero seguente.

24. *Gleichnisse des Herrn* (Parabole del Signore), Johannesverlag (1966), pp. 147.

25. *Das Johannesevangelium* (Il vangelo di Giovanni, in quattro volumi) 1 vol.: *Das Wort wird Fleisch* (La parola diviene carne, capp. 1/5, Johannesverlag 1949, pp. 428).

26. 2 vol.: *Die Streitreden* (Le dispute, capp. 6/12, Johannesverlag 1949, pp. 540).

27. 3 vol.: *Die Abschiedreden* (I discorsi del commiato, capp. 13/17), Johannesverlag 1948, pp. 505.

28. 4 vol.; *Geburt der Kirche* (Nascita della Chiesa, capp. 18/21, Johannesverlag 1949, pp. 537). Tratte dai quattro volumi, sono apparse quattro edizioni separate: *Die sieben Sakramente* (I sette sacramenti, Giov 1,9), *Mein Zeugnis ist wahr* (La mia testimonianza è vera, Giov 5,31/48), *Mutter und Sohn* (Madre e Figlio, Giov 19,25/27), *Glauben und nicht Schauen* (Vedere e non vedere, Giov 20,24/29). Tutte pubblicate dalla Johannesverlag.

29. *Apostelgeschichte* (Gli Atti degli Apostoli). Punti di meditazione su tutto il libro nella comunità. Inedito.

30. *Lettera ai Romani*, cap. 8 (Con il titolo: *Der Sieg der Liebe*, La vittoria della carità), Johannesverlag (1953), pp. 100.

31. *Der erste Korintherbrief* (La prima lettera ai Corinti), Johannesverlag (1956), pp. 576.

32. *La lettera agli Efesini* (con il titolo: *Kinder des Lichtes*, Figli della luce), Johannesverlag e Heroldverlag, Vienna (1949), pp. 252.

33. *La lettera ai Filippesi* (con il titolo: *Dienst der Freude*, Il servizio della gioia), Johannesverlag (1951), pp. 186.

34. *Der Kolosserbrief* (La lettera ai Colossesi), Johannesverlag (1957), pp. 135.

35. *Die Katholischen Briefe* (Le lettere cattoliche in due volumi) 1 vol.: *Der Jakobusbrief. Die Petrusbriefe*. (La lettera di Giacomo. Le lettere di Pietro), Johannesverlag (1961), pp. 485.

36. 2 vol.: *Die Johannesbriefe* (Le lettere di Giovanni), Johannesverlag (1961), pp. 330.

37. *Der Judasbrief* (La lettera di Giuda), Punti di meditazione nella comunità. Inedito.

38. *Die Apokalypse*. vol. I (L'Apocalisse, capp. 1/12), Johannesverlag e Heroldverlag, Vienna (1950), pp. 1/412.

39. *Die Apokalypse*. vol. II (L'Apocalisse, capp. 13/22), Johannesverlag e Heroldverlag, Vienna (1950), pp. 413-832.

b) Altri scritti

40. *Magd des Herrn* (Serva del Signore), Johannesverlag (1948, seconda ediz. 1969), pp. 206.

41. *Die Welt des Gebetes* (Il mondo della preghiera), Johannesverlag (1951), pp. 288.

42. *Die Pforten des ewiges Lebens* (Le porte della vita eterna), Johannesverlag (1953), pp. 109.

43. *Das Geheimnis des Todes* (Il mistero della morte), Johannesverlag (1953), pp. 101.

44. *Das Angesicht des Waters* (Il volto del Padre), Johannesverlag (1955), pp. 106.

45. *Der Grenzenlose Gott* (Il Dio senza limiti), Johannesverlag (1955), pp. 120.

46. *Sie folgten seinem Ruf* (Seguivano la sua chiamata). Vocazione e asceti. Johannesverlag (1955), pp. 107.

47. *Das Licht und die Bilder* (La luce e le immagini). Elementi della contemplazione. Johannesverlag, nella raccolta *Adoratio* (1955), pp. 122.

48. *Christlicher Stand* (Stato cristiano), Johannesverlag (1956), pp. 207.

49. *Kreuzeswort und Sakrament* (Parola della Croce e sacramento), Johannesverlag (1957), pp. 84.

50. *Die Beichte* (La confessione), Johannesverlag (1960), pp. 289.

51. *Gebetserfahrung* (Esperienza di preghiera). Non dettato come trattato, ma composto con testi sporadici. Johannesverlag (1965), pp. 107.

52. *Das Buch vom Gehorsam* (Il libro dell'obbedienza), Johannesverlag (1966), pp. 121.

53. *Der Mensch vor Gott* (L'uomo davanti a Dio), Johannesverlag (1966), pp. 100.

54. *Aussagen über sich selbst* (Affermazioni su se stessa). Pubblicate nel libro di H.U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannesverlag (1968), pp. 101/172.

55. *Gebete* (Preghiera). Pubblicato nel libro di H.U. von Balthasar, *op. cit.*

56. *Drei Frauen und der Herr* (Tre donne e il Signore: Maddalena e la fede, la peccatrice di Luca 7 e la speranza, Maria di Betania e la carità). Inedito.

57. *Szenen der Passion* (Scene della Passione). Meditazioni singole in relazione con la passione secondo Matteo. Inedito.

58. *Die heilige Messe* (La santa messa). Inedito.

59. *Das Buch von der Liebe* (Il libro della carità); l'ultimo trattato dettato: 1955/1956. Inedito.

60. *Frammenti di tre trattati previsti e iniziati*. Sul coraggio. Sull'asceti. Sulla redenzione. Inedito.

61. *Das Kirchenjahr* (L'anno liturgico). Non dettato come trattato, ma composto con le numerose meditazioni, tra loro indipendenti, sulle festività liturgiche. Inedito.

c) I 'dodici volumi postumi'

62. 1 vol. in due parti: *Das Allerheiligenbuch* (Il libro di tutti i santi).

63. 2 vol.: *Das Fischernetz* (La rete da pesca). Spiegazione del numero 153 con i numeri primi dei santi.

64. 3 vol.: *Kreuz und Hölle I: Die Passionen* (Croce ed inferi I: le passioni). Contiene la descrizione di tutte le passioni e dei sabati santi dal 1941 al 1965.

65. 4 vol.: *Kreuz und Hölle II: Die Auftragshöllen* (Croce ed inferi II: gl'inferi della missione).

66. 5 vol.: *Das Wort und die Mystik. I Teil i Subjektive Mystik* (La parola e la mistica. Prima parte: Mistica soggettiva). La dottrina

dell'esperienza mistica come inserimento nella rivelazione biblica, secondo i modi e i criteri della mistica autentica.

67. 6 vol.: *Das Wort und die mystik II Teil: Objektive Mystik* (Mistica oggettiva). La 'dogmatica sperimentale' nella forma di una spiegazione degli articoli di fede.

68. 7 vol.: *Das Geheimnis der Jugend* (Il mistero della giovinezza). È una autobiografia nella forma di un ritorno (per obbedienza) allo stato della coscienza della fanciullezza, della giovane adulta che comprende la sua vita fino all'anno della conversione, 1940. Ciò che l'autobiografia manoscritta descrive partendo dai ricordi della donna matura, è descritto proprio da questo libro con l'immediatezza di tutta l'esperienza. Poiché molte cose hanno avuto luogo nel dialogo tra Adrienne e me, in quest'opera divento, come confessore del periodo seguente, l'accompagnatore misterioso dei suoi anni passati da protestante.

69/71. 8/10 voll.: *Tagebucher* (Diari). Questa grossa raccolta di documenti inizia con le mie osservazioni sulla vita di Adrienne, per passare gradualmente nei numerosi resoconti che ho stenografato ed ordinato nel *corpus* dei diari.

72. 11 vol.: *Ignatius von Loyola* (Ignazio di Loyola). Un libro ricco che inizia con un commento dell'autobiografia di sant'Ignazio e di brani dei suoi diari; poi si espongono molte osservazioni su di lui e vi sarà anche un trattato sulla dottrina specificatamente ignaziana dell'obbedienza cristiana.

73. 12 vol.: *Theologie der Geschlechter* (Teologia del sesso).

4. Articoli pubblicati

74. Osservazioni su Paul Tournier: De la solitude à la Communauté (Dalla solitudine alla comunità), in *Schweizerische Rundschau* (anno XLIV, luglio 1944).

75. Vom Sinn der Krankheit (Il senso della malattia), in *Festschrift für Albert Oeri*, Basilea 1945.

76. Das Adventslicht (La luce dell'avvento), in *Die Schweizerin* (anno xxxvi, numero 2, novembre 1948).

77. Heiligkeit im Alltag (Santità di ogni giorno), in *Geist und Leben* (*Zft. f. Ask. u. Myst.* anno xxii, numero 3, giugno 1949).

78. Vom lesenden Arzt (Il medico dotto), in *Festschrift für Fritz Ernst*, Zurigo 1949.

79. Eine alarmierende Erscheinung. Die Gefährdung des klösterlichen Nachwuchses (Un fenomeno allarmante. La minaccia alle vocazioni contemplative), in *Die Schweizerin* (anno xxxvii, numero 3, gennaio 1950).

80. Priesterliches Leben aus dem Gebet (La vita sacerdotale

dalla preghiera), in *Gloria Dei* (*Zft. f. Theologie und Geistesleben*, anno iv, numero 4, 1949/50).

81. Maria und die Propheten (Maria e i profeti), in *Der Christliche Sonntag* (13 agosto 1950, Friburgo di Br.).

82. Auferstehung in uns (Resurrezione in noi), in *Der Christliche Weg. Kulturbeilage der kath.*, Solothurner presse (anno ii, numero 7, 1956).

Testi scelti

a cura di Barbara Albrecht

<i>AdV</i>	Das Angesicht des Vaters, Einsiedeln 1955
<i>Apk</i>	Apokalypse I/II, Einsiedeln 1950
<i>B</i>	Die Beichte, Einsiedeln 1960
<i>Bpr</i>	Bergpredigt, Einsiedeln 1948
<i>BvG</i>	Das Buch vom Gehorsam, Einsiedeln 1966
<i>DdF</i>	Dienst der Freude, Einsiedeln 1951
<i>DgG</i>	Der grenzlose Gott, Einsiedeln 1953
<i>GdT</i>	Geheimnis des Todes, Einsiedeln 1953
<i>Ge</i>	Gebetserfahrung, Einsiedeln 1965
<i>Job</i>	Johannes I/II/III/IV; Einsiedeln 1948/9
<i>Js</i>	Jsaías, Einsiedeln 1958
<i>KBr</i>	Die katholischen Briefe I/II, Einsiedeln 1961
<i>KdL</i>	Kinder des Lichtes, Einsiedeln 1950
<i>Kol</i>	Der Kolosserbrief, Einsiedeln 1957
<i>Kor</i>	Korinther I, Einsiedeln 1956
<i>LuB</i>	Das Licht und die Bilder, Einsiedeln 1955
<i>MdH</i>	Magd des Herrn, Einsiedeln 1948
<i>Mk</i>	Markus, Einsiedeln 1971
<i>MvG</i>	Der Mensch vor Gott, Einsiedeln 1966
<i>NB</i>	Nachlassband II, Das Fischernetz Nachlassband III, Kreuz und Hölle Nachlassband V, Das Wort und die Mystik I Nachlassband VI, Das Wort und die Mystik II Nachlassband XII, Theologie der Geschlechter
<i>PfL</i>	Die Pforten des ewigen Lebens, Einsiedeln 1953
<i>PMt</i>	Passion nach Matthäus, Einsiedeln 1957
<i>Pss</i>	Achtzehn Psalmen, Einsiedeln 1957
<i>SdL</i>	Der Sieg der Liebe, Einsiedeln 1953
<i>SfR</i>	Sie folgten seinem Ruf, Einsiedeln 1955
<i>St</i>	Christlicher Stand, Einsiedeln 1956
<i>WdG</i>	Die Welt des Gebetes, Einsiedeln 1951

Nel 1967 a Basilea nella massima segretezza si concludeva la vita e l'opera di una donna, nota solo a pochi, in cui Dio ai nostri giorni aveva compiuto grandi prodigi. Adrienne von Speyr (1902/1967), dottoressa, sposa, scrittrice, teologa e mistica, supera le dimensioni della normalità non solo con la santità personale, ma anche con la sua opera, per esprimerci con le stesse parole di H.U. von Balthasar, riprese in *Erster Blick*¹.

Nella presente raccolta di testi di Adrienne von Speyr vi è la prova definitiva del suo apporto teologico e spirituale. La pubblicazione presenta già da sola un quadro completo, tuttavia costituisce anche la base per lo studio della teologia 'della cattolicità' di Adrienne che seguirà in un secondo volume. Qui possiamo richiamare l'attenzione sugli argomenti centrali e così intraprendere il tentativo di mettere in evidenza attraverso un'oculata disposizione ed indicazione di testi solo alcune strade di tutta la poderosa opera di Adrienne von Speyr. In questi testi non s'incontra l'autrice direttamente, ma indirettamente e proprio così forse nel migliore dei modi: in una piena oggettività di servizio e di oggettività che scompare nella 'cosa'. La 'cosa' di cui Adrienne von Speyr si occupa è la verità del Dio trino, il mondo della fede, della speranza e della carità e le conseguenze che derivano per i cristiani dalla rivelazione del vangelo: la vita dello Spirito Santo—in seno alla Chiesa.

1. *Il contesto cattolico*

Volendo trovare un 'denominatore comune' dell'opera considerata secondo il contenuto e l'ampiezza è preferibile senz'altro il concetto di 'cattolico'. Il termine, anche se non usato molto spesso, si trova in Adrienne von Speyr; esso in un momento come il nostro, in cui lo si ignora o lo si evita, ha bisogno di spiegazione.

Adrienne von Speyr è una convertita. Fin dalla giovinezza Dio stesso le ha preparato in modo misterioso e insieme stimolante la lunga strada verso la Chiesa cattolica che culminò nella conversione avvenuta nella festa di tutti i Santi del 1940². Anche se si è staccata chiaramente e decisamente dalla forma protestante del cristianesimo per una necessità interiore, manca nel suo concetto di 'cattolico' qualsiasi delimitazione confessionale. Con esso infatti non s'intende ciò che divide, delimita, ma il contrario. Cattolico è ciò che è aperto, senza limiti, che costituisce l'unità e la totalità di fede, affidata alla Chiesa.

¹ Hans Urs von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1968.

² Cfr. l'autobiografia *Aus meinem Leben*, Einsiedeln 1968; vedi anche NB VII; Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, pagg. 16 segg.

La verità nella visione cattolica (1)³ è rimandata sempre al rapporto con la totalità e ad essa è legata. Ciò vale per ogni singolo contenuto di fede per quanto periferico possa essere. «Ogni punto periferico si può situare solo dal centro; il centro si irradia nella periferia per poi ritornare su se stesso» (4). Così sorge lo spazio della verità dinamica della cattolicità, di cui parla Adrienne von Speyr, come pochi cristiani del nostro tempo fanno. La sua univocità e la sua pienezza ne hanno causato tutta la forza della fede, del pensiero e dell'obbedienza amorosa.

Il nesso cattolico del tutto con tutto il resto non riguarda solo le verità della fede prese singolarmente e nel loro insieme. Essa costituisce anche il principio per l'interpretazione degli scritti di Adrienne von Speyr. Come non vi è una verità isolata, così non vi è una parola di Dio isolata. «Lo Spirito soffia sempre verso il centro» (4). La pietra di paragone per il contenuto delle singole verità è posta sempre nella possibilità di essere integrato nel tutto. Ogni pericope, anzi ogni frase deve far trasparire il rapporto con la totalità della rivelazione e di fatto la si può notare (2) solo quando si scava abbastanza profondamente, con coraggio e perseveranza.

La conoscenza richiesta per una elaborazione di una teologia 'cattolica' è senz'altro specifica. I rapporti nascosti, l'aspetto cattolico diviene percettibile non attraverso un'intelligenza astratta, ma con la forza conoscitiva della carità che illumina l'intelligenza (1). Ed anche ciò non si ottiene con un 'essere informato' teologico, ma con una conoscenza che si apre alla grandezza infinita dei misteri divini (1; 12); senza tale dinamismo ogni conoscenza, ogni verità, ogni parola diventa insignificante.

A fondamento di questo aspetto di una teologia della cattolicità è il fatto che ogni verità non si perde e non vaga nel generico e nella totalità; anzi acquista consistenza proprio in quanto illumina il tutto, come profilo e rilievo, e diviene indispensabile. La stessa affermazione vale per l'importanza delle singole persone nell'insieme della Chiesa e le loro situazioni, per i singoli santi e per la comunione dei santi (252 segg.), per le singole missioni e per il rapporto tra tutte le missioni (259).

2. Accettazione della realtà della rivelazione

La teologia 'cattolica' di Adrienne von Speyr è poi caratterizzata dal fatto che supera gli avvenimenti normali e manifesti. «Non possiamo semplicemente da soli scoprire Dio; la luce su Dio viene da

³ I numeri romani tra parentesi si riferiscono ai capitoli del presente volume, quelli arabi alla enumerazione dei singoli passi secondo la presente raccolta.

Dio» (6). Egli è nella sua grazia sovrabbondante (8); divinamente libero di mostrare della sua verità ciò che vuole, quando, come e se vuole.

Adrienne von Speyr non ha mai studiato teologia. Ma i testi (I/IV) ci permettono di illustrare sufficientemente quali orizzonti la grazia possa raggiungere nella teologia: «La grazia diffonde la sua luce come il sole» (8). Non spiega esaurientemente punto per punto (3). Essa non vuol essere neanche una dommatica sistematica. L'opera della grazia non si lascia sistematizzare ed è e rimane sempre la luce infinitamente superiore a ciò che il singolo può comprendere (8; 11).

3. Contemplazione

Anche un'altra caratteristica risulta chiara dallo studio dell'opera di Adrienne von Speyr: la sua teologia 'cattolica' esige un atteggiamento specifico per il teologo. Alla totalità della rivelazione comunicataci da Dio deve corrispondere l'apertura completa e la disponibilità nel ricevere da parte dell'uomo (167). Tale apertura e disponibilità presuppongono un ascolto orante della parola di Dio. La teologia di Adrienne von Speyr, orientata totalmente verso la sacra scrittura, scaturisce dalla fonte inesauribile della preghiera (207 segg.; 307). La sua teologia, che proviene dalla grazia, è teologia contemplativa, teologia che ha la sua fonte nella preghiera, ma preghiera intesa non come un discorso proprio dell'uomo rivolto a Dio (271 segg.), ma come silenzio contemplativo e comprensione reciproca che coinvolge in ciò che Dio mostra gratuitamente. Alla conoscenza corrisponde quindi il riconoscimento, l'accettazione obbediente della verità divina comunicata nella parola e affidata alla Chiesa dal Signore stesso della Chiesa per essere custodita e spiegata.

Al concetto di cattolico appartiene il fatto che la giusta comprensione teorica di una verità non sia sufficiente (7), ma che tutta l'esistenza vi è implicata e per amore della verità coinvolta, anzi sovrappiatta. Perciò i testi spirituali riguardanti la vita comunicata dallo Spirito Santo hanno stretti rapporti ed occupano un posto centrale in tale teologia cattolica e sono indispensabili per i testi dommatici. Si può capire Adrienne von Speyr a condizione che la sua opera, pagina per pagina, non venga compresa solo come una realtà cattolica impressa in una filigrana, ma sia presa anche sul serio. Il concetto di cattolico determina difatti tutti gli aspetti dell'opera, quindi anche *la completezza del contenuto*. Alcuni temi sono proposti *expressis verbis* solo raramente (es. quello sul peccato originale, il battesimo). Di solito il pensiero è riportato con altri termini (es. il nesso tra tutti i peccati (129); l'aspetto sociale della colpa (130)...) o collocato in contesti più ampi (redenzione, comunità della Chiesa...). Qualche condensazione del testo è dovuta semplicemente al fatto che in quest'opera

ci si è limitati in modo rigido ai temi più centrali. Ma già da questi pochi testi dovrebbe risultare che la zona luminosa, compresa dallo sguardo panoramico di Adrienne von Speyr, riguarda in modo speciale tutta la fede della Chiesa e le sue componenti più profonde.

Forse la cattolicità della sua teologia è posta in modo ancor più chiaro nella breve esposizione e riflessione sulla congiunzione 'e' (9). È il cattolico 'e' la sinossi «in cui tutto deriva dal tutto, un divino 'e', che inizia già in seno alla vita trinitaria, che si trasferisce nella creazione e non si stacca da essa senza riportarla a Dio».

In quest'unica frase risuonano i temi più importanti: Trinità, creazione e redenzione, tutto è unito dal movimento della carità che si è incarnata nel Figlio di Dio e attraverso gli abissi dei misteri della redenzione riconduce nella carità della Trinità.

4. La Trinità come centro

L'opera di Adrienne von Speyr dal punto di vista del contenuto è caratterizzata anzitutto e fondamentalmente dal mistero della Trinità (15). Ogni verità è connessa con tale nucleo che è il più profondo della fede rivelata e deve quindi farsi inglobare in questo centro (H.U. von Balthasar). Sia che si consideri la missione del Figlio e dello Spirito Santo (40; 49 segg.; 239 segg.) sia che si tratti della fede, speranza e carità (153 segg.), dell'eucarestia (41; 43; 48) e della confessione (125), del senso della croce (89), della preghiera (17), dell'amore del prossimo (197 segg.), anche se si tratta della polarità del sesso, in ogni caso la ragione più profonda di tutto ciò è il mistero del Dio trino. La teologia della cattolicità è per Adrienne von Speyr la teologia della Trinità e tale mistero è semplicemente il mistero 'cattolico'. La vita divina trinitaria pulsa nella circolazione della carità trinitaria (110) fino nell'abisso del sabato santo (105) e nasconde in sé anche il mistero escatologico del purgatorio (93 segg.). Perciò proprio così deriva come conseguenza necessaria un'altra affermazione.

5. Carità

Poiché l'estensione della verità della cattolicità (4) è identica a quella della carità trinitaria, il mistero di tale carità comprende anche la realtà del peccato (31). Esso riguarda anche l'assenza di Dio Padre e il suo silenzio nell'ora della morte in croce (80 segg.; 91) e imbriglia in ultimo anche il mistero dell'inferno (102 segg.). Il rapporto con tutta la cristologia (IV), con la soteriologia (V) e specialmente con la teologia del sabato santo di Adrienne von Speyr (76 segg.), che H.U. von Balthasar a ragione indica come «il miglior regalo teolo-

gico fatto alla Chiesa»⁴, può essere indicato nelle poche frasi, tratte dal n. 31, che si possono considerare il testo chiave: «Non vi è nulla nel mistero della carità che sia implicato di più del peccato. Niente che esiga di più la carità per essere compreso e spiegato. La radice profonda per la comprensione del peccato è posta nella carità e anzitutto nella carità iniziale del Padre. Poi nella carità del Figlio ed in fine nella carità dello Spirito Santo. Proprio quando la carità del Padre e del Figlio attraverso lo Spirito Santo giunge a noi, il peccato riceve il carattere proprio che gli deriva dalla redenzione: il carattere del perfetto allontanamento dall'amore, del rifiuto e della negazione della carità, dell'opposizione alla carità. Proprio perché la carità qualifica la parte negativa in modo così marcato ed esclusivo, solo essa può cancellarla di nuovo, solo la carità più pura, solo la carità, la carità divina, solo così il negativo può rimanere al centro della carità».

Così la teologia di Adrienne von Speyr in quanto trinitaria è al tempo stesso e nel senso più pregnante una teologia della carità. Il sempre di più della carità trinitaria (16) penetra il mondo nel suo insieme (28), la Chiesa (114 segg.) e i suoi sacramenti (119 segg.), anche la vita di tutti coloro che si aprono all'offerta gratuita divina della carità. Tutta la vita che proviene dallo Spirito Santo (VI): la sequela di Cristo (164 segg.) nel matrimonio (179 segg.), come nello stato religioso (186 segg.), la realizzazione dell'amore del prossimo (197 segg.), il rapporto tra la fede e le opere (204 segg.), la missione e la santità (238 segg.)—tutto ciò non è altro che un lasciarsi impossessare dalla vita sovrabbondante della carità. L'impulso dello Spirito Santo (149) è quello che mantiene l'eterno movimento di questo cielo e terra, la carità che unisce Dio e il peccatore ed è documentato in tutte le missioni concrete sia quelle generali come quelle specifiche (243).

6. Movimento

Dove soffia lo Spirito, lì vi è movimento. La teologia cattolica di Adrienne von Speyr che dà spazio allo Spirito Santo fino all'ultimo spiraglio è perciò una teologia del movimento e come tale una teologia dinamica da cima a fondo. Essa comprende tutto l'agire salvifico di Dio in vista della redenzione: l'avvicinamento di Dio (34 segg.), incarnazione, passione, croce, risurrezione e missione dello Spirito, l'apertura che porta la grazia nei sacramenti (119 segg.), la circolazione della creazione da Dio a Dio (111)—tutto ciò è descritto da Adrienne von Speyr come movimento della carità trinitaria.

«Ogni vera carità è un movimento così semplice che non si può

Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, pag. 59. Una esposizione specifica e particolareggiata si può trovare nello studio appena citato.

distinguere se proviene da Dio o ritorna a Dio, se è un andare oppure un ritorno. Tale distinzione in ultima analisi non è neanche essenziale, l'unico fatto essenziale è il movimento della carità del Signore e il fuoco dell'uomo preso in mezzo alla carità del Signore..., così l'uomo può ora avvicinare il Signore oppure andare a lui (161).

7. Sempre di più

La stupenda dinamica, che l'opera di Adrienne von Speyr dimostra, non ha la sua origine solo nella gioia esuberante del vangelo (62). Non si fonda solo nello stile del pensiero di Adrienne: avvicinarsi nella contemplazione e nella carità che cresce continuamente a forma di spirale al mistero più intimo di tutta la verità. La dinamica cattolica della sua opera è dedotta dalla verità stessa della Trinità, che si afferma come il 'sempre di più' della carità trinitaria (16) in tutti gli aspetti della parola rivelata ed invita ad una risposta adeguata con tutta la vita. Il *magis* di sant'Ignazio—poiché appartiene all'essenza di Dio e alla verità divina—è un concetto centrale nella teologia di Adrienne von Speyr. Tale 'più' è al tempo stesso il movente della vita divina increata e della carità eterna; è anche il movente di tutta l'economia salvifica e causa tutti i movimenti da Dio e verso Dio. Quindi è anche il movente di ogni sequela ed è in fine stimolo di ogni lavoro teologico dell'uomo diretto all'acquisizione della verità. Ciò è particolarmente chiaro nel pensiero proprio di Adrienne von Speyr; difatti la conoscenza, corrispondente al *magis*, del 'Dio che è tutt'altro' (13) rappresenta l'impulso per la sua decennale ricerca della verità. E questa prorompe subito all'esterno come una forza ritrovata in se stessa e rivela nuovi spazi e abissi in mezzo al mare dei misteri divini.

Ma poiché il 'sempre di più' ignaziano amplia, impregna e supera tale teologia e la vita corrispondente, nel medesimo 'più' vi è ancorata un'umiltà adeguata al credente. Al 'sempre di più' della teologia della cattolicità corrisponde il riconoscimento schietto e rispondente alla profondità stessa della realtà che ogni sguardo umano sui misteri della rivelazione riguarda solo alcuni aspetti (10), che Dio solo può sempre più ampliare e approfondire come vuole.

8. Mistica obiettiva

L'approfondimento dello sguardo umano su tutta la rivelazione è un dono sbalorditivo, ma nello stesso tempo anche affascinante della grazia di Dio. Esso fu concesso già molti anni fa agli uomini dell'Antico Testamento, a Daniele (35) e agli altri profeti, allo stesso modo a persone del Nuovo Testamento come Maria e gli Apostoli,

in particolare a Giovanni e nel corso dei secoli a diversi altri, ai nostri tempi con rara completezza ad Adrienne von Speyr. Consideriamo le esperienze mistiche che risplendono da molti testi: la visione gratuita e la preoccupazione sofferta, veramente sperimentale dell'animo e del corpo di Adrienne per illuminare i misteri più profondi della fede.

Hans Urs von Balthasar, nel libro su Adrienne von Speyr scritto dopo la morte, per la prima volta ha fatto notare tutto ciò, non per amore di una qualsivoglia sensazione, ma per un dovere oggettivo e indilazionabile sia verso la verità sia verso la Chiesa. Con la grazia mistica di Adrienne von Speyr, noi, che siamo terribilmente soddisfatti e cristiani di una chiesa addormentata (278), possiamo renderci coscienti soprattutto della sovrabbondante vitalità di Dio (26).

«...ha tuonato, dice il popolo, poiché il Padre parla con Cristo, lo stesso afferma una Chiesa addormentata e assopita, quando lo Spirito le parla. E quando dopo la parola segue il silenzio allora l'addormentato s'infilà di nuovo sotto le coperte e pensa: non deve esser stato niente» (278).

Ciò non dovrebbe accadere se si annuncia giorno per giorno e si ha sulle labbra il preciso imperativo del Signore presente in tutto il vangelo: *Vigilate*. Colui che veglia, che deve portare come in questo caso un annuncio di amicizia, deve almeno compiere la sua parte, affinché gli uomini si sveglino, se ne rallegrino e ringrazino Dio.

La mistica obiettiva orientata verso la parola di Dio è certamente l'aggiunta più intrinseca e decisiva per la teologia della 'cattolicità' di Adrienne von Speyr, poiché «la visione autentica è cattolica: essa va dalla Chiesa alla Chiesa e serve alla vita della Chiesa» (Apoc 1,26). Nel secondo volume di questo studio si tratterà espressamente degli aspetti della mistica del servizio. Tuttavia già nel presente volume è apparso indispensabile riportare alcuni testi che offrono nuova luce al contenuto della fede—in particolare quelli che riguardano il cambiamento di ambiente del Figlio che s'incarna (49 segg.) e il sabato santo (76 segg.). Nei testi mistici di Adrienne von Speyr non si trova niente di particolare, separabile dal resto, tuttavia essi si trovano in opere complete e fanno pensare al fatto che tutta la vita e il pensiero teologico si sono mossi nei due campi senza cuciture e nella massima trasparenza. L'unità 'Dio tutto in tutti' (1 Cor 15,28) non è smantellata.

9. Maria e la Chiesa

Per delineare in modo completo la teologia 'della cattolicità' come appare con chiari contorni nell'opera di Adrienne von Speyr occorre aggiungere un altro punto. La sua teologia è una teologia completamente mariano-ecclesiale.

La totale schiettezza e prontezza nell'accettazione obbediente delle esperienze e delle conoscenze concesse da Dio per grazia e la risposta

incondizionata alla volontà di Dio, presentata come obbedienza secondo le varie possibilità e in tutti i registri in Adrienne von Speyr richiama continuamente a Maria. Non è senza importanza notare che Adrienne ha rivolto la sua prima riflessione alla 'serva del Signore' e che con un libro dallo stesso titolo nel 1948 ha iniziato a scrivere tutta la sua opera.

L'autrice—presupponendo il consenso di Maria (45)—ha posto l'attenzione nel suo libro sulla madre del Signore soprattutto sulle conseguenze dell'accettazione: la preparazione di Maria ad essere seno della Chiesa (113), a cui fu iniziata dal Figlio in modo radicale, per es. nei molteplici rifiuti della madre (67).

In fondo si tratta sempre di chiarire la congiunzione 'e' anche nel rapporto tra Maria e la Chiesa. Adrienne von Speyr mostra come ciò sia indicato anche nella vita di Maria e rimanga irrinunciabile per l'autocomprensione della Chiesa come corpo e sposa di Cristo (114). Allo stesso modo questo 'e' mariano-ecclesiale fonda la fecondità verginale della Chiesa (116) come si manifesta in particolare nello stato dei consigli evangelici (186 segg.) e assume una forma ecclesiale completa cominciando dal Carmelo e dagli altri ordini contemplativi fino agli istituti secolari e alle altre comunità ecclesiali concrete.

10. Ministero e carità

L'unione inscindibile tra Maria e la Chiesa offre in fine il presupposto per la comprensione del 'ministero e carità' (139 segg.) che è semplicemente indispensabile in una teologia della cattolicità.

Non è cattolico contrapporre il ministero e la carità e aprire tra i due un abisso quasi insormontabile—come capita troppo spesso anche oggi. Adrienne von Speyr, con il confronto tra Maria, Giovanni e Pietro (139 segg.), fondato biblicamente, può offrire un aiuto essenziale per risolvere nella teologia e nella pastorale tale problema spinoso per la Chiesa contemporanea.

Tutto ciò in cui Adrienne von Speyr ha contribuito alla chiarificazione del problema ministero-obbedienza-carità-carisma non solo con le considerazioni mariane della sua teologia, ma anche con quelle mistiche, lo ha anche vissuto. Si è aperta con carità costante e si è sottoposta senza riguardi all'esame della Chiesa (299), che per amore di chiarezza e di prova riguardo all'origine divino-gratuita della sua missione è stato necessario nella piena serietà ed è durato implacabilmente per più di ventisette anni ad opera del suo confessore.

11. Il mistero della comunione. *Communio*

Come ultimo elemento che caratterizza la teologia dell'opera di Adrienne von Speyr citiamo il termine cattolico 'con'. Il 'con' del cristiano (233) presuppone l'essere 'con' del Figlio che si è espresso per amore della nostra salvezza nell'incarnazione, nella croce e nella resurrezione e che mostra l'unità tra cielo e terra (109) e la garantisce (260 segg.).

Ancora una volta Maria ne è un 'modello' in quanto e nella misura in cui è possibile per grazia una cooperazione del cristiano all'opera di redenzione (230 seg.). Il mistero della comunione (229 segg.) comprende la capacità di trasformazione apportata da Cristo non però nel senso del successo, ma precisamente della fecondità (237). Perciò non esiste nessun 'inutile' dal punto di vista cristiano (235). Anche la rinuncia, il sacrificio, il dolore, la solitudine, il fallimento possono essere un aspetto essenziale dell'essere 'con', che unisce a Cristo. Ma il «frutto ha come segno l'essere cristiano stesso: non è possibile valutarlo completamente nel singolo. Questi non può misurare tale fecondità, non sa dove inizi, ma soprattutto ignora dove finisce. Non sa dove è il centro dei risultati. E certamente egli deve portare molti frutti. Con simile esigenza però non è affatto detto che egli debba anche comprendere, sentire il frutto... Ciò... che gli viene sottratto, poiché è nascosto nell'essenza di tale frutto, è la sua parte nella cooperazione e nell'appartenenza al frutto. Il frutto del Signore è sempre cattolico, cioè universale. È il frutto della chiesa, quindi frutto comunitario. Nessuno può definire entro il frutto ecclesiale ciò che è frutto proprio o altrui. Alla fin fine è sempre la comunità che porta frutto» (237).

Proprio questo testo mostra come Adrienne von Speyr non abbia considerato il mistero della comunione solo nella sua dimensione verticale, ma anche orizzontale. Non ha conosciuto e trattato solo dell'essere 'con' del Cristo con noi e il nostro 'essere con' che ci unisce a Cristo fino alle ultime conseguenze; ma allo stesso modo ha fatto vedere la dimensione orizzontale della comunione in duplice direzione. In primo luogo questo mistero della fede riguarda le implicanze nel campo del peccato (129) e l'aspetto sociale della colpa (130) e fonda la comunione di coloro che si confessano (132). In secondo luogo nel 'con' del mistero cristologico-soteriologico della comunione è riposto il carattere sociale di ogni grazia. Da questa affermazione si deduce come necessità intrinseca tutto ciò che teologicamente si può affermare sulla comunione dei santi realmente sempre viva ed operante in cielo come in terra (252 segg.; 264). Sotto ogni aspetto la teologia 'della cattolicità' di Adrienne von Speyr si presenta come teologia della comunicazione (71) o meglio: teologia della *communio*. Tale *communio* presuppone di nuovo la fecondità eucaristica e l'infinita donazione del Figlio (70) che a sua volta ha origine nella carità trinitaria del Padre,

Figlio, e Spirito (41; 43; 68; 75). Poiché la misura divina è «una misura senza misura» (NB II) la carità divina scaturisce tanto più abbondante quanto più si espande tra le persone divine e dentro il mondo e là dove è accettata dai credenti con piena prontezza e finisce nel tentativo sempre nuovo di una risposta illimitata di carità.

Ora aggiungiamo alcune osservazioni sui testi. In essi è esclusa ogni traccia astratta-speculativa. Sono anzi sentiti fino in fondo. Con sempre nuove e sorprendenti immagini, esempi e confronti, il pensiero di Adrienne von Speyr si mostra pieno di forza ed è palpitante di contatti con la vita concreta. Certo ciò non è dovuto solo ad un particolare carisma, ma è fondato sul fatto che l'autrice ha operato ed è vissuta in mezzo al mondo come persona orante e mistica.

Dobbiamo precisare ancora un altro punto. Oggi si parla e si scrive con molte pretese sulla donna nella chiesa. Se si vuole trovare in qualche modo un contributo veramente sostanziale, allora occorre tener presente tutta l'opera di Adrienne von Speyr nella sua completezza. È chiaro che la donna in teologia e nella Chiesa è complice nel modo più efficace e pienamente valido proprio quando non si occupa direttamente del tema, ma—dimenticando se stessa—discretamente e in tutta tranquillità getta i ponti tra le sublimi prospettive dello spirito e le più profonde esperienze della vita umana. Di ciò fanno parte il dolore, l'amore di Dio e del prossimo, a ciò appartiene in fine anche le esperienze dell'amore sessuale. È da notare soprattutto che tale aspetto dell'amore, insieme a quello fisico ed incarnato in Adrienne von Speyr è strettamente unito al mistero dell'incarnazione. La sua teologia della grazia è insieme una teologia 'incarnata'. Ciò è conforme alla stessa rivelazione.

Tutta l'opera di Adrienne von Speyr rassomiglia ad un mare immenso. Chi incomincia a percorrerlo non incontra mai delle zone di nebbia. Ovunque predomina una visuale chiara. Ciò non esclude che dietro ai testi ci sia l'esperienza delle burrasche e delle angosce, del dolore, della penetrazione della luce divina e della gioia che le sono toccate. Tutto è grazia e la grazia è concreta!

Nonostante che in lei gli orizzonti della conoscenza si aprano senza limiti, in tutti gli aspetti della fede raggiunge una immediatezza e una vicinanza che difficilmente sono ritenute possibili dai cristiani attuali. Data tale prossimità, Adrienne von Speyr ha fatto un esame critico della vita della Chiesa e dei suoi membri, che in quanto a chiarezza e precisione di diagnosi non lascia affatto a desiderare (268 segg.). Essa scopre le piaghe del corpo di Cristo che è la Chiesa proprio come ferite e focolai d'infezione che si manifestano in coloro che esercitano il ministero e sono rappresentanti pubblici; nei religiosi e nei laici. Alcuni di questi passi sono raccolti nella settima parte di questo volume. La franchezza della diagnosi è perciò così shockante, perché la Chiesa attuale (298) di solito è guardata con preoccupazione e non vuol essere sottoposta ad esame (299).

Adrienne von Speyr, da buona dottoressa, non si ferma tuttavia alla semplice diagnosi. Essa desidera cercare il ritorno condotta dall'amore nel cerchio stesso della carità trinitaria. Perciò 'prescrive' una terapia adeguata (300 segg.), precisamente la terapia della cattolicità. Eccone alcune prove. Tratta della necessità di una dottrina completa (311)! di una testimonianza totale (302)! Parla di una obbedienza obiettiva (195, 316) e in tutto ciò dell'amore e della gioia. «Dio vuole che i suoi siano nella gioia» (193)!

Sta a noi a decidere se come 'pazienti' della Chiesa contemporanea siamo disposti a 'inghiottire' la medicina. Ma nessuno può affermare che essa non esista.

Per la presente raccolta di passi sono stati presi alcuni testi dalle opere postume di Adrienne von Speyr. Esse non sono ancora pubblicate. Sono particolarmente riconoscente al dott. Hans U. von Balthasar, direttore ed editore dell'opera omnia, che mi ha concesso di prenderne visione e di citarle.

Barbara Albrecht

Verità e grazia nella visione cattolica

1. La parola di Dio e il senso della carità

Nonostante che il Signore non abbia mai parlato in segreto, nonostante che nel cristianesimo non vi sia alcuna dottrina segreta oltre a quella insegnata pubblicamente, tutto in questa dottrina è quanto mai pieno di mistero. Benché niente venga nascosto, molto rimane celato all'intelletto privo di carità; ciò che gli sembra limitato, viene raggiunto dall'amore nella sua vera grandiosità. Ciò che l'intelletto ascolta, è accettabile, ma se vi aggiunge la carità vengono rimosse subito tutte le barriere della verità. Il più intimo mistero della cattolicità, il mistero del 'sempre di più', non può essere stabilito con il semplice intelletto. Quando il Signore afferma di non aver detto nulla di nascosto, dà a ciò che il sommo sacerdote ha capito, cioè all'unità tra la sua dottrina e i suoi discepoli un senso reale. Solo che il sommo sacerdote non comprende tale senso. Il mistero del Signore è posto nel fatto che intelletto e carità, dottrina e vita in lui raggiungono l'unità. Egli non ha altri misteri. Si rimprovera ai cattolici di aver introdotto misteriosamente una quantità di cose nella parola di Dio ma esse si spiegano semplicemente con la carità. Con il senso della carità tutti i misteri dell'incarnazione, quelli del Padre, dello Spirito Santo, della Madre e del Signore stesso e della sua carità verso gli uomini divengono veramente profondi, misteriosi, ma perciò anche infinitamente comprensibili. Tutto ciò che riguarda la carità è sempre misterioso; una carità che fosse completamente intuibile non sarebbe più tale. E tale mistero della carità è certamente pubblico ed è stato annunciato a tutti gli uomini. (Cfr. *Gv* 19,20)

2. Le singole verità e il tutto

Se una verità è realmente divina, certamente è anche cattolica e di interesse cattolico. Difatti ogni verità, che Dio rivela, è sem-

pre universale e situa tutta la dottrina in una nuova luce ben determinata. Perciò si possono confrontare due verità scelte a piacere nella Scrittura: ne verrà fuori sempre qualcosa di nuovo, di essenziale, perché tutte e due sono cattoliche, necessarie l'una all'altra, l'una riguarda l'altra, fanno notare la totalità, esistono o scompaiono insieme. Le stesse affermazioni valgono anche di ogni concetto che il cristiano mette in evidenza attraverso la fede, esso deve, appena si profila come concetto completo, armonizzarsi con la totalità della dottrina. Può capitare che diversi teologi, ognuno per conto proprio, approfondiscano un determinato aspetto della loro scienza; questi aspetti però devono essere corrispondenti tra loro, i punti finali come quelli iniziali devono concatenarsi e intrecciarsi l'uno nell'altro, formare un tappeto. Perciò non vi può essere di propria iniziativa nessuna ricerca completamente privata. Così una verità di fede illumina tutto il corpo della Chiesa. (Cfr. *Mt* 6,22)

3. Verità infinita e asserzione dommatica

Il dogma ha una base di verità fissa, ma da questa base si apre verso l'illimitata, viva e increata verità posta in Dio. Oggettivamente esso ha un punto di potenza assoluto; ma in tutto ciò che afferma di soggettivo, è sempre anche relativo, poiché in esso la verità assoluta è compresa in modo parziale ed imperfetto ed è posto entro un movimento non prefissato della fede, diretto al Signore. La cornice della verità dommatica non può essere scavalcata, ma dentro di essa l'infinita verità del Signore si muove sovrana. La verità del Signore è infinita e perciò nell'affermazione dommatica è sempre solo delineata e accennata. La misura della verità dommatica rimane il Signore stesso e il Signore può apparire ad ogni momento completamente diverso e immensamente più ricco di quanto lo scorga un qualsiasi cristiano. (Cfr. *Gv* 20,10)

4. Centro e periferia della sfera cattolica di Dio

Tutta la tensione tra centro e periferia non appare uno spazio d'azione per il singolo, ma piuttosto un luogo dinamico della collettività, in cui si ritrova la totalità. Difatti ogni punto periferico si può situare solo dal centro; il centro s'irradia nella periferia per poi ritornare su se stesso. Se il singolo intraprendesse di propria iniziativa una strada che conduce verso l'esterno egli non potrebbe avere mai la certezza di percorrere un cammino ecclesiale e comprendere il suo apporto individuale come funzione del tutto. Egli dovrà temere, interessandosi personalmente di essere allontanato dal raggio d'azione del

centro, là dove naturalmente non può più trovare la strada del ritorno. E assomiglia all'uomo amato, che non corrisponde più alla carità dell'altro e la sua insicurezza vince poiché sostituisce la carità dell'altro con se stesso e gioca all'amore da solo. Forse ci gioca così bene che ad un dato momento lo può sentire come un disturbo qualora l'altro volesse di nuovo giocare insieme. Il punto scelto al di fuori del centro, se Dio non guida espressamente, è sempre fittizio.

Alla periferia si è sempre esposti, colpiti nella propria tranquillità, le correnti d'aria sono più forti; se uno arriva all'orlo ha una certezza alle spalle, come una sensazione tattile che assicura di trovarsi al proprio posto. Ora la sfera si muove. Se egli, stando alla periferia, dovesse ricevere una verità che sembra stravagante, dovrà esser cosciente, forse senza poterlo confermare, che essa può essere armonizzata con il centro. Lo si può 'sentire' con le 'spalle' verso la direzione in cui ora non si guarda. Egli sa di essere dentro la sfera e non al di fuori. Ed egli è conformato nel suo atteggiamento verso la sfera, di più per il momento non è possibile. È come una panoramica ad occhi chiusi; gli occhi del corpo sono chiusi, perché si possa scorgere il soprannaturale; proprio per questo Dio dona un senso d'orientamento, perché non si rifiuti di affrontare l'esperienza in questione. Il problema, se tale esperienza sia sopra le proprie forze non esiste. Fino a questo punto tutto è andato bene, egli è stato condotto fin qui e senza un autoabbandono dall'inizio in poi non si sarebbe giunti a tale traguardo.

Non affidandosi a se stesso il credente persevera nel centro, in cui nessuna strada singolare è visibile. Tutto ciò che è straordinario è posto in seno ad una guida che, se è giusta, si mostra sempre nella forma cattolica. Da ciò abbiamo la sensazione che proviene dalle spalle, che non appartiene ad una visione diretta e da qui nasce una fiducia obbediente. La stessa obbedienza basata sulla carità permette di guardare con serenità anche ciò che appare insolito. Ciò che appare può essere del tutto obiettivo e non aver niente in comune con la carità. Ma questa rimane il presupposto della visione e garantisce i continui contatti con il centro.

Dio ama tanto il mondo da mostrare in continuazione nuovi aspetti della sua carità. Perciò egli conduce instancabilmente dal centro alla periferia per arricchirne il centro. Compie tale opera anche durante l'epoca cristiana nonostante che tutto sia contenuto nella Bibbia. Tutto è presente in essa, ma nessuno ne conosce tutta la pienezza. Anche Lourdes vi era compresa senza che nessuno lo potesse supporre. Anche la piccola Teresa, che ci indica la sua vita quotidiana e la piccola via e ci offre una nuova visione della carità di Dio. Anche il curato d'Ars, che ci mostra come se fosse la prima volta che cosa sia la confessione. Egli la libera della nausea dei cristiani e la rende una rivelazione luminosa dello Spirito Santo. La forza immaginativa di Dio è sempre all'opera per scuotere la Chiesa dalla sua sicurezza.

In periferia lo Spirito soffia in modo palpabile e guida verso il centro. Lo sguardo è diretto verso il centro quando l'uomo ha la cer-

tezza alle spalle di essere nella sfera. Se si dovesse guardare verso l'esterno, la visione sarebbe subito interrotta. Si vorrebbe sapere dove termina l'essere cristiani. Se io volessi tastare con il braccio al di fuori della sfera per costatare che cosa ci sia fuori, il mio braccio verrebbe spezzato, e non solo esso ma tutto il mio spirito sarebbe smembrato. Tutta la verità è contenuta nella sfera cattolica di Dio.

5. Teologia, verità e carità

Se lo spirito del centro non spinge più in modo vivo fino all'estrema periferia, questa muore, e la sua verità apparente è solo uno scheletro senza vita. Ciò vale per ogni conoscenza cristiana, vale anche per la teologia. Lo spirito della verità è lo Spirito di Dio. Esso scaturisce dalla sottomissione del Figlio nei confronti del Padre. Tutta la verità ha la sua origine nell'eterno rapporto di carità. E solo chi risponde a questa fonte nella carità, solo chi rimane nella carità e nell'obbedienza del Figlio, può ricevere dal Padre lo spirito di verità attraverso lui e in tale spirito conoscere la verità. Benché la verità sia razionale, obiettiva e anche assoluta, non la si può mai pensare come separabile dalla grazia. Essa rimane un dono della grazia che non ci viene affidato mai una volta per tutte, ma si effonde sempre in modo nuovo come dono duraturo. (Cfr. *Gv 14,17*)

6. La proprietà della teologia

Una differenza tra la teologia e la filosofia o qualsiasi altra scienza consiste nel fatto che quella proviene da eventi sicuri che vengono capiti nei loro risultati solo in un secondo tempo. Non possiamo semplicemente da soli essere illuminati su Dio. La luce riguardante Dio viene da Dio. Egli illumina il tutto, ma può attendere prima di giungere ad un risultato, che è importante nel suo piano e giustifica solo in un secondo tempo tutto ciò che vi ha introdotto. Ciò viene attuato dall'azione insospettata di Dio. Nella matematica si possono dedurre i risultati dalle premesse. Ma nessuno può mai tirare dalle premesse di Dio le conseguenze che egli stesso si propone di tirare. Noi non riusciamo a intravedere in anticipo dalle promesse come saranno gli adempimenti. Solo dal compimento si può scoprire il senso proprio della promessa. (Cfr. *Is 57,13b/14*)

7. Verità e grazia

Tra *verità e grazia* vi è una differenza analoga a quella esistente tra vita e luce. La grazia è ciò che proviene solamente da Dio,

ciò a cui non possiamo assimilarci, ciò che possiamo solo ricevere e non diviene mai nostra proprietà, ciò che possiamo mediare, ma che non diviene mai nostra sostanza. Così la grazia rimane sempre in Dio, anche quando noi la mediamo; è lui che la comunica in noi, nonostante noi. Non la mediamo mai allo stesso modo con cui comunichiamo una nostra conoscenza, una verità appresa. La verità al contrario appartiene sia a Dio che a noi. Non possiamo rifiutare la grazia, ma possiamo rifiutare Dio. Possiamo rifiutarlo, ci possiamo porre nella condizione in cui siamo disposti ad accettare la grazia, in cui la grazia diventa per noi verità. La grazia *sic et simpliciter* non può essere rifiutata dal semplice uomo. Nel momento in cui siamo inondati di grazia tutto viene solo da Dio e l'uomo non viene interpellato. Al contrario la verità di Dio diventa per noi verità solo se la sosteniamo, se l'accettiamo. La verità non è una semplice conoscenza, ma un'azione. Che Dio sia grande, può essere per lui vero, per noi diventa vero solo quando lo riconosciamo e ce ne convinciamo. La verità divina è per noi un risultato che raggiungiamo. Se esso rimanesse nello stadio di una pura asserzione teoretica, allora si potrebbe comprendere la verità di Dio solo con l'intelletto, formulare in proposizioni e sottoporla ad esame ancor prima che la frase venga accettata nel suo insieme. Se Dio afferma: sono grande, ciò è vero perché *egli* lo afferma. Ma questa verità viene conosciuta dall'uomo solo quando egli lo accetta e così una parte della verità è in Dio e una parte nell'uomo. Nella grazia opera solo Dio. Nella verità al contrario vi è una decisione. In questa l'uomo deve rispondere. Il concetto di verità appartiene quindi alla sfera della fede. La grazia è un assoluto che è irradiato da Dio. Nella verità l'uomo è coinvolto come controparte nella irradiazione di Dio. Vi è un movimento circolare tra la grazia e la verità: la grazia viene da Dio ed opera in noi, affinché l'accettiamo come verità. La verità, divenuta nostra, a sua volta ci apre gli occhi nell'assenza della grazia: ci conduce alla luce della contemplazione, in cui noi scopriamo la magnificenza della grazia. (Cfr. *Gv 1,4*)

8. La grazia che si riversa sull'uomo

Per comprendere qualcosa di divino è sempre necessaria la grazia ed essa esige in ogni caso dal credente la rinuncia a se stesso, al suo sofisticare e criticare, alla sua certezza. La grazia ci inonda: ciò costituisce la sua essenza. Essa non chiarisce punto per punto, ma irradia la sua luce come il sole. L'uomo su cui Dio prodiga se stesso dovrebbe esser preso da vertigini così da poter vedere solo la luce di Dio e non più la propria debolezza. Dovrebbe rinunciare ad ogni equilibrio, ad un dialogo tra sé e Dio come due *partners*, essere un semplice ricevitore con le braccia aperte che non riescono ad afferrare, poiché la luce scorre su tutti e rimane inafferrabile e rappresenta molto di

più di quanto possa accogliere il singolo. Qualora si ponesse un piccolo recipiente sotto un forte getto d'acqua, esso non si riempirebbe, perché il getto è troppo violento.

9. La congiunzione 'e'

Questa notte pensavo alla congiunzione 'e' ed ho visto che cosa essa significhi per il Dio trino: essa, che tutto manda avanti e niente demolisce, la parola posta al sorgere di ogni nuova giornata, la parola di ogni nuova indicazione di Dio, la parola che unisce due nuove verità e sveglia lo spirito che non può smettere di pregare. E improvvisamente fui scossa fino in fondo e vidi in una visione d'insieme l'inizio del mondo e i profeti e il Signore e la madre di Dio e i discepoli e la carità e il cielo e la terra e la Chiesa e il ministero e i sacramenti..., tutto in una processione senza fine che non termina da qualche parte, in cui tutto deriva dal tutto; un 'e' divino, che inizia già in seno alla vita trinitaria, che si trasferisce nella creazione e non si stacca da essa senza riportarla a Dio.

Ogni singolo oggetto che prima mi appariva in catene apparteneva ora all'ordine che è di Dio e che proprio ora è creato, come lo ha creato all'inizio. Si poteva scorgere quale potenza abbia questa brevissima parola sulla bocca di Dio. Io non so più quante volte ho riflettuto già sulla congiunzione 'e'; anzi anni or sono mi capitava più spesso, ma questa volta mi ha afferrato e la sua verità ha fatto saltare tutto e ricondotto tutto in sé e si è costatato che ogni parola partecipa della infinità di Dio e che egli la può rendere accessibile in modo che le nostre parole la possano comunicare.

10. La totalità e la nostra visione parziale

Dio ci dona la verità integrale, ma noi ne vediamo sempre solo delle facce; esse sono subordinate al tutto e non si lasciano staccare. Il diamante risplende solo se tutte le facce rimangono così come sono. Certamente si può ammirare una sola faccia in se stessa, ma occorre far presente che è una parte del tutto e che si manifesta per amore del tutto. Tutti gli aspetti insieme rivelano una cosa: l'eterno Dio si comunica a noi nella sua verità come totalità, affinché anche noi ci doniamo a lui totalmente.

11. La Chiesa e il dono della verità

Fondando la sua Chiesa il Signore l'ha istituita nella verità, le ha donato la verità che la unisce al Padre e allo Spirito. Ha rice-

vuto la verità in modo che questa la possiede interamente, anche se non la compenetra. In ogni sforzo per comprendere la verità la Chiesa può sempre crescere, proprio nella verità che già possiede. In ogni passo essa sa di possedere molto di più di quanto possa conoscere e ogni persona, che nella fede si sforza di raggiungere la verità, sa di trovarsi nella stessa situazione dell'intera Chiesa; e tutte e due tendono verso tutta la verità che già certamente possiedono, perché il Signore ha donato loro la verità non parzialmente, ma nella pienezza. (Cfr. 2 Gv 1)

12. Rivelazione come mistero

I concetti che il Figlio ha impiegato sono comprensibili a tutti; sarebbero comprensibili in se stessi anche per uno che non possiede la carità, essi sono pienamente accessibili per uno che ha iniziato a credere nella carità, ciononostante tutti i concetti mostrano costantemente il riferimento al mistero: al rapporto tra Padre e Figlio. E in seno a tale mistero a tutti gli altri misteri, a quello della redenzione come a quello dei sacramenti. Così è mostrata chiaramente una parte di quella strada, che conduce ogni verità fino all'orlo del mistero e mostra il suo sbocco nel mistero. Il rapporto tra Padre e Figlio mostra perciò il mistero, essi lo presentano anche in quanto mistero. Il mistero può e deve conservare il suo carattere in quanto mistero anche attraverso la rivelazione. Ciò che è mistero di per sé, e non semplicemente per caso, non può perdere la sua essenza, anche se non è rivelato. Il contenuto della rivelazione è l'essere sempre maggiore della carità di Dio, ma allo spirito umano non è possibile ottenere la sensazione di essere padrone e di comandare la carità. Anzi egli deve crescere con rispetto verso questa carità sempre crescente e rendersi conto sempre più che non sarà mai possibile comprenderlo. Nella vita cristiana il mistero di Dio rimane sempre più esteso della possibilità di comprensione dell'uomo per quanto sia ampliata. Se l'uomo non si sentisse superato e dominato anche nel pensiero, non esisterebbe più alcuna differenza tra il pensiero divino ed umano. Perciò la parola di Dio distrugge ogni evidenza per far presentire fino a giungere al mistero: Dio è spirito, non è evidente e riducibile in concetti definitivi. Egli è percettibile solo attraverso l'invisibilità. Chi non è disposto a fare tale passo nel mistero, a consegnare la propria intelligenza e a credere amando, costui non riesce ad ascoltare la parola del Signore. Se la parola non passa dal controllo dell'uomo in quello del Signore, vuol dire che costui si rifiuta di ascoltare e di procedere insieme. Perciò l'uomo non ascolta più, poiché la parola risuona come parola di Dio solo nel caso in cui viene accolta come divina: nel Figlio. Chi non ascolta nel Figlio non ascolta niente. (Cfr. Gv 8,43)

Il Dio sempre maggiore

13. Dio è tutt'altro!

Il tentativo umano di capire tutto ciò che la parola di Dio contiene non è uno sforzo vuoto. E alla fine ci si rende conto delle parole dell'inizio: *i miei pensieri non sono i vostri pensieri*. Senza alcuna rivelazione Dio diventa più povero di mistero, perde la sua totale libertà di manifestare di propria iniziativa ciò che vuole e di ritenere in sé ciò che vuole. Va dato un incoraggiamento ai credenti, affinché si preoccupino della comprensione della parola; ma ciò va accompagnato continuamente dal semplice avvertimento di non dimenticare la incomprendibilità di Dio, il suo essere completamente diverso. Ma ciò che potrebbe opporre come rifiuto, è tuttavia, capito più a fondo, solo una nuova grazia, difatti la grazia di Dio non si arresta dove comincia l'incomprendibilità di Dio. Ogni volta che noi vogliamo tirarci indietro spaventati dalla grandezza di Dio e senza coraggio, poiché i suoi pensieri superano senza confronti i nostri, allora ci raggiunge la sua grazia e noi sperimentiamo con certezza che i suoi pensieri, le sue vie, che non sono le nostre, sono i pensieri e le vie eterne e sicure della sua grazia.

Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie. Quando gli uomini osservano il cielo, hanno la sensazione di quanto sia alto sopra la terra e non possono né misurarne né dichiararne la lontananza. Qualsiasi misura adoperassero, dovrebbero ogni volta riconoscere che il cielo è ancora più alto. Questa distanza caratterizza quella del tutto diversa di Dio dal mondo. Gli uomini ricevono una prospettiva di Dio, un'idea, ma che a sua volta non si esaurisce. I pensieri e le vie di Dio non si nascondono alla vista degli uomini, proprio ciò che viene manifestato da essi dimostra che tutti i pensieri umani non sono adeguati. Una cosa sola è certa: la grandezza sempre crescente, che è espressa, conduce incondizionatamente a Dio. Tutto ciò che conduce dalle realtà che sono a portata di mano a quelle irraggiungibili indica Dio. Ma come il tempo della vita

umana non può essere misura per la vita eterna—neanche con un prolungamento senza fine—così le vie e i pensieri di Dio non sono raggiungibili dai nostri. (Cfr. *Is 55,8 segg.*)

14. *Conoscenza di Dio nella carità*

La conoscenza di Dio è conoscenza della carità, perciò chi non conosce la carità non conosce Dio. Non si può osservare Dio dall'esterno come un semplice oggetto, dalla cui conoscenza si deducono conclusioni neutrali. Conoscere Dio vuol dire rinunciare al proprio punto di vista, non essere legato ad alcun posto, a nessun modo di pensare, ma mantenersi libero, affinché Dio si faccia conoscere nella misura in cui vuole. I nostri mezzi personali non ci portano alla conoscenza nella carità. La vera conoscenza è ciò che Dio dà come dono gratuito della sua carità. Poiché vuol farsi conoscere, vuole che tutti i suoi misteri diventino anche nostri, ma a base di tale volere vi è l'intenzione di essere amato da noi. La conoscenza che ci dona è la sua risposta al nostro amore. Il nostro amore a sua volta è il nostro tentativo di una risposta alla sua carità. Chi non ama, si sbarra da sé l'ingresso alla conoscenza. Perciò tutto ciò che tenterà di comprendere al di fuori della carità di Dio, lo confermerà nel suo atteggiamento di mancanza di carità e gli procurerà un modo di conoscere che lo allontana ancora di più da Dio. *Difatti Dio è amore.* Egli può farsi conoscere soltanto nella carità e attraverso la carità. Tale carità è disponibile per essere adoperata in tale sovrabbondanza che anche la minima conoscenza, la più debole valutazione viene da essa sorretta e accompagnata. La conoscenza di Dio è in certo qual modo un punto in mezzo alla carità di Dio non altrimenti accessibile che attraverso la custodia della carità. Naturalmente non come se la carità fosse solo una custodia e la conoscenza un nucleo che si profila in ultimo; ma la conoscenza stessa, per quanto può anche essere raffigurata, è un centro della carità e la carità stessa. Non vi è proprietà di Dio, nessun mistero della sua vita celeste, della sua relazione nella Trinità, della giustizia, della grazia, niente di ciò che egli ci comunica, che non conduca in ultima analisi alla carità e il cui centro non sia la carità. E ciò non avviene in modo che un mistero segua ad un altro mistero, una conoscenza ad un'altra conoscenza, ma nel senso che già la prima minima conoscenza, il mistero più accessibile si trovano al centro della carità di Dio, circondano di carità ogni altra conoscenza divina, circondano tutti gli altri misteri della carità, collocati nella sostanza apparentemente impenetrabile della carità e così, proprio perché è carità, è anche rivelata, pubblica, trasparente. Ma la carità si fa conoscere solo attraverso la carità. Essa è la risposta ad una domanda, ma la domanda stessa viene dalla risposta. (Cfr. *1 Gv 4,8*)

15. *Dio in quanto Trinità*

Che cosa sia Dio non può essere detto: è tutto, la pienezza, l'origine di tutto. È colui che dà tutto e il Figlio è colui che possiede tutto, poiché a Lui tutto è dato dal Padre. Il Padre è colui che possiede tutta la carità e la dona al Figlio, il Figlio è colui che riceve tutta la carità e quindi vuol partecipare tutta la carità perché egli l'ha ricevuta con tale sovrabbondanza. L'essere insieme del Padre e del Figlio non è altro che tale flusso di carità. Come se due figure stessero l'una di fronte all'altra e tutto lo spazio tra loro fosse riempito dalla carità, una carità, che ad ogni persona conserva il suo essere, il suo profilo e il suo aspetto. Ma tale essere insieme non è sufficiente per la pienezza della carità. Così anche la carità tra il Padre e il Figlio non è un cerchio chiuso, anzi dalla loro carità proviene ancora una volta una nuova sorgente. La nuova sorgente è il terzo in Dio, lo Spirito Santo. Egli è la completa spirazione della loro carità, l'eterno movimento tra Padre e Figlio, la fonte della vita eterna in Dio, colui che trasforma ogni adempimento tra loro in principio e pone l'origine. È l'unità eterna di coloro che stanno per sempre l'uno di fronte all'altro nella carità. Poiché il Figlio è eternamente di fronte al Padre, la parola è presso Dio, inoltre poiché egli è sempre nel Padre, la parola stessa è Dio. Poiché essi sono uno e lo Spirito è la loro unità, per questo possono emanare eternamente l'unica carità. Ciononostante e proprio a causa di ciò possono, nella vita terrena del Figlio, stare anche l'uno lontano dall'altro, per offrire nuove possibilità alla loro irradiazione e dare nuove attuazioni alla loro già completa carità.

Dio è nella sua essenza *Trinità*. È impossibile che egli comprenda solo il Padre e Figlio. Essere due significa a lungo morte. Uno stare in eterno l'uno di fronte all'altro conduce alla fine all'esaurimento della carità. Per mantenere vivo l'amore tra due è necessario sempre un terzo che supera i due che si amano. Questo è un compito che essi adempiono, una fonte che alimenta la loro carità, un interesse comune, qualcosa che stimola, che li spinge in avanti, che rompe il cerchio, che offre l'occasione per un rinnovamento eterno della loro carità. Qualcosa che li tocca e per cui il rapporto prende vita. Così in Dio lo Spirito Santo è proprio l'origine della vita eterna. E così egli è ciò che rimane più incomprensibile in Dio, qualcosa di così sospeso, di così mobile, che è difficile trovarne un simbolo. Egli è l'eterna eccedenza, che diventa sempre maggiore e attraverso cui tutto riceve la vita. Perciò tutto è vivente Trinità, partecipa di essa e tutto ciò che deve esser vivo deve essere assunto e immerso nella vita trinitaria.

Dio è nella sua essenza *Trinità*. Perciò non esiste per primo il Padre, poi viene il Figlio e infine all'unione dei due nasce lo Spirito, come se la carità in Dio fosse il risultato delle relazioni tra le persone, come se l'essenza di Dio esistesse prima delle persone e queste prima ancora della carità. Anzi piuttosto l'essenza di Dio è di per sé

trinitaria e quindi fino in fondo carità. Padre. Questo segno è ciò che ci rende conoscibile la carità del Figlio in quanto carità, ma non è una proprietà fissa, ma sempre e solo un movimento, una direzione, una guida: precisamente dal Padre al Padre. Questa proprietà della carità è eterna e senza confini. Se si volesse incastonare la carità in un punto determinato e tentare di immobilizzarla, sarebbe già morta. Occorre essere immessi nel suo eterno movimento, se si vuole attingere qualcosa dalla sua essenza. Ma se si credesse di averla afferrata, allora non si comprenderebbe la carità, ma al massimo un concetto. La carità del Figlio è in qualche modo il contrario dell'amore erotico che trova nell'atto il suo riposo e la sua distensione e deve recuperare le forze per essere capace di nuovo amore. La carità è di conseguenza l'essenza comune delle persone, esse non *hanno* la carità, *sono* la carità, si immergono nell'unica, comune carità, comune come l'unità dell'essenza divina. Ogni persona ama l'altra con la stessa, identica carità con cui a sua volta viene amata. Quindi Dio non è un amante, ma Dio è la carità e questa ha triplice figura.

Dio è nella sua essenza Trinità. Perciò non può rivelarsi se non in modo trinitario. La rivelazione stessa è sempre qualcosa di vivo, di personale, quindi deve essere personale. Che Dio possa e voglia rivelarsi al mondo presuppone una unità viva tra Dio e il mondo, che ha il suo fondamento nella unità vivente dello Spirito, tra Padre e Figlio. Nella sua rivelazione Dio esce dal suo silenzio e dalla sua origine e si rende manifesto per noi nella parola. Ma che egli non parli solo per sé ma sia capito ed accolto da noi è l'opera dello Spirito Santo che è la fonte di ogni unione viva. Ogni rivelazione di Dio è quindi trinitaria e il lieto annuncio non parla altro che della Trinità. L'unico contenuto della parola di Dio nelle conclusioni del Vangelo è la Trinità, che costituisce anche l'unico contenuto della creazione. (Cfr. *Gv* 1,2)

16. 'Il sempre di più' della carità trinitaria

In quanto tutto ciò che è del Padre appartiene anche al Figlio, è anche proprio dello Spirito Santo. Lo Spirito prende ciò che è del Figlio per glorificarlo; ma proprio ciò che prende dal Figlio ha origine dal Padre. È possesso comune. Per glorificare il Figlio prende la carità del Figlio. Questa carità, che possiede il segno specifico del Figlio, proviene tuttavia dal Padre, poiché da questi il Figlio ha ricevuto la carità, come a sua volta anche il Padre riceve continuamente la carità dal Figlio. La carità del Figlio riceve la sua vivacità e anche il segno per esser mediata, sempre dal Padre... La carità del Figlio—e attraverso essa ogni carità cristiana—non ha bisogno di alcun riposo, è eterno movimento e intensificazione. Ogni atto della carità cristiana in quanto tale suscita una maggiore profusione, accresce e supera se stesso, non conosce alcuna pausa e alcun calo. La carità cristiana ha questo carattere poiché la

carità del Figlio ha in sé quella del Padre...

La reciproca ed eterna intensificazione della carità tra Padre e Figlio comprende in sé ogni modo e ogni possibilità di amarsi. Tutto ciò che nel mondo indirizza gli uomini verso l'infinita carità è immagine e riverbero di essa. Vi è l'amore assoluto di un uomo verso l'altro, che costui non ricambia, ma respinge. Oppure vi è il caso di colui che non rifiuta e vi corrisponde solo col sentimento; ma, benché egli sia già unito, non lo contraccambia nella abnegazione. Oppure vi è colui che si sente libero e l'amore reciproco trova il suo adempimento. Ognuno di questi casi di amore ha un aspetto, non contenuto nelle altre forme e ciascuno per proprio conto deve illuminare la carità tra Padre e Figlio. Nell'amore felice, che ritrova se stesso, è posto l'eterno incontro tra Padre e Figlio. Ma ogni amore felice sulla terra è finito; nel matrimonio si forma un cerchio che in Dio rimane eternamente aperto. Così anche il caso in cui rimane l'apertura dell'amore tra due uomini che non riescono a corrispondersi l'un l'altro è un'immagine di Dio. Ma il rimanere aperti verso il mondo non è conciliabile con un vero ritrovare se stessi e ciò costituisce quindi una conseguenza della limitatezza e non corrisponde alla carità in Dio. L'amore non corrisposto, visto dal punto di vista semplicemente umano, porta alla morte ed è senza via d'uscita; ma nel cristianesimo può diventare anch'esso una figura della carità divina: in quanto nella carità della Croce tra Padre e Figlio, in cui la carità non era più sentita, non era più conosciuta, essa viene ripristinata dalla grazia sempre secondo l'immensità della carità divina.

La carità divina è in se stessa così aperta da essere un eterno miglioramento; la sua essenza è il 'sempre di più' della carità tra Padre e Figlio. Questo aprirsi sempre rinnovato al centro della immensità di Dio appartiene all'essenza di Dio. Difatti l'inizio di Dio non conosce alcun inizio: esso è sempre più allo stato iniziale e perciò sempre più completo. Questa forma di miglioramento è perciò del tutto diversa dall'aumento della carità cristiana verso Dio, poiché l'uomo nella sua limitatezza e nel corso della vita temporale sperimenta un aumento nell'amore che prima non possedeva. La crescita temporale dell'amore umano è solo una lontana copia di questa intensificazione della carità tra Padre e Figlio.

Questa carità è eternamente feconda. Lo è perché lo Spirito Santo è il principio della sua attività. Perciò egli, principio di operante fecondità, ha plasmato il Figlio in Maria. Il Signore a sua volta è apparso come messaggero di una nuova legge di carità e perciò come fecondità del Padre. Quando dopo di lui viene lo Spirito che annuncia ciò che appartiene al Signore, allora egli conduce a termine in certo qual modo questa fecondità. Egli la completa e precisamente mostrando la sua intima infinità. (Cfr. *Gv* 16,15)

17. *Pregbiera trinitaria*

Padre, Figlio e Spirito sono nella loro identica essenza distinguibili e ciascuno vede nell'altro non tutto, ma ciò che è proprio ed esclusivo dell'altro. Tutti e tre sono uno per l'origine dal Padre, ma distinti per il diverso rapporto di origine. Sono come persone l'uno di fronte all'altro uniti però nell'essenza proprio attraverso la carità divina; fin dalla prima origine e in tutti i tempi, possono intraprendere un dialogo l'un con l'altro, la cui essenza è preghiera. Niente di ciò che essi aspettano reciprocamente, di ciò che compiono l'un per l'altro, di ciò che si comunicano, è fuori della carità divina e perciò non è da considerare preghiera... E nel loro dialogo che essi conducono fin dall'eternità e che è la preghiera essi pongono la base fondamentale per ogni ulteriore dialogo tra Dio e le creature e per ogni preghiera che deve salire dal mondo verso Dio.

L'eterno dialogo è soprattutto preghiera anche perché esso è visione divina, visione come centro della contemplazione, come ascolto silenzioso, contemplazione reciproca, come un lasciarsi guidare, conformazione reciproca, maggiore conoscenza reciproca, mutuo aspettarsi e accondiscendenza. Questa vita del tutto piena circola tra le persone poiché ciascuna sta sempre al cospetto dell'altra. Non vi è alcuna chiusura e abbandono di fronte all'altro, ma solo accettazione e dono continuo, un aprirsi, un mostrarsi, un essere indicato e la carità.

18. *Adorazione in Dio*

L'adorazione è come un grande silenzio tra Padre e Figlio. Dapprima essi non vogliono far altro che conoscersi e contemplarsi reciprocamente adorando. Ma ciò non è semplice attività intellettuale, ma fin da principio espressione della carità che ama ed è amata. Cosicché nell'adorazione, prima che si differenzino, l'azione e la contemplazione si definiscono per il fatto che tutte e tre le persone divine amando sono amate, amano attivamente, sono amate passivamente e così la carità si presenta come il centro di ogni azione e di ogni contemplazione. La carità è conoscenza che aumenta, ma conoscenza, che a sua volta fa crescere la carità, cosicché in Dio la conoscenza e la carità non si situano l'una accanto all'altra, ma l'una proviene dall'altra e sono vive l'una per opera dell'altra.

19. *Vita eterna di Dio*

La vita, che è in Dio, è la vita eterna. Non la possiamo comprendere, poiché essa è ciò che oltrepassa essenzialmente ogni comprensione.

Ogni comprensione è una configurazione nello spirito, ma la vita eterna supera ogni figura. Tutti i concetti fissano un'idea, ma la vita eterna è l'assoluta, sovrana libertà e non vi sono parole per descriverla. Anche se tutto il resto in Dio potesse esser descritto, la vita eterna risulterebbe indescrivibile. Si può procedere per paragoni per far brillare la pienezza della vita divina: la fecondità che si accresce da sé, la fonte che sgorgando diventa un mare, l'uragano che travolge con sé tutto quanto. Ma così si elencano solo dei luoghi comuni che non esprimono niente di ciò che è la vita eterna. La vita terrestre, animale e anche spirituale può essere capita indirettamente dai suoi limiti e lati esteriori, e dai suoi corpi e dalle forme espressive; da essi si può sperimentare ciò che supera la vita. Ma in Dio non vi sono limiti, cosicché la sovrabbondanza della vita in lui rimane inesprimibile.

La vita terrena è immaginabile solo come un movimento, come un divenire e un tendere verso l'essere. La vita divina è tuttavia, proprio perché è completezza, riposo pieno, la forza della signoria, l'assoluta affermazione dell'essere e del divenire... Non è, come in noi, un gesto timoroso di accumulamento, ma un gesto di piena sicurezza, di accettazione, di assunzione, di regalo, di possesso imperturbabile, è una ricchezza che scorre ed insieme è calma, è carità... Quando un uomo riflette sulle parole *in lui era la vita*, suppone di sapere teoricamente qualcosa sulla vita, su Dio come principio della vita, da cui derivano le diverse forme terrestri di vita, attraverso cui queste forme vitali vengono comunicate; egli si immagina il principio di vita come un recipiente, una fonte per la vita terrena. Ma quanto più ci medita, quanto più cerca di esprimerla in concetti, tanto più diventa privo di vita e secco ciò che pensa di possedere. È come colui che possiede un esplosivo di cui può calcolare gli effetti ed esibirlo agli altri. Ma se una volta questa forza esplose, se la vuol provare di fatto, se la realtà della vita eterna gli si avvicina, allora egli salta in aria insieme a tutti i suoi calcoli. Se Dio gli mostra veramente che cosa è la vita, se gli scopre solo un lembo di questa signoria, egli viene scagliato fuori e scaraventato a terra dalla strapotenza che domina tutto. Allora egli desidererà per sempre che tutti i suoi concetti siano distrutti e annientati, queste piccole tazze in cui egli pensava di racchiudere il mare. (Cfr. *Gv 1,4*)

20. *Le tenebre della luce divina*

Nel mondo luce e tenebre si escludono, dove appare la luce, vengono espulse le tenebre. Difatti Dio ha separato le tenebre dalla luce. In Dio non vi è alcuna opposizione e alcuna separazione. Si può dire che tutte e due sono espressione della sua bontà, della sua essenza o che le tenebre sono una proprietà della sua luce eterna o che la luce e tenebre insieme sono una proprietà della sua luce incomprendibile e superiore. Le tenebre di Dio sono quella parte della luce che noi

non comprendiamo. Perciò le tenebre sono la riserva di Dio, il segno visibile della sua signoria e della sua eterna superiorità. Egli ritiene le tenebre per sé, non le dà a noi. Egli ha eretto un recinto intorno al paradiso; e che egli si sia riservato le tenebre è un mistero del suo amore per noi. Nella fede e nella carità dovremmo sapere e dovremmo aspettarci tale mistero, perché forse in esso si manifesta proprio la sua più alta carità o forse ci verrà rivelato, se vorrà. Egli vuole che noi ci imbattiamo continuamente nella nostra vita e nei suoi limiti, ma dobbiamo imparare in ciò l'umiltà e la dedizione. Nella nostra mancanza di fede e di carità, di fiducia e di dedizione pensiamo di dover superare le barriere che incontriamo per scoprire il mistero delle tenebre. Pensiamo che l'esclusione delle tenebre per opera di Dio sia una proibizione arbitraria e non sopportiamo che ci sia nascosto qualcosa. Non badiamo al fatto che le tenebre sono necessarie. La luce ne ha bisogno per potersi comunicare eternamente, per poter dominare e percorrere in lungo e in largo nuovi spazi. Certo, la luce di Dio ha la notte in sé come la copertura necessaria, l'oscurità, la sicurezza, il mistero essenziale, la protezione della sua carità. (Cfr. *Gv 1,5*)

21. *La parola e il principio*

La parola era presso Dio come l'espressione del principio e quindi come forma divina dell'annuncio. In essa si esprime il principio e così la parola è pronta al principio per essere pronunciata, spinta fuori e esser ripresa. Che essa sia pronunciata, spinta fuori, è già l'adempimento del principio, in quanto nella parola tutto ciò che era inespresso si esprime, tutto ciò che era senza figura, prende forma. Nella parola il principio assume colore e tono, nella parola Dio si comunica. Nella parola egli può dunque porre una distinzione in se stesso per mediare l'annuncio di se stesso. Ma in quanto il principio si esprime nella parola, in quanto Dio emette la parola, la parola è anche immediatamente ripresa nel principio e in Dio. Difatti il principio trova senz'altro nella parola la sua configurazione e perciò il suo compimento; la parola quindi si attua sia fuori del principio come nel principio stesso. La sua emissione e il suo ritorno sono una cosa sola e un atto non è pensabile senza l'altro. (Cfr. *Gv 1,1*)

22. «Dal seno dell'aurora...»

Dal seno dell'aurora io ti ho generato. Il Padre ricorda al Figlio la generazione eterna. Quando il Figlio ritorna come vincitore al Padre si incontra di nuovo con il mistero eterno della sua origine dal Padre. Il Padre che genera sta davanti al Figlio nell'eternità e nel

tempo. E questo atto comprende anche il tempo della notte di croce del Figlio, come include ogni giorno passato e presente. Qui viene richiamato alla memoria l'eternità nel rapporto tra Padre e Figlio. Quale sia il rapporto del Figlio con la propria potenza in seno a tale relazione verso il Padre, appare d'importanza secondaria: se egli la affida al Padre, se il Padre gliela mostra, se il Figlio se ne serve e come signore vittorioso si pone di fronte al Padre: tutto è circondato dal mistero eterno della generazione. Con questa parola assume di nuovo il Figlio nel mistero-natura di Dio, nel cui sfondo eterno e concomitante ha luogo tutto ciò che riguarda il mondo e la sua redenzione. In forza di tale parola nella incarnazione e sulla croce non sarà possibile l'allontanamento del Figlio dal Padre; la sua unità è irrevocabile ed eterna, anche nel tempo, poiché Dio stesso con la mediazione del suo Spirito Santo ha generato il Figlio nel senso della madre. Il Figlio appartiene a sua madre, appartiene quindi agli apostoli e infine alla croce di tutti i peccatori; il Padre si è come separato da lui per donarlo a tutto il mondo. Ciononostante rimane intatto il rapporto con il Padre che lo genera, certo tutto il resto serve solo a rivelare l'eterno rapporto. È un vincolo che supera tutti i legami terreni, una vicinanza che copre ogni distanza, un rapporto che ha in sé la forza dell'eternità, che non è interrotta da nessun andirivieni del Figlio. (Cfr. *Sal 110*)

23. *La 'dimostrabilità' di Dio*

La dimostrabilità di Dio non è sufficiente per raggiungere Dio in persona, perché Dio supera la sua dimostrabilità. Si può dimostrare Dio fino all'assurdità del contrario e non vi è alcun limite per la dimostrazione. Ma il limite è situato in un salto, nello slancio della carità di Dio verso la creazione che fa saltare l'intelligenza per lasciare il posto alla fede nella carità. Vi è un altro passaggio più importante, interiore tra l'intelligenza naturale e la fede soprannaturale e questa unione consiste nella missione del Figlio. Difatti nel Figlio abbiamo la *prova*, cioè la prova della carità di Dio per noi e solo così la nostra povera intelligenza si apre alla carità che la completa. In tal modo l'aver dimenticato e l'aver perso se stessi si apre alla grazia. È la grazia del Figlio, attraverso la quale sulla base della sua umanità ci diviene accessibile e comprensibile la vita eterna, poiché proprio l'aldilà del Cristo ci rende comprensibile anche il senso della vita terrena. Senza la fede in Dio e la carità verso il Figlio la vita terrena ci rimane così priva di significato. Benché la conquista di questo senso assorba ed esaurisca tutta la nostra intelligenza, ciononostante la vita eterna ci rimane preclusa e incomprensibile. La vita umana senza Dio si solleva un po' nella solitudine, si apre al mondo e di nuovo ricade nella morte, viene dalla terra e ritorna ad immergersi in essa, è una parabola che si innalza e che cade e precipita inesorabilmente. Perciò è senza senso. La vita in Dio sale come

quella terrena, ma dove la vetta è raggiungibile si apre all'infinito e non ricade sulla terra. Il credente non perde se stesso, ma avrà la vita eterna in cui vedrà Dio. (Cfr. *Gv 3,16*)

24. *Il raggio dei movimenti dello Spirito*

La missione dello Spirito è sempre la risultante di tutto un raggio di movimenti; dal Padre al Figlio, dal Figlio al Padre, dal Figlio al mondo, dal Figlio attraverso il mondo al Padre, dal Figlio attraverso il Padre al mondo. Tutto ciò è veramente incalcolabile. E lo Spirito ora è consolatore e verità e insieme testimonianza in favore del Figlio e la sua opera è così completa che anche i discepoli danno testimonianza. Anche ciò non è meno sconvolgente e confuso. Ed è sempre l'unico e medesimo Spirito, nessuna sintesi approssimativa, ma chiaramente una persona, con una direzione precisa. Uno, che spira dove vuole. Tutto opera per una risultante dello Spirito, che però non è semplicemente il risultato, la somma tonda dei presupposti complicati, non è una semplice corrente ben diretta nella rete di alimentazione, ma qualcosa di più, è la sovrabbondanza di un movimento incalcolabile. In tale unità tutto è ricco, completo e personale. In nessuna parte vi è interruzione o un essere già arrivato, ma ovunque solo movimento; lo Spirito sarà riconosciuto proprio da tale movimento, che non si fa imprigionare. (Cfr. *Gv 15,27*)

25. *Lo Spirito scruta la profondità di Dio*

Lo Spirito scruta *anche la profondità di Dio*: Dio Padre non ha alcun mistero di fronte al Figlio; egli gli mostra tutto ciò che è in lui e glielo mostra in vista del servizio della rivelazione in modo che lo Spirito lo possa rendere chiaro ininterrottamente nel cuore dei credenti. In questo senso lo Spirito è il legame tra Dio e gli uomini, il continuo andare avanti e indietro, colui che comunica e distribuisce. Lo Spirito partecipa anche a tutto ciò che avviene tra Padre e Figlio e partecipa a tutta la vita terrestre del Figlio. Egli lo accompagna in tutte le esperienze divino-umane e lo rivela. Egli parla in ogni parola che il Figlio pronuncia, opera in ogni miracolo del Figlio. Egli lo accompagna anche sulla croce con una tale unione che, dopo aver sperimentato la morte del suo essere uomo come l'abbandono più profondo, ridona il Figlio nelle mani del Padre. In questo modo lo Spirito opera al mistero dell'abbandono della croce ed è partecipe della stoltezza della croce, della sapienza, che è così diversa dalla saggezza degli uomini e che nel mistero nascosto in Dio rappresenta la sorgente della verità divina, di cui Padre, Figlio e Spirito sono partecipi in modo

essenziale ed uguale. (Cfr. *1 Cor 2,10*)

26. *Vitalità illimitata*

La relazione, così straordinariamente movimentata, tra le persone in Dio, che operano in un continuo scambio di reciproca missione e sottomissione, si rivela in una vitalità che supera ogni limite, che proprio in quanto tale costituisce la stabilità della Trinità. Così lo Spirito ha presso di sé all'inizio il Figlio come seme e lo manda nel seno della Vergine poi il Figlio si 'separa' dallo Spirito, altrimenti questi non potrebbe scendere su di lui nel battesimo; il Figlio porta in sé durante la sua vita pubblica lo Spirito affinché ritornando al Padre possa a sua volta mandare lo Spirito, in tal modo il cerchio per così dire si chiude, perché lo Spirito nella sua missione ha di nuovo in sé il Figlio e lo manda nel mondo in una forma più nuova e più spirituale. Ma mentre nel battesimo Figlio e Spirito stanno strettamente e visibilmente insieme nell'umanità di Cristo, alla fine vengono come deviati, dispersi e divisi: il Figlio nell'eucaristia, lo Spirito nella effusione su tutto il mondo, Spirito e Figlio appaiono come immersi in un movimento senza fine, che esige un continuo scambio di ruoli, mentre il Padre comprende l'intero movimento, come la volta celeste, sotto la quale ha luogo lo svolgimento degli eventi. È lui che muove tutto senza essere coinvolto nel cerchio. E tutte e tre le persone proprio in questo movimento sono così strettamente unite, così poco separabili l'una dall'altra che la vita cristiana può esistere solo come vita in seno a tutta la Trinità. (Cfr. *Gv 16,7*)

27. *La realtà superiore di Dio*

Dio, nonostante la sua immutabilità può continuamente cambiare, aprire, ampliare tutto ciò che a noi appare chiuso. Certamente per noi i concetti come amore, responsabilità, parola del Padre rispondono ad un determinato senso, ma questo senso non è mai esauriente, perché (come concetto) rimane concepibile anche nella fede. La distanza tra Dio e la creazione è così grande che non possiamo colmare l'abisso con qualche concetto, anche nella fede. Possiamo affermare ben poco sul Figlio benché sia vissuto da uomo tra noi, riguardo la sua illimitatezza, possiamo descrivere il Padre in modo così poco esauriente da asserire su di lui che egli è stato da tempo immemorabile. Le asserzioni sono possibili e giuste precisamente nella misura in cui sembrano appagare la nostra fede e l'intelligenza umana. In verità tuttavia l'essenza reale di Dio è infinitamente maggiore di quanto sia 'reale' per noi; di fronte alla nostra realtà egli è realtà superiore che non ci supera solo di misura, ma

anche nel modo e cioè supera sotto ogni aspetto in modo illimitato la nostra scienza, fede e presentimento. La nostra conoscenza è un lavoro imperfetto, tanto più che non possiamo affermare neanche di una sola asserzione che sia adeguata. Come non possiamo determinare la durata della creazione, così è dell'essenza di Dio; possiamo tentare di allineare le nostre misure di tempo, i giorni, le notti e gli anni in quantità inimmaginabili: non creiamo in tal modo alcun concetto di eternità, non solo perché la più grossa somma non la eguaglia ma molto di più perché l'unità di tempo, con cui facciamo la somma, non ha alcuna corrispondenza con la durata eterna. Non possiamo dire neanche approssimativamente che cosa significhi il nostro giorno di fronte al giorno eterno di Dio. Quando Dio dà l'esistenza al mondo e al tempo che passa, gli sono disponibili la superiorità e l'infinità della sua eterna misura.

Il mondo nel piano della carità divina

28. *Non creato nel vuoto*

Dio non ha creato il mondo nel vuoto. Egli ha un suo piano su di lui, non a breve scadenza, ma eterno. E tutte le cose hanno il loro posto secondo lo Spirito Santo. E poiché Dio è la verità, il mondo diviene una realtà che è racchiusa nella sua verità e non può uscire dal suo piano, vi è trattenuto per opera dello Spirito. Nonostante che sia così inserito nel piano di Dio il mondo non è monotono, ma vivo. Lo stesso piano di Dio è già vita che viene dalla vitalità del Dio trino. Non come se il mondo fosse equiparabile all'eternità, la sua finitudine confrontabile con l'infinità del cielo, ma Dio Padre fin dal principio ha preparato nel suo piano per il mondo dei rapporti con il Figlio e con lo Spirito Santo. Le relazioni con il Figlio sono vive e reali già prima della incarnazione. Niente nel mondo è lasciato al caso, poiché il mondo vive nel piano di Dio. Egli crea tutto con riferimento al Figlio, poi crea anche gli uomini, proprio agli uomini dà un posto di preferenza. Essi portano fin dal principio l'immagine di Dio e i giorni interminabili tra il peccato e la redenzione non hanno cancellato le intenzioni di Dio. (Cfr. *Rom 8,29*)

29. *Grandezza del creato*

La creazione ha uno splendore, una irradiazione, un'apparenza, in questi elementi possiamo cogliere qualcosa della sua intera magnificenza e del suo valore. Non possiamo semplicemente spingerci dentro nel suo centro, ma dobbiamo accoglierla così come ci si presenta. Ciò non dipende solo dalla nostra limitata possibilità di percezione, ma anche dalla libertà delle cose di presentarsi così come è loro possibile. Perciò facciamo loro un torto quando non ci occupiamo del loro splendore ed apparenza, ma vorremmo dirigerci subito al loro centro; ma non ci sbagliamo di meno, quando dovessimo scambiare l'apparenza con l'essenza

e fermarci ai nostri concetti fissi sullo splendore. Dobbiamo farle risplendere e cercare di comprenderle nella diversità della loro irradiazione; paragonarle l'una con l'altra secondo la loro presenza e così cercare di notarne le differenze essenziali. L'irradiazione testimonia la loro magnificenza, l'apparenza, la loro essenza. Nessuna realtà creata da Dio è priva della magnificenza e dell'essenza. Difatti tutte le cose sono chiamate a dare la loro testimonianza attraverso lo Spirito Santo e tutti i corpi attraverso l'opera dello Spirito. Per adempiere un compito all'interno di un piano divino. Sono destinate ad esser poste dallo Spirito in un servizio che hanno iniziato già con la loro semplice esistenza. La varietà della loro irradiazione testimonia la diversità dell'agire divino e ogni splendore è creato per arrivare alla magnificenza di Dio e in modo tutto particolare per manifestare e per garantirsi un raggio della sua maestà, verità per la verità. Verità però anche nella varietà della pienezza. (Cfr. 1 Cor 15,40)

30. Tenebre del peccato e luce di Dio

Anche quando siamo completamente immersi nei nostri peccati e nessuna via ci è accessibile per passare dalle tenebre alla luce divina, le nostre tenebre non si oppongono alla sua luce come un assoluto contro un altro assoluto. Anche le tenebre del peccato sono soggette alla potenza divina. Perciò è possibile che Dio copra benevolmente le tenebre dei nostri peccati con le sue più grandi tenebre, che egli copra davanti ai nostri occhi le nostre tenebre, che noi altrimenti non supporteremmo. Difatti il peccato è così misero che dovrebbe sparire se una grazia di Dio non gli coprisse la sua meschinità.

Nelle tenebre del peccato risplende così la luce divina. Non risplende solo intorno alle tenebre, ma riluce proprio dentro le tenebre. Il momento in cui la luce entra nelle tenebre, è l'istante della passione. Mentre il Signore pende dalla croce e tutto il suo essere, corpo, anima e divinità, la sua carità ed anche tutto ciò che ha ricevuto da noi sulla terra: odio, indifferenza, intemperanza, sfocia nella carità per i peccati del mondo, egli introduce la luce nelle tenebre. Da questo punto, centrale per tutte le cose, si espande ogni luce nel mondo. Perciò tutto deve essere considerato partendo dalla croce.

La carità del Signore che entra nelle tenebre è triplice. Essa è anzitutto carità in quanto sacrificio accettato, risposta positiva dell'abnegazione. Essa è poi carità nell'atto in cui diviene dedizione, nella esecuzione del sacrificio stesso. Essa è in ultimo luogo carità nella condizione di essere già dimenticato, carità della vittima già immolata, nello stato di vuoto e di morte. Benché questi tre stati del Signore si siano attuati sulla croce, essi certamente sono anche i tre momenti che comprendono e inquadrano tutta la sua vita terrestre: nell'incarnazione vi è la risposta positiva del Figlio ad essere vittima, per cui il Padre lo manda. Tutta

la vita terrestre è l'atto dell'esecuzione di questo sacrificio. La morte sulla croce e la discesa agli inferi è il momento del sacrificio già compiuto. (Cfr. Gv 1,5)

31. Il mistero della carità e del peccato

Non vi è nulla nel mistero della carità che sia implicato di più del peccato. Niente che esiga di più la carità per essere compreso e spiegato. La radice più profonda per la comprensione del peccato è posta nella carità e anzitutto nella carità iniziale del Padre. Poi nella carità del Figlio e poi in quella dello Spirito Santo. Proprio quando la carità del Padre e del Figlio attraverso lo Spirito Santo giunge a noi, il peccato riceve il carattere proprio che gli deriva dalla redenzione: il carattere del perfetto allontanamento dall'amore, del rifiuto e della negazione della carità, dell'opposizione alla carità. Proprio perché il peccato qualifica la parte negativa in modo così marcato ed esclusivo, solo la carità può cancellarlo di nuovo, solo la carità più pura, la sola carità pura, la carità divina, può così ricondurlo al centro della carità. (Cfr. Gv 20,30)

32. Creazione e croce

Accingendosi a creare il mondo, il Padre non lo fa solo d'accordo, ma nello scambio essenziale di carità con il Figlio e lo Spirito. Il Padre nella creazione, come creatore ha con sé il Figlio, poiché orienta tutte le cose verso di lui e ha con sé lo Spirito, poiché esso all'inizio come Spirito di Dio aleggia sulle acque dell'abisso. Benché il Padre sia in unione con il Figlio e lo Spirito, egli si distingue da loro. Tale distinzione ci fa capire il successivo distinguersi del Figlio sulla croce, poiché questi rimetterà il suo Spirito nelle mani del Padre. La croce sarà in certo modo un'eco della creazione del mondo. Nell'abbandono del Figlio che pende sulla croce e che rimette morente lo Spirito al Padre sono annunciate sia la presenza del Padre e dello Spirito nella creazione del mondo da parte del Padre, sia la presenza del Figlio, per il quale tutto è creato, e dello Spirito che aleggia sulle acque. Nel riflesso reciproco tra creazione e croce appare l'unità dell'agire trinitario, come possiamo concludere dalle parole del Figlio al Padre; lo stesso procedimento vale anche nella creazione per affermare il Padre e la sua supertemporalità. Evidentemente il Figlio sulla croce è uomo, mentre il Padre nella creazione è solo Dio; ma il Figlio è Dio-uomo e come tale si rivolge nel suo abbandono verso il Padre. E in quanto Padre e Spirito assistono Dio-uomo sulla croce, vi è un vero parallelismo tra croce e creazione. E come è impossibile porre al posto del

Figlio sofferente sulla croce il Padre o lo Spirito così non è lecito nello stesso senso porre al posto del Padre creatore il Figlio o lo Spirito. Nella fede cristiana è uguale—benché non si possa annullare la direzione del tempo—partire dalla croce per giungere all'essere del Padre oppure riflettere partendo dall'essere iniziale del Padre fino alla croce. La consegna della creazione al Figlio oppure il risalire della croce al Padre: tutte e due si muovono in Dio trino ed eterno in ciascun punto che tentiamo di capire. E senz'altro è impossibile perciò tirare in Dio una linea diretta da cui determinare con sicurezza matematica altri punti e formare una figura geometrica. Dio e il suo piano sul mondo non sono rappresentabili in figure.

33. *Il tempo transitorio e il tempo di Cristo*

Dio è senza inizio e senza fine. Nel suo centro pone l'atto della creazione, con cui il mondo inizia e in esso l'uomo. Il tempo che passa è una invenzione di Dio, ma egli è nell'eternità. Il tempo è calcolato attraverso la misura dell'uomo e della sua vita: il mondo dura una generazione umana che si ripete continuamente—finché il Figlio di Dio si assume in questo tempo l'arco di una vita, si presta trentadue anni di tempo per viverli. Ma poiché li ha presi in prestito dal tempo dell'uomo, egli li ridona agli uomini con il *suo* tempo, che è indivisibile ed eterno. La fine del tempo terrestre di Gesù è la sua morte, ma il Figlio morente gira la linea del tempo nel cerchio dell'eternità; così d'ora in poi l'uomo nel tempo prende parte alla vita eterna. Come credenti viviamo il nostro tempo nella coscienza dell'eternità e dobbiamo orientare tutto il nostro atteggiamento secondo il tempo eterno che ci è stato manifestato attraverso la resurrezione del Figlio

Redenzione come movimento

1. L'avvicinarsi di Dio

34. *La missione della parola nei profeti*

La missione del profeta sarà proprio una missione della parola. La bocca può annunciare la parola non confusamente e balbettando, ma con precisione, in modo adeguato, paragonabile al colpo di una spada affilata. La missione della parola espone il servo, perciò ha bisogno della protezione *all'ombra* della *mano* di Dio. Questo aiuto gli è assicurato e accordato fin dall'inizio. La missione non permetterà che ci si preoccupi della pericolosità o della possibilità; essa sarà vista nel suo insieme; tale visione d'insieme è richiesta, data e garantita dalla protezione del Signore. Così colui che è chiamato è dispensato fin da principio dalla preoccupazione di se stesso, non ha bisogno di calcolare, di temere, se riuscirà a scamparla, se le sue forze saranno sufficienti, se i nemici lo sopraffarranno: la protezione non manca. Egli può dedicarsi alla sua missione senza la minima paura. E Dio lo forma come una *freccia appuntita* che egli ripone nella *sua faretra*. Egli perciò penetrerà là dove può penetrare e se è lanciato, ciò accadrà nel nome del Signore. Il Signore stesso lo estrarrà dalla sua faretra, egli sarà adatto, perché il Signore lo ha formato come freccia e lo ha custodito sempre in modo che nessun male lo avesse a colpire, perciò la sua idoneità è assicurata. (Cfr. *Is* 49,2)

35. *Promessa in forma di visione*

Nella visione di Daniele sono precisati i due tratti essenziali del Figlio: ha una figura umana e appartiene al Padre. Egli vede anche la solennità dell'appartenenza come pure l'assoluta fermezza, l'uni-

cità e l'incondizionalità. Perciò gli diventa chiaro qualcosa del carattere di ogni visione autentica; difatti il visionario, come capita spesso, anche quando adopera delle immagini che gli sono già note, deve rimanere contemporaneamente aperto per tutto ciò che non conosce e rimanere fedele anche nel tramandare ciò che non capisce. Daniele vede tutto il mistero dell'umanità del Figlio di Dio e ne comprende l'appartenenza a Dio: egli ha in sé qualcosa dell'essenza di Dio, qualcosa di essenziale della vita celeste. Ma ciò che significa, Daniele non lo sa. Usa in anticipo parole, che saranno un giorno essenziali nella dottrina cristiana; se ne serve per esprimere la verità della visione che in questo momento per lui è la verità promessa, verità della dottrina cristiana. Ma egli non scorge i passaggi storici, che portano da lui fino all'incarnazione, perché la visione gli è donata in un momento atemporale. Egli non vede la strada, ma solo il risultato: il figlio dell'uomo. E così, la visione gli offre una profonda impressione della presenza continua dell'eternità. Se egli l'avesse compresa in una notte ben precisa, di cui gli erano noti i dati temporali egli avrebbe potuto indicare sia la notte che l'ora, in cui ottenne la visione; ma egli vede in essa ciò che si attuerà solo nei secoli posteriori e la vede con la stessa attualità e acutezza con cui la vedranno coloro che otterranno la pienezza della fede cristiana. La sua fede, così grande da ricevere da Dio la visione non diviene, nonostante che emani qualcosa di cristiano, fede cristiana. Ma in seno alla sua fede giudaica è tracciato un riferimento che sarà ben visibile alla fede cristiana futura che attende i posteri. E nel momento in cui il profeta sperimenta ciò che gli è donato, egli aderisce credendo non solo a ciò che vede, ma egli sa anche quanto tutto ciò sia vero, tutto ciò accade senza dover vedere sulla terra l'adempimento dell'Antico Testamento con il Nuovo, senza conoscere la dottrina che il Figlio annuncerà, senza intendere quei concetti con i quali la Chiesa si esprimerà. Egli ha la fede del suo popolo, fede che nasconde in sé un luogo ora requisito dalla visione, e in futuro si ricorrerà ad esso, forse anche per verificare l'autenticità della propria fede vissuta all'epoca del Signore.

Il Figlio dell'uomo è la verità, come egli stesso ha affermato; ciò è vero per Daniele nel quadro della visione non in quello della fede, non nell'ambito dell'incontro terreno (come sarà accordato agli apostoli, o di un sacramento (come per i credenti cristiani). Da lui non si esige che creda espressamente nella divinità del Figlio; egli deve soltanto tener disponibile un posto nella sua fede dove tale verità può essere accolta. Egli porta in sé così obbiettivamente la visione soggettiva senza colorarla ed egli non ha il presentimento di aver scorto l'oggettività stessa del cielo. Come un bimbo può proferire la verità in modo ingenuo e appropriato e le persone ridendo dicono: il ragazzo non sa quello che dice. Il profeta guarda un punto finale e saranno necessarie molte cose prima che esso diventi sulla terra verificabile e significativo per gli uomini. Vi sono scienziati che nel loro lavoro sono giunti fino alla soglia di una scoperta veramente straordinaria senza averne alcun

presentimento. Poi viene un altro a cui è sufficiente fare un piccolo passo e tutto diventa chiaro.

Nelle visioni si mostra qualcosa della sovrana libertà di Dio: egli apre improvvisamente a Daniele il cielo cristiano e glielo mostra realmente; allora ecco il Padre, il vegliardo, ecco il Figlio, che è paragonato al Figlio dell'uomo. E in sé vi è qualcosa che non serve, perché nessuno ora sa che cosa farsene. Ma quando giunge la grazia del Nuovo Testamento, allora si capirà: fin da allora il Padre voleva mandare il Figlio. La sua decisione è antichissima. E Dio ha aspettato soltanto che si colmasse la misura che è nota a lui solo. (Cfr. *Dan 7,13*)

36. Adempimento e profezia

Tutte le profezie dell'Antico Testamento riguardano solo il futuro. Ma esso non veniva ancora compreso come se fosse in arrivo, perché il Signore atteso era sia il contenuto sia l'adempimento della promessa: come contenuto egli era già senz'altro percettibile nella voce ma come adempimento si è reso comprensibile quando è venuto nel mondo con l'incarnazione. E ora è come se il Signore prendesse le profezie dell'Antico Testamento quale punto di partenza per spiegare la propria essenza, che a sua volta è profetica. L'adempimento dell'Antico Testamento si è attuato in lui, ma solo temporaneamente: egli è visibile, adempie, è preso sempre di più dall'adempimento, ma il suo adempire supererà ogni evidenza. Così anche la sua attuazione visibile è in sé una profezia che si sarà compiuta completamente solo quando tutte le cose avranno avuto luogo. Le profezie dell'Antico Testamento si differenziano da quelle del Nuovo in quanto quelle trovano il loro compimento alla fine cioè del Nuovo Testamento, in quanto il Signore fin del primo momento è adempimento e adempie in una misura così sovrabbondante che egli stesso ha bisogno dopo di sé di una dimensione entro la quale far convergere la sua pienezza. Se il Signore fosse solo adempimento delle antiche profezie, sarebbe termine e chiusura. Ma poiché egli stesso è adempimento profetico è sempre di nuovo inizio e novità. Egli attua la dimensione dell'adempimento che va dalla sua venuta fino alla fine del mondo e in cui tutto ha luogo in lui e da lui. Egli prende con sé l'Antico Testamento, come un direttore d'orchestra a cui si battono le mani e che fa alzare in piedi tutta l'orchestra e la coinvolge nell'ovazione; come uno scienziato, che inserisce nella sua opera i lavori dei predecessori e lodandoli li ricorda. In lui che adempie diventa visibile tutto ciò che nelle profezie rimaneva ancora impercettibile—e senz'altro vi era qualcosa di incomprensibile, perché egli era presente in esse—ma la sua visibilità è pur sempre iniziale e sarà rivelata alla fine attraverso una nuova invisibilità. (Cfr. *Mt 5,18*)

37. *Il movimento continuo della redenzione*

La redenzione è come un movimento continuo che deve proseguire ininterrottamente attraverso i redenti. È il movimento della carità stessa che scorre e s'irradia sempre. Il movimento tra Padre, Figlio e Spirito in cielo si è moltiplicato con l'incarnazione sulla terra e il Figlio ce ne può rendere partecipi solo con le stesse caratteristiche con cui si trova in Dio; come un movimento tra amanti che vogliono includere tutto nella carità. (Cfr. Mt 5,43/44)

38. *L'avvicinarsi di Dio*

Quando il Figlio di Dio diviene uomo, non si può dedurre dall'accettazione un no; non viene detto no a Dio, perché si possa dire di sì all'uomo. Il Figlio non rinnega la sua natura divina, prendendo quella umana. Di fronte ad una come all'altra forma—uomo, non uomo—non si può avanzare un pronostico né positivo né negativo. Si può solo affermare: nel suo essere la pienezza e l'essere diverso di Dio si avvicina e si rivela ai credenti. Il Figlio è la Parola del Padre e questo Altro di Dio corrisponde in tutto all'essere ed all'agire divino. Per opera sua ci sono presentati sulla terra i misteri celesti. In lui il regno dei cieli si è avvicinato. Ma come l'Altro, che anche nelle relazioni e nei concetti terrestri non cessa di essere il tutt'altro.

39. *Il mistero di Cristo*

Tutto ciò che viene pensato e detto sul Figlio, quando viene espresso, è sempre inferiore al contenuto. Il tempo non sopraffà la rivelazione cristiana, anzi questa supera ogni epoca. Se tentiamo di capire che cosa è Cristo, il nostro tentativo di riflessione ci scavalca sempre in una duplice direzione: in quanto mistero del Padre da cui egli proviene e a cui ritorna, in quanto mistero della redenzione per cui si rivolge agli uomini e li va a riprendere. Tutte e due le relazioni in Cristo sono intrecciate l'una all'altra nel modo più stretto e lo Spirito Santo le fa brillare sempre di più, per renderle manifeste, per estenderle in sé e nella nostra comprensione. Tale scintillio di luce impedisce che riduciamo il mistero ad un sistema in cui si possa ritenere esaurito il rapporto tra divino e umano in Cristo.

40. *La volontà del Figlio: missione*

La missione del figlio è in Dio perfetta unità. Essendo missione, egli è anche la fonte che dà origine a tutte le missioni. La

volontà del Figlio è diventare missione, ma per questo egli deve essere mandato dal Padre e dallo Spirito; e mandandolo essi danno alla sua missione una forma. Il contenuto della missione consiste nell'epoca con cui il Figlio riporta il mondo al Padre, non con un atto di potere, ma di carità; ed egli vuol dedicarsi interamente per poter compiere perfettamente tale atto di carità. Ma per potercisi dedicare completamente, deve prendere qualcosa, una vita umana, a cui comunica la pienezza della vita divina. Egli si dà da sé dei limiti, perché il mondo che egli redimerà, lo conosca; difatti noi conosciamo solo ciò che è limitato. La sua limitatezza proviene in ultima analisi dal Dio trino. Il Padre ha scelto la forma 'mondo': questa era la sua idea, la sua creazione; il Figlio la assume per ricondurne al Padre l'idea completa. Egli assume una forma umana, singola che come tale è l'essere nato, sempre attuale, che esprime la forma voluta da Dio tra gli uomini, ma così forma tanto da non far notare più la sua origine divina. Ma da essa occorre uscire per comprendere l'intero mistero della missione in Dio. L'essere sempre attuale del Figlio incarnato che proviene da Dio coincide con l'essere generato per sempre dal Padre; e ciò costituisce il modo più appropriato per cui il Figlio diventa uomo.

41. *Spirito ed eucarestia*

Il Padre sa: se manda il Figlio nel mondo, egli si prodigherà in modo eucaristico. Il Padre generando lo Spirito e comunicandolo al Figlio mostra l'eucarestia del Figlio nella vita eterna. Padre e Figlio devono amarsi nell'abbondanza e nella fecondità. In Dio non vi sono semplici affermazioni di carità, vi è solo sostanza viva e il prodotto della carità, poiché il Figlio è partecipe della provenienza dello Spirito Santo. Ma poiché in Dio non vi è alcuna preferenza, lo Spirito prende parte all'essere e alla novità del Figlio. Così si apre una nuova serie. Egli crea la controfigura che il Padre ha celebrato in lui, lo Spirito. Egli conferma l'ingresso del mondo nella vita eterna della Trinità o della vita trinitaria nel mondo. Egli si prodiga nel battesimo, come il Figlio nell'eucarestia.

42. *Lo Spirito, portatore del Figlio*

Il Padre, mandando il Figlio, lo affida per questo periodo più che mai allo Spirito Santo. Egli unisce le missioni del Figlio e dello Spirito, per cui non si deve dimenticare che lo Spirito, che guida il Figlio, è lo Spirito del Padre e perciò non è possibile alcuna lontananza tra Padre e Figlio. Ma lo Spirito assume una responsabilità che ha bisogno di una cautela e di una delicatezza per essere duratura. Il Pa-

dre pone suo Figlio nelle braccia dello Spirito come una madre pone il suo bambino nelle braccia di una balia. Lo Spirito è il primo Cristoforo. Essendo il Figlio e la sua missione inseparabili, lo Spirito li porta tutte e due. Già il seme che comunica alla madre li contiene. La missione non può essere pensata come raccolta di singoli incarichi, ma come totalità che proviene inseparabilmente e ritorna al Padre. Lo Spirito ne è il portatore. Perciò le missioni del Figlio e dello Spirito sboccano una nell'altra, difatti appartiene alla missione del Figlio farsi portare dallo Spirito, come appartiene alla missione dello Spirito essere portatore della missione del Figlio. Il Padre è sempre il mandante di tutte e due, di più non conosciamo di lui, perché nessuno lo ha mai visto. Figlio e Spirito ci rendono visibili il Padre.

43. Incarnazione - l'eucarestia del Padre

L'incarnazione è in certo modo l'eucarestia del Padre. Il seme del Padre raggiunge per opera dello Spirito Santo gli uomini e Maria lo accoglie. Lo accoglie come eucarestia del Padre, è come una prima santa comunione. Quando l'uomo scelto appositamente riceve dal Padre l'essenza del Figlio, che è dedizione così totale che si trasforma in un pane del Padre: Pane è in questo caso la sostanza del seme che è gustato dalla donna. Anche nella parabola il Padre è il seminatore; il seme, il Figlio, cade nel seno della madre e così il pane può essere pronto per tutti: l'eucarestia. La madre, donando il Figlio al mondo, comincia a distinguere il pane. Più tardi il Figlio dona se stesso agli uomini nel sacramento e quindi conferma l'opera del Padre e la propria essenza: essere l'eucarestia del Padre. E consolida il gesto della madre che dona. Nel corpo del Figlio quindi l'eucarestia del Padre e quella del Figlio sono unite; è l'incarnazione così perfetta che il Figlio si dona a tutto per riportarlo al Padre. Donando il suo corpo nell'eucarestia, egli compie sulla terra lo stesso gesto che il Padre ha attuato in cielo, quando chiede alla madre la sua parola come seme.

2. Disponibilità nella grazia

44. La missione di Maria come missione nel Figlio

La sublimità della missione di Maria consiste nell'essere missione nel Figlio. Ogni missione cristiana si ritrova entro la missione del Signore, proviene da lui. Maria tuttavia deve mettersi in quel posto, in cui può venire il Figlio. Stare in quel posto vuol dire non solo

consentire come uomo al piano divino per essere adombrati dallo Spirito, dire di sì nella fede in cui Dio stesso ci garantisce; ciò vuol dire soprattutto avere ed occupare un posto in seno alla tradizione, alla Scrittura e al centro della dottrina, perché, quando compare il Figlio, tale posto sia occupato, da esso egli possa prendere il suo punto di partenza. Un posto che è perfetta promessa, ma che tuttavia, quando il Figlio si irradia, da esso diviene colmato. E non si può dire che la missione di Maria inizia ma non termina nell'Antico Testamento e si compie nel Nuovo Testamento. Così non si può affermare che il Figlio con la sua missione è inserito solo là dove è stata attuata la sua opera, perché la promessa non è tale se non è accompagnata dall'adempimento. Se ciò fosse vero, i limiti umani nuocerebbero alla grazia divina. Invece avviene che la missione di Maria si compie e si perde in seno alla missione del Figlio, mentre la missione del Figlio, che vuol divenire uomo tra noi, si compie nella missione della madre. E contemporaneamente egli le attua in modo che tutte e due mostrino la loro perfezione e da questo momento sorge un legame reciproco, inscindibile della madre nel Figlio e del Figlio nella madre, in cui viene stabilito anche il punto di partenza di ogni missione cristiana.

45. Il consenso di Maria

Come un covone è legato nel centro e si allarga alle estremità, così la vita di Maria è concentrata nel suo consenso; da esso assume un senso e una forma che si prolunga nel passato e nel futuro. Quest'unico punto centrale è insieme ciò che accompagna ogni momento della sua esistenza, che illumina ogni svolta della sua vita, che dà un senso particolare ad ogni situazione e dona direttamente a lei una grazia di comprensione sempre nuova in ogni momento.

Il consenso dà un senso completo ad ogni respiro, ad ogni movimento, ad ogni preghiera della madre del Signore. Difatti la natura del consenso è la seguente: esso impegna colui che lo esprime e gli lascia a sua volta piena libertà di formulazione. L'individuo qualifica il consenso con la sua personalità, gli dà un peso ed una colorazione una volta per sempre, ma egli stesso è liberato, realizzato e formato dal suo consenso: tutta la libertà si sviluppa attraverso la dedizione e il rifiuto della indipendenza. E da tale libertà nell'impegno proviene ogni genere di fecondità...

Il consenso di Maria è soprattutto grazia. Non è semplicemente la risposta umana all'offerta di Dio; è molto di più: grazia e insieme risposta divina a tutta la sua vita. È la risposta della grazia presente ora nel suo spirito alla grazia posta fin dall'inizio della sua vita. Ma nello stesso modo è la risposta, attesa dalla grazia, che Maria dà, non avendo fatto finta di non aver ascoltato la chiamata di Dio; e ciò per lei vuol dire: mettersi a disposizione della chiamata nella

piena dedizione. Donarsi con tutta la forza e l'intensità del proprio essere e delle proprie facoltà; donarsi quindi sia nella forza che nella debolezza: nella forza di colei che è pronta ad ogni decreto di Dio e nella debolezza di colei che ha già consegnato se stessa, abbastanza debole da accogliere la potenza di colui che domanda amore, sufficientemente forte da offrirgli la propria vita senza riserve.

Come parola della grazia il suo consenso in modo particolare è un'opera dello Spirito Santo, nella cui realizzazione ella consegna a Dio spirito e corpo. Lo Spirito che l'adombrerà è già in lei; è lui che le permette di emettere insieme il suo consenso. Nell'atto in cui viene adombrata il suo spirito si incontrerà con lo Spirito che già abita in lei e il consenso di Maria sarà come incluso in un consenso dello Spirito. Compreso nello Spirito Santo il consenso del proprio spirito diviene un sì vero, libero e responsabile. Sarà anzitutto una risposta del suo spirito senza che preveda che cosa sia stabilito nell'intenzione di Dio, perché diventi anche un consenso di carità. Lo Spirito Santo sarà colui che trasformerà la risposta del suo spirito anche in un consenso della sua carità. Egli lo può compiere, perché il consenso di Maria è senza limiti, è un materiale docile, che Dio può formare come vuole.

46. *Il lasciarsi prendere dallo Spirito*

Maria deve generare il Messia. Ma lei da sola non è sufficiente. Nonostante la sua trasparenza e disponibilità. Lei ne è capace in unione con lo Spirito. Non deve pensare di essere capace di qualcosa che invece solo Dio può compiere. Nell'essere adombrata dallo Spirito deve esprimersi la «bassezza della serva». E proprio in modo drastico in quanto qui viene già anticipato il momento in cui il Figlio non vorrà più conoscerla. «Che cosa c'entra il mio essere divino con il tuo essere umano! Che c'è tra me e te! Chi sono mia madre e i miei fratelli?». All'inizio si è disposti a tutto, con una disponibilità attiva e totale. Poi essa viene requisita dallo Spirito, così che l'atteggiamento attivo si abbassa. Diventa sempre maggiore la disponibilità dello Spirito nella madre. «Non vivo più io, lo Spirito vive in me». Questa coscienza allontana in lei ogni genere di timore. All'inizio si afferma: verrò con te fin dove vuoi tu. Ma ora: o Dio se io ti volessi dire di no, non lo potrei più fare, perché ora in me prevale lo Spirito.

Il lasciarsi prendere dallo Spirito è sequela al Figlio che si abbandona alla passione. La concezione nella madre non è qualcosa che si svolge da sé; in quanto è offerta, occorre prenderci parte, esserne presi. Essa appartiene già all'immensa estensione dell'inizio; all'espropriazione in favore della Chiesa e dell'umanità. Anche la nascita sarà un avvenimento incomprensibile, perché è un aver parte alla nascita eterna del Figlio e quindi anche a tutta la sua vicenda terrena.

47. *Mediatrice di grazia*

Maria, nell'incontro con l'angelo che la chiama piena di grazia, è diventata mediatrice di grazia. Dove giunge lei con suo figlio, là scorre la grazia del Figlio attraverso lei in seno al mondo. Il bambino già nel seno, le dona la grazia di suscitare la missione di Giovanni per mezzo di sua madre. In pochi avvenimenti è chiaro in modo così impressionante, come la grazia inondi tutto e non si fermi presso un singolo individuo. Da Gesù la grazia giunge a Maria, da Maria ad Elisabetta, da costei a Giovanni e qui per essere ancora diffusa e infine così propagata, ritornare alla fonte divina, a cui Giovanni richiama l'attenzione.

48. *L'obbedienza di Maria - recipiente per l'obbedienza del Figlio*

Il Figlio non obbedisce solo ad un piano prestabilito, obbedisce personalmente a suo Padre; egli è venuto proprio per sottoporre il suo essere umano e divino e compiere in tutto la volontà del Padre. Quando la Vergine riceve l'annuncio, essa è nell'obbedienza alla parola adombrata dallo Spirito, ultima conseguenza del suo ammettere, di fronte al Dio trino, di volere, di potere e di dover generare un figlio. I fatti dell'obbedienza sono così strepitosi che, segno di una obbedienza soprannaturale—disposta da Dio, accettata dall'uomo—, sorpassano se stessi e indicano qualcosa di molto più grande, di incommensurabile; indicano l'obbedienza, che si identifica con l'incarnazione e con la nascita del Figlio, un'obbedienza divina, per la quale l'obbedienza di Maria si offre solo come recipiente.

L'obbedienza di lei è completata da quella del Figlio che la comprende, la condiziona, la causa e la genera. La sua obbedienza viene esaltata dal fatto che il Figlio di Dio si abbassa a servo di Dio. Si può dire: l'obbedienza divina si abbassa fino ad un'obbedienza puramente umana: e per questo l'obbedienza di Maria è innalzata al di sopra di ciò che è semplicemente umano per opera dello Spirito che l'adombra—propriamente al di là di ciò che è nominato soprannaturale, in una altezza, che solo all'ultimo istante fa la sua apparizione con l'assunzione immediata in cielo. Ma tutto ciò come *funzione* dell'autoumiliazione obbediente del Figlio.

3. «Cambiamento di ambiente» del Figlio che s'incarna

49. *Visione e fede*

È evidente che il Figlio come Dio vede il Padre, ma ora lo scorge come uno che ha cambiato 'ambiente' e si deve abituare a guardare in conformità a tale ambiente. In altre parole deve giungere ad una visione del Padre che sia possibile a tutti i *credenti*. La sua visione divina deve formare la sua visione umana di Dio, regolarla, controllarla passo per passo. E la visione umana di Dio raggiunge l'apice quando si è sicuri di compiere la volontà del Padre.

...Egli si colloca nella missione del Padre e lo guarda in vista di un adempimento giusto del suo incarico. Egli non riflette né sulla propria visione del Padre (in quanto è Dio) né guarda al Padre lasciando da parte la sua obbedienza filiale, egli lo ammira per vedere in lui l'esecuzione della sua missione, la sua obbedienza...

Nel corpo della madre ha luogo l'acclimatazione a questo eccezionale tipo di vita temporale: passaggio dall'eternità (che si abbassa) alla temporalità (che si innalza), come si addice all'uomo di Dio; passaggio dalla presenza continua di tutto nell'eternità al compimento senza interruzione del momento temporale nella sua relazione con ogni altro istante della missione terrena di Cristo.

...Nella fede vi è una visione precisa: una scienza, una comprensione che può ancora migliorare nelle visioni. Il Figlio in quanto uomo deve crescere al contrario di quanto accade in una fede 'che contempla': l'evidenza che egli possiede sulla terra a causa dell'essere trinitario, deve essere adattata all'uomo. Descriverla è molto difficile, perché egli possiede ciò nonostante la visione del Padre; egli *può* ricorrere ad essa; tuttavia egli deve osservare che cosa è conforme alle possibilità umane, fino a che punto la fede può divenire una fede ragionevole.

Egli stesso deve aver mediato la visione della fede, anzitutto perché la possibilità di visione di Dio si concentra in certo qual modo in lui. Quando Maria o gli apostoli lo vedono, vedranno senz'altro un uomo, ma in lui hanno insieme una visione di Dio, come egli è. Anche in lui si presuppone una rinuncia al vedere in modo attivo in favore di non lasciarsi vedere passivamente, così egli media per coloro che osservano qualcosa della sua visione del Padre. Se lui fosse rimasto nella perfetta visione celeste del Padre, gli uomini non avrebbero avuto parte a tale visione terrestre.

Certamente il Figlio non ha la fede che abbiamo noi (difatti è Dio); ma egli ha sulla terra una forma di visione, che al massimo dovrebbe esser confrontata con la nostra fede: una nuova forma di adorazione (difatti anche la visione è adorazione) che è contraddistinta soprattutto dal fatto che il Figlio guarda verso il padre insieme agli

uomini e con ciò vede quali effetti producono i peccati sul Padre («Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno») e in secondo luogo anche perché prova il rapporto dell'uomo con il Padre su tutto il proprio corpo, si rende termometro in tutta la sua unità della relazione tra l'uomo e il Padre.

...Il suo essere divino, che riceve nell'eterna generazione dal Padre, lo ha 'depositato' presso il Padre, non lo ha buttato via come se non volesse più saperne, glielo ha affidato in custodia, perché il Padre gli comunichi tutto ciò che l'obbedienza esige, nella sua missione terrena.

50. *Scienza*

Come Dio, il Figlio conosce tutto. E poiché Dio Padre vuole che egli sulla terra sia realmente Dio e non 'il migliore uomo' egli non può semplicemente nascondere la sua prescienza divina. E non deve per questo basarsi sul fatto che egli deve essere un uomo autentico. Durante la vita terrena ha luogo un avvicendamento, in cui il prevedere della scienza divina prevale completamente. Il prevedere appartiene alla luce eterna in cui ora il Figlio non vuole vivere. Ciononostante il suo tempo è incluso nella vita eterna, ma in modo che esso sia conosciuto pienamente come tempo terreno. Il Padre *lascia* al Figlio la visione eterna, ma egli può esercitarla solo nell'ambito e secondo la misura della sua missione terrena. Certe cose della sua missione le deve attingere da quella visione, come le promesse rivolte alla Chiesa, altre possono essere formate con la rinuncia ad essa: può ignorare l'ora del Padre per aspettarla come si deve.

51. *Limiti*

Il Figlio, che diviene uomo, vivrà anche nei limiti ristretti che Dio fa sentire all'uomo peccatore. Quindi la venuta vuol dire per lui anche: presa di contatto con tali limiti. Più tardi come uomo eseguirà la sua missione e come gli altri urterà con dei limiti e non avrà più da imparare che cosa significhi il dover-essere-uomo. Ora impara che cosa vuol dire esistenza limitata. Tale esperienza non si elimina con l'affermazione 'qui Dio' e 'là uomo'. Questa affermazione deve essere combattuta fino in fondo; l'uomo Gesù deve sperimentare in ogni luogo e progressivamente ciò che gli è stato tolto e ciò che gli è stato lasciato. Egli deve disporre di elementi limitati. Egli potrebbe prenderla alla leggera, sentirsi Dio e considerare l'umano come un dono imprestato per breve tempo, potrebbe accontentarsi di un 'circa': la principale cosa sarebbe la croce e tutto il resto una conseguenza. Ma

egli non vuole. Per redimere i peccatori, vuole sperimentare in tutto l'essere umano e farsi delimitare la vita dal Padre come qualsiasi altro credente. Avrebbe potuto appropriarsi del suo essere umano anche successivamente secondo le necessità della situazione e nel frattempo avrebbe potuto indossarlo come un vestito che non è notato. Egli non vuole neanche questo; egli vuole conoscere tutta la distanza, la durezza dei limiti della natura dell'uomo decaduto.

Egli sa inoltre, poiché è Dio, che per il credente è a disposizione la piena carità che sola è capace di superare i limiti. Ed egli come uomo proverà al Padre che la carità fa saltare i limiti. Egli non li valicherà come Dio dall'alto, ma dal di sotto, con la carità donata all'uomo da Dio. È un lavoro umile, poiché per conoscere dall'interno come si superano i limiti occorre anzitutto sentirsi dentro.

52. Paura

Il Figlio deve eseguire come uomo quello che ha deciso in quanto Dio. Non si tratta di una prodezza singola, di tirare avanti per un'ora. Neanche di dare una prova della propria volontà e potenza, che il Padre potrebbe accettare come alternativa per tutta l'opera. A lui è richiesto tutto, tutto ciò che Dio ha progettato, ed è attuabile dall'uomo. Questo è il motivo della sua paura.

È il motivo di due suoi timori, che convergono al medesimo punto: paura dell'uomo, al quale *non fu tolta la divinità*, che deve eseguire in quanto uomo e non in quanto Dio i compiti più difficili e in essi non deve servirsi della realtà divina tuttora presente. Come se in certo qual modo avesse fame, nonostante che ci sia a disposizione un nutrimento sostanzioso.

E in secondo luogo paura dell'uomo, che per primo deve eseguire tutto, che calcola l'impresa rischiosa, che sa votata al fallimento e ciononostante la intraprende.

53. Sottomissione

Il Figlio deve imparare dalla madre una cosa e da nessun altro la può imparare così bene come da lei: ciò che egli già prima le ha richiesto: la sottomissione. Come Dio, nell'eternità egli decreta insieme al Padre e al Figlio. Il sopportare i peccati del mondo non era una 'sottomissione', perché si trova in un altro piano. Ma il Figlio si sottomette già nell'incarnazione, mentre il Padre la realizza per opera dello Spirito. E il Figlio assume un corpo per sottomettersi alla nascita e ciò per sottomettersi a sua volta alla morte. Tra i due avvenimenti vi sono tutte le altre sottomissioni umane, che presuppongono la temporalità dell'uomo.

54. Volontà

Il Figlio diventa uomo, così attua la sua volontà divina che agisce d'accordo con la volontà del Padre e del Figlio. Ma poiché vuol essere uomo perfetto, deve avere anche una *volontà umana* che si inserisce e si sottomette a quella divina. E essa ora urta contro i limiti umani. Esattamente come il corpo. Tuttavia deve giungere a inserirsi totalmente dentro la volontà divina: deve essere volontà del Figlio che vuole ciò che vuole il Padre. Proprio in quanto volontà del Figlio può essere volontà umana trasparente e nitida, così arrendevole alla volontà del Padre che i limiti non diventano più un problema. Il Figlio non si preoccupa se la sua volontà umana mostra dei limiti, poiché la volontà del Padre ne è esente e il Figlio tende direttamente ad essa e non ha altro desiderio che attuarla.

55. Distanza

Nel mistero del Dio trino vi è una distanza tra le persone che rende possibile ed esprime l'assoluta carità divina. Poiché il Figlio e Spirito sono uniti nell'essenza con il Padre devono essere diversi nella persona e distanti da lui. Il Padre non vuole assorbire in sé Figlio e Spirito, egli vuole che siano se stessi presenti, espressione della carità, nella sua carità. Con la creazione Dio ha posto una nuova distanza tra sé e la creatura, ma essa non è altro in ultima analisi che una immagine della distanza esistente in seno alla carità di Dio, per rendere partecipi le creature della carità eterna. Perciò il Figlio, quando diventa uomo per togliere l'alienazione dei peccatori nei confronti di Dio, prende qualcosa dalla sua distanza intra-divina che possiede insieme al Padre e la unisce alla distanza naturale e a quella derivante dal peccato, come un lievito, perché tutto sia lievitato e abbia il sapore e il senso della carità divina.

4. Rivelazione della Parola

56. Figlio di Dio e figlio dell'uomo

L'unità in lui consiste nell'essere contemporaneamente Figlio di Dio e figlio dell'uomo, fare ciò che il Padre opera davanti a lui, annunciare ciò che il Padre manifesta in lui, amare coloro che il Padre lo ha incaricato di amare, e che egli stesso desidera ardentemente di poter amare, anche se la strada della sua carità debba comprendere

ogni tipo di disprezzo e di incorrispondenza, la passione, la croce e la tomba. L'unità derivante in lui da due realtà è la sua essenza più profonda e non lo lascia in alcun momento, neanche nell'ultimo abbandono. Come Padre e Figlio in cielo erano una unità che ora il Figlio cerca di far notare in ogni momento agli uomini, anche se non può essere mai evidente per loro, così tutte e due sono necessari anche durante la vita terrena del Figlio per l'unità che egli può mostrare e testimoniare, senza potersene disfare in alcun modo. Radice e frutto di questa unità sono legati in modo inseparabile: la radice che unisce il Figlio al Padre e la missione del Figlio in nome del Padre sono una cosa sola. La giustizia che egli assume nella radice del Padre e il frutto della carità con cui egli porta a termine il suo incarico sono inseparabili, poiché si uniscono nel Figlio e sono nel Figlio proprietà del Padre, provengono dal Padre e ritornano a lui. Ciò che costituisce i due, può essere mostrato solo dall'unità; ciò che è unito, solo nella dualità. Non vi è alcuna possibilità di vedere il Figlio senza il Padre e di vedere il Padre senza il Figlio. Difatti insieme formano la carità. Coloro che amano (e ciò vuol dire allo stesso modo coloro che credono) sanno ciò che la carità può realizzare tra gli uomini, con quale forza possa condurre ad una unità in Dio; essi domandando totalmente a Dio la carità, anche solo la carità di cui sono capaci, possono ricevere una pallida idea di che cosa significhi l'unità tra Padre e Figlio e come l'unità di carità durante tutta l'esistenza del Figlio si intensifichi nei confronti del Padre. Tuttavia al di fuori della carità il mistero rimane completamente sbarrato. Con l'incarnazione del Figlio diventa possibile a colui che ama distinguere tra Padre e Figlio. Dio non è più l'unità inscindibile, come lo era, per gli uomini prima della sua venuta. Mentre il Figlio nella sua marcia verso il dolore è diviso sempre di più dal Padre, allo stesso tempo, nella separazione si unisce sempre di più con il Padre, fino al punto di essere sulla croce nient'altro che la rivelazione della volontà del Padre; così nell'ascensione inizia una nuova unità, tanto perfetta che tutte e due ora sono comprese nell'unità dello Spirito Santo come un mare senza correnti. (Cfr. Gv 8,19)

57. Il Figlio considerato solo come uomo

Tutto ciò che il Figlio rivela della vita trinitaria, eterna è autentica causa della sua collocazione nella realtà increata.

Se considerassimo il Figlio in modo staccato, ne verrebbe fuori un essere umano e lo vedremmo sempre più e alla fine esclusivamente come uomo. Così le osservazioni sarebbero insufficienti e la promessa perderebbe la sua verità e tutta la rivelazione scomparirebbe. Niente potrebbe più salvarsi, perché verrebbe a mancare ogni legame essenziale del Figlio con il Padre creatore e con lo Spirito che porta a compimento. Il povero edificio che rimarrebbe non offrirebbe più alcuna

motivazione alla fede cristiana, presto neanche ad una fede veterotestamentaria; tutto si muoverebbe solo nell'ambito della ragione, della verificabilità umana, non avrebbe più un significato essenzialmente diverso da qualsiasi altro fenomeno umano.

58. La forma di Dio - nessuna preda!

La forma di Dio che il Figlio ha in cielo, *non* la vuol possedere come *una preda*, come qualcosa che gli appartiene, che gli spetta, da cui trova un guadagno per se stesso. Egli è il Figlio e non negherà mai la sua proprietà di Figlio. E insieme al Padre genera lo Spirito in un evento che non ha fine. È fin dall'eternità presso il Padre e lo Spirito soffia tra loro come carità e non è pensabile alcuna divisione, alcuna attenuazione e alcun cambiamento. Ma non è a questo essere-Dio che il Figlio attribuisce grande importanza. Soprattutto è importante per lui l'obbedienza al Padre, il triplice canto di carità tra Padre, Figlio e Spirito, l'unità che vi si esprime e che esige nella carità l'assoluta obbedienza di ciascuno. Si tratta di una obbedienza che non è soltanto in ordine al Padre, ma insieme in vista di ciò a cui il Padre si rivolge, che rispetta il Padre, come non dimentica niente di ciò che spetta allo Spirito. È una obbedienza sempre nuova. Una obbedienza così decisa che vuol far valere come proprio solo ciò che è compreso nel proprio del Padre e dello Spirito. È proprio del Padre l'aver creato il mondo e che esso sia buono. Ed è proprio del Padre l'aver amato così intensamente il Figlio da non considerare impossibile niente di ciò che il Figlio potrebbe fare e da trovare buoni i mezzi che il Figlio vuole impiegare per testimoniargli la sua carità. Nella sicurezza della carità del Padre, l'obbedienza del Figlio è la risposta della sua carità a quella del Padre. E l'eternità non può togliere o agguingere niente in essa. Niente può diminuire la carità divina della Trinità.

Poiché la carità divina del Figlio verso il Padre, che si rinnova continuamente, ha scelto e possiede l'obbedienza come forma espressiva, la forma divina per il Figlio è senza peso. L'esistenza in tale forma non diverrà mai per lui un limite e una barriera della sua carità. Sarà tenuta presente per esprimere la carità in ogni forma di obbedienza. Ma il Figlio scorge il contrario di questa obbedienza degli uomini. Ed egli sceglie l'allontanamento dell'uomo dal Padre come punto di partenza per una nuova forma della sua obbedienza di carità offrendosi al Padre, per essere obbediente al Padre fino alla morte in croce. Il Padre aveva creato l'uomo nella carità, per amarlo e per essere a sua volta amato. L'uomo nel piano di Dio era una possibile forma di carità. Il Figlio scorge questa forma nell'uomo. E poiché non è mai venuto meno alla carità e la sua forma divina è stata sempre quella di una assoluta carità e poiché sa che, diventando uomo, non

nuoce affatto alla natura divina, anzi può riprendere la forma della carità che l'uomo ha perso, egli amplia con l'incarnazione le forme esistenti della carità e comunica all'uomo, come secondo Adamo, la perfetta carità divina. Obbedendo per carità al Padre, gli recupera il mondo che andava perdendo la sua espressione di carità filiale e crea contemporaneamente per il mondo una nuova espressione di carità verso il Padre. E perciò non considera la sua forma divina come una preda con cui trastullarsi, a cui aggrapparsi, ma come qualcosa che può sacrificare per mostrare al Padre la sua sempre maggiore carità. (Cfr. *Fil* 2,6)

59. *Lo Spirito, regola del Figlio*

Il Padre dà in certo qual modo al Figlio lo Spirito Santo come *regola* durante la sua vita terrena. Il Figlio, in quanto tale ed essendo perfetto, serba una obbedienza immediata al Padre. Ma l'obbedienza 'immediata' è sempre unita alla regola dello Spirito che egli è stato assegnato. Nella perfezione di Dio non esiste alcuna possibile divergenza tra la regola (dello Spirito) e la volontà di Dio (Padre). Noi notiamo soprattutto la diretta e perenne obbedienza del Figlio al Padre, ma essa comprende sempre in sé l'obbedienza allo Spirito. È impossibile che ritenga lo Spirito come un momento di conflitto e perciò come alienazione dal Padre, poiché per lui lo Spirito è sempre un dono perfetto che il Padre offre alla sua perfezione filiale. E quando egli, da risorto, soffierà lo Spirito nei suoi, allora egli donerà lo Spirito come regola perfetta, che egli stesso ha ritenuto perfetta. Lo Spirito è la regola di Dio Padre che il Figlio ha con sé. Egli è quindi la regola del Figlio, perché l'ha ritenuta perfetta e l'ha trasformata in vita.

60. *Miracolo come indizio di Dio*

L'essenziale nell'azione dei miracoli sta nella limitazione. Difatti il miracolo principale di Dio nel mondo rimane la croce. Chi nello splendore dei miracoli oscurasse lo splendore della croce nel mondo, non sarebbe più cristiano. I miracoli sono solo indizi di Dio, essi non sono nient'altro che semplici accenni e richiami: vi è *qualcosa di più grande!* Solo nel segno della croce sono possibili e avvengono dei miracoli. I miracoli non sono mai azioni perfette, ma sono sempre solo domande avanzate a coloro che possono vedere e sentire: che cosa vi è qui da credere? Dove sta in questo caso Dio? Quale è la sua grazia? Quale è la sua richiesta? Servono per la glorificazione di Dio, ma per una glorificazione che deve solo destare la fede nel prossimo che vede il miracolo. I miracoli sono cartelli stradali; essi sono ancora di meno:

sono l'indicazione di una strada coperta, un contatto non tra colui che opera il miracolo come strumento e Dio, ma tra colui che deve essere colpito dal miracolo e Dio. Ed essi devono avere un tocco delicato come è delicato ogni contatto di Dio. (Cfr. *Gv* 14,12)

61. *Rivelazione della Parola - superamento della creatura*

Ogni rivelazione della parola è superamento della creatura. All'inizio la parola che Dio ci rivolge appare innocua, come una parola umana. Ma subito si agita in essa il fuoco che tutto abbraccia con un'intensità crescente, che esige tutto, che pretende di consumare tutto. All'inizio la parola di Dio sembra avere una parola a cui l'uomo può rispondere, sembra che esista una relazione, una proporzione tra il discorso e la replica. Ma quanto più diventa chiaro che la parola divina ha un'origine eterna tanto più diventa evidente che la sua comunicazione all'uomo è un eterno non inizio, un qualcosa che rimane sempre più indietro. L'arte umana si può imparare, anche quando non comprendiamo perché i primi accorgimenti che ci vengono offerti sono buoni: presto raggiungiamo la sicurezza, ci facciamo un'idea dei vari rapporti e con l'esercizio impariamo a sottometterli. In Dio però svanisce sempre più la prospettiva d'imparare la sua lingua e la sua arte. Ci toglie di mano tutti i sostegni e ciò che rimane è la visione sempre più profonda del nostro fallimento e la crescita continua del desiderio. (Cfr. *Gv* 1,1)

62. *La gioia piena del vangelo*

Con la buona novella la gioia tra gli uomini si è rinnovata. È una gioia che inonda tutto, perché è divina, viene e ritorna a Dio e si sviluppa in lui. È *la* gioia del Figlio che vive tutta la missione per il Padre, è *la* gioia del Padre che può affidare al Figlio la sua creazione, è *la* gioia dello Spirito che proviene dal Padre e dal Figlio per comunicarsi a loro nella carità e che inonda anche gli uomini. È tutta la gioia della Trinità che ora cresce nel cuore dei credenti. Essa non è limitata e frenata dalla permanenza in loro, essa deve tornare direttamente alla sua fonte nel Signore. In ciò consiste la verifica, la prova della sua autenticità. (Cfr. *Fil* 4,4)

63. *La 'fede' del Figlio (I)*

Dio ha mostrato l'indivisibilità tra 'fede' divina e opere divine ed esse non sono state mai presentate divise. Quando ci rivela

la sua 'fede' come sua volontà, ci mostra insieme la sua opera che è la parola della verità; ma la parola della verità, il Figlio, ha attuato l'opera del Padre attraverso la fede. Quando il Figlio divenne uomo, ha attuato nella sua vita la volontà del Padre, mai però staccandosi da lui; e nella passione dove la contemporaneità dell'attuazione dell'opera e dell'essere-solo-strumento fu rivelato nel modo più chiaro, egli ha accolto l'azione e la sottomissione—la sottomissione in questo caso era esattamente la sua azione—nelle parole: sia fatta la tua volontà. Tale frase è la 'fede' del Figlio nel Padre, che permette la realizzazione della 'fede' del Padre. Ancora più precisamente: è la fede che va oltre la fede: è la volontà confermata da Dio che il Figlio attesta nel momento in cui egli restituisce la fede nelle mani del Padre. Nel momento in cui inizia 'a credere ciecamente'. Con ciò si mostra nel modo più chiaro quanto nel Padre e nel Figlio la 'fede' e le opere siano unite: cioè sono tanto unite che l'opera rimane legata alla 'fede' là dove la 'fede' è restituita a Dio ed è ripresa da Dio...

La 'fede' del Figlio è 'fede' in quanto egli non dà più alcuna importanza al fatto che essa esista e sia rivelata, ma tiene presente solo la volontà del Padre. E l'opera del Figlio è così intimamente inserita nella 'fede' da scomparire in essa, come lui stesso scompare nel Padre, perché si manifesti l'opera del Padre.

Il Figlio sulla terra ha preso con sé tutta la 'fede' divina e l'ha mostrata al Padre, come può farlo un credente. Egli ha presentato al Padre la perfetta trasparenza della 'fede' per tutto il periodo della vita. Il Padre che guarda dall'alto su di lui non è rimasto mai senza risposta. Ogni azione, ogni movimento del Figlio era una risposta. Risposta tra l'altro alla 'fede' del Padre: alla perfetta fiducia che il Padre aveva riposto nel Figlio. (Cfr. *Giac 2,18 segg.*)

64. La 'fede' del Figlio (II)

In cielo il Figlio vede il Padre sia nell'unità dell'essenza come nella oggettività delle persone. Dio vede Dio e il Figlio vede il Padre. Le due affermazioni, per quanto riguarda la visione sono identiche. Incarnandosi il Figlio prende con sé la sua visione, ma la trasloca nella ubicazione umana, per cui egli contrae la nuova unità. Pressappoco nel senso che la visione è il dono che il Padre offre al Figlio; questi tuttavia non la prende, perché sulla terra goda un privilegio celeste, ma in essa rimane lo spazio per la fede; e appunto il Figlio conduce alla fede attraverso un fatto che egli può riproporre all'uomo.

La novità che egli introduce è la seguente: egli fa della sua visione un momento della sua donazione all'uomo e questa diviene d'ora in poi il momento della fede cristiana...

La preghiera dell'orto degli olivi: «la tua e non la mia volontà sia fatta» è decisiva, ed è la preghiera più caratteristica del Figlio.

Benché la sua volontà è identica nella visione con quella del Padre, poiché in essa traspare l'unità dell'essenza, vi è tuttavia quella volontà del Figlio di far passare il calice: la sua 'volontà di fede', con la sua 'volontà nella visione'. Ma poiché la sua 'fede' è perfetta (nel senso della sua dedizione nella missione terrestre), la 'volontà di fede' si copre; non appena essa è pronunciata già si identifica con quella del Padre, l'unità è di nuovo ristabilita non attraverso la visione, ma attraverso la fede. Il Figlio raggiunge quindi la perfezione della visione celeste attraverso la 'fede' senza permettere alla visione di sopraffare in lui la 'fede', cioè di sostituire gli elementi della 'fede' (che per gli uomini possono essere gravosi) con quelli della visione.

65. La preghiera di Cristo: adorazione

È come se il Figlio, che è nel pieno possesso dell'adorazione—e l'adorazione causa la sua vicinanza al Padre, contiene la sua carità perfetta, mai sazia, che compie tutto per amore, vive per amore, esiste proprio solo per amore—, tentasse di portare la carità sulla strada dell'uomo, perché il Padre riceve l'omaggio, che si trova nell'adorazione vivente, non solo da lui, ma anche dall'uomo. Dall'uomo che lo ama, che crede in lui, che accetta la missione. Ed è proprio nella missione stessa, nella sua accettazione e nella sua attuazione viva che si manifesta ed è adempiuta l'unità dell'adorazione filiale, una unità tuttavia che tende sempre più (fino ad essere pienamente visibile sulla croce) a diventare unità del credente che adora. È come se il Figlio volesse nella sua adorazione umano-divina rendere sempre più invisibile la sua divinità, perché il Padre in lui veda sempre più l'uomo. Nell'adorazione Dio è certamente così grande che colui che adora scompare e non è più in questione. Lo scomparire e non essere più in questione è fondato proprio nel Figlio che adora, come se fosse pressappoco *indifferente* nell'adorazione essere Dio e uomo; ma egli preferisce nell'adorazione, poiché deve eseguire una missione del Padre sulla terra, essere uno di noi, affinché il Padre conosca come può essere adorato sulla terra. E l'adorazione è ciò che *forma* tutta la vita del Figlio. Così per l'effetto dell'adorazione ogni giorno gli sembra il primo. E quasi come una crescita che tenta di renderlo sempre più uomo fino alla croce in cui non ha più la forza di adorare, ma è solo testimonianza della sua adorazione; lì egli si è tolto la forma divina, per essere solo e semplicemente uomo. Questo deporre la sua forma divina in favore di quella umana è presente già durante la vita nell'adorazione. Mentre durante la vita terrena vi è l'incontro che si risolve in una ricerca, sulla croce vi è solo la ricerca di un incontro.

66. *La preghiera di Cristo: domanda*

Il Figlio conosce la natura della preghiera di domanda dal cielo, dove ogni persona divina chiede alle altre di poter eseguire quello che esse desiderano, per sentire la gioia della preghiera e la gioia dell'essere esauditi e per poter crescere verso l'infinità. Ma poiché il Figlio viene nel mondo del peccato, per lui la preghiera di domanda assume un altro aspetto. Già la sua missione appare nell'insieme come un esaudire una richiesta del Padre: il Padre stava per perdere il mondo a causa dell'alienazione del peccato e il Figlio lo va a riprendere accondiscendendo al desiderio, alla domanda del Padre. E ora la missione del Figlio nella vita quotidiana dell'uomo viene tradotta, concretizzata, ed ora egli è colui che deve chiedere per il mondo che il Padre gli conceda la grazia di adempiere la sua volontà e di redimere il mondo.

67. *Rifiuto di Maria—preparazione della Chiesa*

«Ecco mia madre e i miei fratelli; perché chiunque fa la volontà del Padre che è nei cieli, costui è per me fratello, sorella e madre».

Egli non la riconosce più come sua unica madre. Costei deve rinunciare al suo privilegio materno in favore di tutti. I credenti ora sono per lui sua madre. Egli non è più il Figlio di una donna, ora egli è il figlio dell'uomo. Egli non fa più accedere la madre naturale, certo non per non esser disturbato nella propria solitudine, ma perché deve vivere fin d'ora con i suoi nuovi eletti che per lui assumono il ruolo di sua madre.

Per Maria l'essere respinta, come tutte le azioni di suo figlio, ha qualcosa di definitivo. Comprende molto bene che non si tratta di un piccolo rimando del loro incontro, ma di una regola di portata immensa che non può essere più annullata. Ma lei non comprende totalmente il senso del rifiuto. Fino alla morte del Figlio non potrà capirlo e ciò costituirà un momento essenziale della sua sofferenza. Non potrà più in futuro intervenire per aiutare, persuaderlo a cambiare, non potrà più in alcun modo seguire i suoi passi, soprattutto sperimentare la sua carità. È come se il Figlio le togliesse tutto ciò che le ha dato finora, anzi tutto ciò che lui ha ricevuto da lei. Ella non lo potrà più aiutare in qualcosa, non potrà più dedicarsi a lui nel modo in cui era abituata finora con la minuziosa preoccupazione materna di ogni giorno di cui l'aveva circondato. Egli non lo permette più. Le ha sottratto questa dedizione. Ha preso su di sé questa abnegazione già molto prima che iniziasse la sua passione. Ed ora sono le altre donne che si preoccupano di lui. Ed egli non ha fatto cessare tutto ciò con un dialogo intimo. Egli vuole da lei la piena accettazione del non po-

ter capire. Perciò lei sperimenta il rifiuto non nell'incontro, in un dialogo che avrebbe chiarito tutto, ma tra la moltitudine, indirettamente, come una notizia che viene riferita. E ciò che le è rifiutato, è condiviso subito con una moltitudine sconosciuta. Tutti coloro che ora egli considera come sua madre e i suoi parenti ricevono quello che è tolto alla madre naturale. Ma ora lei non comprende proprio questo fatto. Se avesse visto fiorire negli altri ciò che lei ha perso, sarebbe d'accordo e piena di gioia e non sarebbe più un dolore vero, che può essere sperimentato nella solitudine. Allora avrebbe capito che il Figlio si serve e dona sua madre in un senso così cattolico, universale, che dedica il suo amore materno per tutti coloro che credono in lui. Ma proprio ciò lei ora non deve comprendere. Lei deve considerare il suo amore senza via d'uscita, deve sentire la sua dedizione come non desiderata. Deve convincersi che tutti gli altri sono adatti come lei ad essergli madre.

Il Signore è sul punto di costruirsi una nuova famiglia e costruendola lascia cadere la vecchia. Si separa da essa, non la conosce più. Con ciò dimostra ai nuovi eletti come li adotti totalmente, così interamente da rinnegare sua madre per amor loro. Gli altri, che finora erano lontani dalla sua strada, ora li attira a sé e fa loro percorrere il suo sentiero; ma coloro con cui finora conviveva, che aveva educato ad andare insieme, li lascia apparentemente indietro.

Il Signore si è perciò posto in un nuovo stato, nello stadio della perfezione, della povertà, della verginità e dell'obbedienza. Egli emette in certo modo i voti che sono già contenuti nella sua perfetta dedizione; ai suoi egli li comunicherà in modo preciso solo più tardi. Egli mostrerà agli uomini con il suo esempio ciò che deve fare colui che vuol essere perfetto e seguirlo fino in ultimo. Egli stesso, perfetto com'è, vive fin da principio lo stato dei voti che deve ancora istituire.

E la madre, nonostante che viva unita a lui nello spirito della perfezione, deve ora individuare il luogo da cui si è staccato: lo stato del mondo. Egli si serve di sua madre per spiegare la distanza tra lo stato religioso e quello del mondo. Ciò che compie ora nel suo molteplice apostolato, è come la base di un ordine cristiano con molti gradini e diramazioni. Egli si pone nel mezzo, come il fondatore e il superiore, che abbraccia con lo sguardo e dirige tutti i rami. Egli ha valorizzato proprio ciò che è fuori del mondo, da cui però ora si deve staccare. Ed egli attua la separazione con tale profondità e inequivocabilità, perché essa deve esser vista, capita, e seguita in tutti i secoli. La prima linea deve essere così chiara da non poter esser più cancellata...

..Maria deve esser pronta a tutto ciò di cui egli ha bisogno; ciò è compreso nel suo consenso dato senza riserve. Deve esser pronta anche per ciò che non comprende. Egli la può usare come una cosa. Ora ella non deve solo incarnare lo stato del mondo, deve inoltre imparare a percorrere in tale stato la strada della perfetta rinuncia: quindi la strada dell'altro stato. Deve imparare la difficoltà di

non poter scegliere perché non le è concesso lo stato di una sequela più netta, in cui vorrebbe entrare. Il suo sacrificio deve essere così perfetto da rinunciare per amore al Signore a quella sequela, se il Signore lo richiede. Da questo momento lo stato del mondo è giustificato cristianamente come stato che ha santificato la madre, perché rinuncia per amore del Figlio allo stato religioso.

5. Carità eucaristica e cammino verso la croce

68. Origine trinitaria

Il Padre permette al Figlio di donarsi al mondo sia per tutti che per i singoli perché desti nel mondo la carità di tutti verso Dio. Permettendo ciò, il Padre rinuncia a suo Figlio e lo dona eucaristicamente: dietro il sacrificio del Figlio sta la dedizione di carità del Padre ugualmente essenziale, come fonte dell'eucarestia. Entro questo mistero il Figlio prende con sé gli uomini che si donano a lui con fede e con amore, in quanto essi, rinunciando a ciò che è loro proprio, permettono al Figlio di donarsi al Padre. Il permesso è costituito dalla possibilità di sacrificarsi rinunciando alla propria conoscenza e volontà dell'unità della vita trinitaria.

La decisione del Figlio è di farsi mandare dal Padre per redimere come uomo il mondo. E il Padre lo permette al Figlio in modo così generoso da fargli superare i limiti di una vita umana oltre ogni misura e da dargli l'occasione di continuare la sua dedizione fino alla fine, fino ai confini del mondo. Con ciò il Padre rende possibile l'eucarestia. Il Figlio chiede la durata di una vita umana e il Padre gli dona la durata del mondo. Questi conferisce, nell'eucarestia, all'esistenza terrena del Figlio forme di vita in certo modo supertemporali, divine. Egli le genera ora anche in modo duraturo sotto forma eucaristica. L'eucarestia non è semplicemente un affare del Figlio così da essere presente in essa da solo. È un evento anche del Padre; quindi il Figlio nell'eucarestia media il Padre ed è sempre unito a lui nel suo divenire eucaristico. Il Padre nella forma eucaristica di esistenza del Figlio gli comunica in modo continuo la propria essenza. Egli riceve sempre di ritorno il dono, in quanto il Figlio sacrifica e dona costantemente la sua vita eucaristica al Padre. Tra la decisione del Figlio di assumere la missione e la decisione del Padre di prender parte alla vita eucaristica del Figlio esiste una circolazione continua. (Cfr. *Gv* 21,26)

69. L'eucarestia, glorificazione del Padre

Essendo Cristo parola divenuta carne, egli ci si dona anche nella forma eucaristica; anche essa è glorificazione del Padre. La sua carne era sulla terra l'illustrazione della parola divina, il libro illustrato per renderci comprensibile la realtà spirituale e divina. Nella carne la parola voleva rivolgersi a noi in qualcosa di imparentato, ricordarci ciò che è più urgente: con la carne del Figlio inserita nella nostra dobbiamo glorificare il Padre. La carne ci viene offerta in forma eucaristica e la parola della croce è senza dubbio insieme la parola dell'eucarestia: la parola che la realizza, in quanto riceviamo la carne che viene offerta per noi, il sangue che viene versato per noi. Con l'incarnazione, la croce e l'eucarestia tutto lo spazio in cui è presente la carne è cambiato: la carne, che nel Figlio è diventata espressione della parola di Dio, d'ora in poi è idonea ad essere luogo di glorificazione del Padre in tutti coloro che seguono il Figlio. Difatti se il Figlio dona la sua carne nella forma eucaristica alla nostra carne, egli versa al Padre anche ciò che costituisce l'essenziale del suo essere carne di fronte a lui. (Cfr. *1 Cor* 1,29)

70. Divisione verticale e orizzontale

La distinzione tra Padre e Figlio è unica ed irripetibile. Essa è già attuata, ma può esser seguita solo dalla divisione senza fine, quella dell'eucarestia. Egli è il Figlio unico e dopo di lui veniamo noi, i numerosi figli che Dio può contare—a noi ciò è impossibile—nonostante il grande numero. Non vi è alcun passaggio tra la prima distinzione e la seconda divisione poiché la prima è unica, la seconda senza fine. Se la prima è verticale, la seconda è orizzontale. Il Figlio tuttavia ha conosciuto il Padre, perché egli in sé è il suo dono e comunicazione. Nel momento in cui viene nel mondo, è già eucarestia. Lo è fin dall'inizio del mondo per la prontezza e per la sua missione. Non viene per andarsene di nuovo, ma per versare se stesso in questi eletti senza numero. Viene come colui che è la carità, egli unisce in sé la carità che il Padre ha attraverso lui verso il mondo e la nostra carità che attraverso lui sale al Padre. È il centro tra Dio e noi. Perciò è carità, difatti la carità rimane sempre al centro. È il centro come la luce da cui escono tutti i raggi. Ciò non impedisce che ogni luce venga dal Padre; difatti il Figlio è il centro in quanto, come la parola posta all'inizio, riposa nel seno del Padre, al centro del Padre. Se quindi il Padre è la luce e la carità è il raggio, non vi è altra possibilità per essere toccati dalla sua carità che essere irradiati. Come il Signore stesso si disperse nella polvere per diventare poi carità, così anche qui è necessario il numero stragrande, per divenire di nuovo carità—nel Signore. L'unità del Signore nella carità si innalza

sulla nostra molteplicità per condurla all'unità della carità. Solo in questa unità possiamo vederlo e in lui vedere il Padre. (Cfr. *Gv 1,18*)

71. Nuova comunicazione con gli uomini

Il mistero dell'eucarestia consiste in parte nel fatto che il corpo di Cristo nel darsi ai dodici (e poi a tutti i comunicandi) rimane indiviso ed intatto, ma tuttavia nell'essere ricevuto dai discepoli assume qualcosa della loro essenza. Sperimenta qualcosa del loro rapporto personale non più al di fuori di lui, ma in lui. Con ciò non diviene un altro, non si arricchisce come Dio, ma la sua umanità entra in un nuovo modo di esistenza. Con il modo eucaristico di essere carne ha ricevuto una comunicazione con gli uomini che gli garantisce un ingresso interiore a tutta la loro essenza. Non può più tenersi lontano dall'umanità; offrendo la sua volontà filiale al Padre, presenta insieme tutto ciò che vi è di umano in lui. Il Padre tuttavia, infondendogli la sua volontà paterna al posto della comunione trinitaria, gli dona allo stesso tempo, al posto della volontà negativa dei discepoli, una volontà sottomessa, ben disposta, una volontà che rinuncia ad una esistenza ribelle ed alienata non assunta dal Figlio; questa volontà così trasformata è l'origine della volontà ecclesiale del Figlio. Nel momento e fino alla morte il Figlio porta con sé tale volontà ecclesiale come un prestito, per donarla poi, in quanto è presente sulla croce, la fa morire e risorgere, alla comunità della Chiesa in formazione. La Chiesa riceverà così una sicurezza poiché in essa vive ciò che è in perfetta armonia con la volontà del Padre e del Figlio. (Cfr. *Mt 26,49*)

72. Eucarestia e donazione trinitaria

L'immagine, che è l'eucarestia, va oltre la persona del Figlio che si dona fino a giungere al Padre che lo dona e allo Spirito che è la donazione stessa. Mostra quindi i modi di essere di Dio, che è la carità che si attua costantemente. Il credente quindi non è condotto attraverso il mistero dell'eucarestia nella incomprendibilità di Dio, ma attraverso la realtà dell'autodonazione del Signore nella realtà di Dio stesso, che è assoluta donazione. E in quanto l'unità sacramentale è segno di una carità infinita del Signore libera di legarsi, diventa anche rivelazione della carità di Dio indipendente, illimitata e infinita.

L'eucarestia rappresenta il compendio specifico di tutto l'essere di Dio incarnato e perciò l'introduzione caratteristica verso i modi di essere della Trinità: cioè è il modo di essere che attua costantemente, fino in fondo, l'ascesa della carità trinitaria.

73. Movimento della carità

Come l'uscire dal Padre comprende in sé sempre il ritorno al Padre, così ora il distacco da loro (i discepoli) include in sé il ritorno a loro. Ogni volta che il Signore se ne va, vi è anche la promessa del suo ritorno. Difatti egli è sempre in andirivieni e perciò egli è anzitutto compimento e insieme promessa. Egli chiarisce con ciò una parte della sua natura, che è per noi difficile da capire, che soprattutto non possiamo mai capire: il suo adempimento è sempre sul punto di realizzarsi. In mezzo alla sua verità, per noi mai definitivamente calcolabile, vi è ora anche l'inversione del suo cammino. Difatti se prima è uscito dal Padre per ritornare a lui attraverso il mondo, ora va dal mondo verso il Padre per ritornare dal Padre verso il mondo. Egli imbocca quindi la direzione contraria. Ma il secondo movimento è come una ellissi più piccola inclusa nella più grande. Difatti anche il ritorno verso di noi è compreso nella sua missione, che parte dal Padre e ritorna al Padre. Ciononostante anche il grande movimento è incluso nel più piccolo, poiché nel Signore niente è limitato o definito rispetto ad un altro come piccolo o grande. I due movimenti, presi singolarmente, sono immagini molto chiare che in certo qual modo si escludono. Ma nel Signore non sussistono solo l'uno accanto all'altro, ma sono uniti. Non possiamo capire questa unione. Difatti l'unità è un cammino divino che non ha niente in comune con le strade a senso unico dell'uomo. Esso può essere capito, solo quando noi lasciamo cadere in noi la pretesa di capirlo di più di quello che possiamo. In questo movimento divino vi è compreso ancora una volta ciò che noi non possiamo capire della sua pace: tutto ciò che è divino non conosce mai una interruzione, la vita eterna è quindi pace eterna solo perché è eterno movimento, che non si possiede mai di fronte a Dio, ma che si acquista sempre di più; dobbiamo essere sempre in cammino nel senso del Signore, perché egli è sempre in movimento, dal Padre verso il Padre, da noi verso di noi. Perché non è neanche più lecito improvvisamente scomporre quest'unico movimento in due; difatti con ciò sarebbe annullata la sua infinita vitalità; anzi i due movimenti sono un solo movimento. Ciò che noi in esso scomponiamo, distinguiamo come parti, deriva solo dal nostro arbitrio; il Signore stesso è compreso in un unico cammino, in cui non ci sono tappe di alcun genere. È in una strada perfetta che all'inizio non è meno perfetta che alla fine. (Cfr. *Gv 14,28*)

74. L'accettazione della volontà paterna riguardo la passione

Il Figlio ha certamente anche nell'orto degli ulivi la visione del Padre. Ma ora per lui il fatto principale è essere uomo fino in fondo ed uscirne con le sue forze umane. E se ora la volontà del Pa-

dre vuole che il Figlio soffra, le forze umane devono sperimentare l'estraneità di tale fatto: 'non la mia volontà'. E anche dopo aver pronunciato questa decisione, il Figlio rimane nell'obbedienza, nel dolore e nel timore. Sceglie la volontà del Padre e sa che questa volontà significherebbe passione; essa non sarà addolcita dal fatto che procede dall'obbedienza, ma al contrario; difatti il Figlio conosce la grandezza e l'intransigenza della volontà paterna, a cui ha rimesso la propria. Se egli vuole ciò che il Padre desidera, allora vuole senz'altro tutto e con tutta l'energia, ma come uomo sa quanto il dolore umano possa essere smisurato, vario, e lento e inesorabile. E poiché conosce anche le crescenti esigenze della volontà paterna, la divinità della sua realizzazione, sa che dovrà patire fino all'estremo. E ciò non sarà determinato dai limiti dell'essere umano, ma sarà teso e allargato fino ad essere sufficiente a colpire la sostanza umana, non solo la pelle.

È la volontà umana (e in essa la scienza e l'esperienza dei limiti e delle possibilità umane) e precisamente la volontà umana a cui si è rinunciato ('non la mia volontà') che è dunque scavalcata dalla pura obbedienza per passare ad una situazione sempre più difficile.

75. *Il cammino verso la croce*

Il Figlio diviene vera carne per ricondurre il mondo al Padre. Nella resurrezione egli ritorna al Padre con la carne redenta, per primo. Se i vergini o i celibatari negano la loro carne o la considerano insignificante si oppongono all'intenzione del Figlio. Il cammino della croce è percorso nella carne. La croce non è assolutamente una semplice esperienza spirituale. Lo Spirito, che ha fatto assumere la carne al Figlio, lo conduce sulla croce con il corpo, per risuscitarlo nel corpo. E la madre accompagna il Figlio sulla croce corporalmente e nella sua assunzione corporale al cielo lo accompagna anche nel terzo passo: il ritorno al Padre.

6. I «Tre Giorni»

76. *L'esperienza del peccato in Cristo*

Come uomo il Figlio sente i peccati nel modo giusto, cioè così come Dio li vede nella sua assoluta purezza. Inoltre egli possiede la natura intatta di Adamo prima della caduta nel peccato, sente quindi il peccato anche con la innocenza umana di chi non ha mai peccato. Ma egli si ritrova, come un 'pesce fuor d'acqua', con una terza esperienza del peccato durante il periodo della vita terrena: è una espe-

rienza interna del peccato. Sente e conosce il cambiamento che il peccato opera nell'uomo. Sperimenta la differenza tra innocenza e stato di peccato. Sa come si sentono angosciati coloro che hanno peccato. Così l'essere un pesce fuor d'acqua non è solo espressione di una potenzialità (come *sarebbe*, se avesse peccato), ma realtà ed attualità (come *è*). È un dono del Padre per lui, affinché possa prendere su di sé in modo reale la colpa del mondo; affinché lì dove è l'uomo, sia integrata realmente in lui ogni esperienza umana. Egli sa in base a tale esperienza non solo che cosa 'avviene in me', quando io quasi per caso sono caduto in un peccato, ma anche che cosa 'accade in me', quando decido di peccare molto prima e non mi pento di averlo commesso. Oppure che cosa 'accade in me' quando commetto un peccato che è in dissonanza con tutto il mio carattere e cosa 'avviene in me', quando il peccato rivela il mio carattere e lo rende comprensibile. Egli non si fa sfuggire nessuna esperienza possibile del peccato.

'Esperienza' vuol dire qui in primo luogo una conoscenza, che si aggiunge all'interessato, senza averla provata empiricamente su se stesso. Come un buon chirurgo che in base alla sua prassi può sapere con precisione che cosa farebbe in un determinato caso, anche se il caso non gli è ancora capitato. Il saperlo con precisione non è semplicemente qualcosa di teoretico, ma qualcosa che si raggiunge con l'andare del tempo con i casi che capitano. In secondo luogo vi è un modo di sommare delle esperienze: tutti i singoli casi portano insieme ad una esperienza globale in cui è riprodotto il risultato di ogni singolo caso.

Per il Figlio la seconda esperienza globale è la scienza divina riguardo l'offesa arrecata a Dio con i peccati, una esperienza che nell'incarnazione si traduce in qualcosa di umano. Vi è per lui anche la prima esperienza derivante da tutto l'ambiente che lo circonda, in cui è collocato il caso non ancora incontrato—come se egli stesso avesse peccato. L'esperienza si potrebbe ancora paragonare ad un uomo che prende delle lezioni di nuoto in una vasca vuota; costui guarda chi nuota nell'acqua e con l'osservazione e l'insegnamento impara di fatto a nuotare.

Queste forme di esperienza del peccato valgono per la vita del Figlio prima della passione, prima che gli vengano personalmente addossati i peccati degli uomini. Esse sono presupposte in questo fatto. Egli non assume le esperienze dei singoli peccatori direttamente e solo dai peccatori, egli le possiede anzitutto nel rapporto tra Padre e Figlio e lo Spirito è colui che, muovendosi in esse, le realizza.

77. *Atteggiamento di confessione*

Egli vede da sempre la colpa del mondo e la sua espansione in tutte le ramificazioni. Vede l'alienazione degli uomini dal Padre, in

cui si sono cacciati con la loro colpa. Divenuto uomo vive come uno di questi alienati. Il mondo in cui egli si reca, all'inizio non si cambia in alcun modo con la sua venuta. Egli è uno di coloro che sono lontani da Dio. Se avesse voluto vivere solo come Dio, allora avrebbe creato delle distanze tra gli altri e la sua comparsa e modo di vita, che sarebbero rimaste sempre aperte e avrebbero chiarito in modo percettibile il suo essere perfetto, diverso. Ma egli vuole essere un uomo tra gli uomini, la sua comparsa non deve essere diversa dalla nostra, vive nelle stesse condizioni in cui viviamo noi. E quanto più come uomo accresce la sua conoscenza del peccato, quanto più sperimenta e vede il peccato nell'ambiente del suo prossimo, tanto più li prende su di sé conoscendo e soffrendo, perché il Padre, quando lo guarda, scorge anche la sua crescente assunzione della colpa del mondo. Così colui che conosce la verità sul peccato, la riconosce nella verità. Conoscere e riconoscere non devono essere separati nel Figlio poiché tutto ciò che ha e sa appartiene al Padre. Poiché egli conoscendo il peccato, ne porta la colpa—difatti la conoscenza del male in lui perché non diviene mai attiva può essere solo esperienza passiva—ne soffre, non nella separazione da Dio, ma nella schiettezza che si identifica con la professione franca della parola.

78. 'Confessione'

La passione sulla croce è per *tutti* noi confessione del Signore compiuta davanti al Padre. Carico di tutti i peccati, morente li porta tutti in una unità al Padre, facendo anche penitenza per tutti. La croce, così considerata non è altro che la confessione del Figlio che riceve con la resurrezione l'assoluzione del Padre. La Pasqua è la remissione da parte di Dio di tutti i peccati che il Figlio ha portato sulla croce, in cui il Padre ridona al Figlio un corpo glorioso, al di là di ogni penitenza. Così il Figlio ha sperimentato in se stesso la confessione prima di istituirla per noi, i veri peccatori, come sacramento. Nella forma sacramentale essa è l'espressione di ciò che egli ha vissuto e acquistato sulla croce. (Cfr. 1 Gv 5,16)

79. La consegna dell'essere divino presso il Padre

Il Padre deve estendersi, deve essere innalzato grazie al Figlio che gli consegna tutto ciò che in lui è divino. Il Figlio vuole solo patire, umiliarsi sempre più profondamente di fronte alla grandezza incommensurabile di Dio. Vuole sperimentare sempre più acutamente la distanza che separa il peccatore da Dio. Lo Spirito Santo prende in consegna ora dalle mani del Figlio il sacrificio del suo essere divino,

per porlo stabilmente nel seno e nella coscienza del Padre celeste. Lo Spirito è l'incontro che fa in modo che la consegna presso il Padre sia possibile e riesca; lo Spirito fa assumere all'unità ipostatica della divinità e dell'umanità un aspetto tale che esso possa manifestare fino ai limiti estremi la differenza tra Dio e uomo, tra il semplice Dio e il semplice uomo. (Cfr. Mt 5,33)

80. L'esperienza dell'abbandono (I)

Il Figlio rinuncia per amore al Padre all'esperienza della sua carità. Rinuncia contemporaneamente alla comprensione delle sofferenze che incontra. Egli le permette in se stesso senza visione, senza esaminarle, senza sentirne la relazione con il Padre. Egli ha rimesso al Padre, donandogli il suo Spirito e tutto ciò che lo unisce a lui. Ora è solo oggetto della sua obbedienza, che non è più conosciuta; non può più riflettere, perché l'oggetto della riflessione è compiuto e l'abbandono perfetto. L'abbandono si spiega non solo con l'assenza del Padre, ma soprattutto con la mancanza di ogni segno di accettazione, proprio dell'esistenza e del contenuto della volontà del Padre. Non vi è più niente su cui il Figlio possa aggrapparsi per orientarsi nella sua passione. Non vi è nient'altro che la dura e cieca obbedienza. La cecità è perfetta, poiché non sono visibili né il cammino, né il Padre, né il frutto. Non ha alcun senso chiamare sublime questa passione; la si può descrivere come la negazione di ogni possibilità di conoscere a fondo un qualsiasi punto di appoggio, di comprensione e di logica spirituale. Come un consenso che non si può più ascoltare, che è dato una volta per tutte e di cui non si ricorda più nulla.

81. L'esperienza dell'abbandono (II)

Sulla croce il Figlio non mostrerà e trasmetterà più niente. Sarà solo una cosa: l'uomo abbandonato dal Padre. Come tale parlerà. Guarda al Padre solo nella forma di colui che non vede se stesso, benché soffra trovandosi nelle mani del Padre. Egli ha raggiunto la piena degradazione e umiliazione della incarnazione: egli ora è solo l'uomo impotente, abbandonato. Egli ha lasciato la sua figliolanza divina presso il Padre per cui come uomo l'ha come smarrita. Per lui, che ha due nature, *parlare apertamente del Padre* ha due significati: come uomo parla di suo padre che ha perso e che ricerca e come Figlio di Dio parla in cielo, quando egli vede direttamente il Padre e lo annuncia apertamente. Il secondo modo lo attuerà in cielo; il primo lo attua sulla croce. La morte di croce del Signore è quasi

il contrario di una morte umana. Mentre l'uomo nella nascita e nella morte è nella piena verità di fronte a Dio, impotente, senza aiuto e sincero, il Signore invece viene dall'eternità del Padre e porta con sé tutta la sua visione. Poi nella morte raggiunge la piena povertà del suo essere-solo-uomo, che un uomo qualsiasi ha già fin dalla nascita. La sua morte è in fondo la sua nascita. Qui fa anche l'esperienza del pieno abbandono, in cui egli come uomo parla apertamente al Padre. Lo fa nel momento in cui egli non ha più il Padre che lo copre alle spalle. Finora il Padre in certo qual modo ha coperto le spese del Figlio nel mondo. Era come un compagno di viaggio che paga tutto. Era un presupposto evidente, in cui il Signore parlava del Padre e viveva nel Padre. Tale presupposto scompare sulla croce. Perciò qui è visibile la piena apertura, la semplice verità sul Padre, visto dall'uomo abbandonato. La completa distanza dell'abbandono fa spaziare lo sguardo sulla distanza divina del Padre. Come il Signore esaltato in cielo potrà affermare tutta la verità sul Padre, così l'uomo abbandonato può annunciare sulla croce tutta la verità sul Padre. La combinazione nella verità, che finora era sempre esistita, è tolta, non vi è più una trasmissione della verità celeste in quella terrena, nessun accomodamento tra sopra e sotto, nessun paragone dal momento in cui il Signore è giunto da ambo le parti fin all'estrema apertura e all'estrema verità: cioè fino agli estremi limiti dell'umanità e della divinità.

Tuttavia, mentre il Figlio come uomo crocifisso cerca il Padre, la sua apertura di fronte al Padre è superata dall'apertura del Padre: con il suo silenzio in cui egli accetta come perfetto il sacrificio del Figlio. Nascondendosi perfettamente, il Padre si rende visibile perfettamente. Lascia morire il Figlio sulla terra in una passione perfetta; e ciò costituisce il modo più chiaro di parlare che il Figlio ha sul Padre, perché nella sua notte solo lui in persona è la parola muta del Padre: l'accettazione del sacrificio nel silenzio. È l'esecuzione del patto tra Padre e Figlio che hanno concluso nella carità e da qui la rivelazione della natura intima di Dio. È tutto ciò che gli uomini possono prevedere della grandezza di Dio. (Cfr. Gv 16,25)

82. La legge della passione e lo Spirito

Il Figlio persevera in una disponibilità sempre maggiore, perché a lui non è mostrato un ulteriore limite da superare. Il Figlio come lo Spirito ora adempiono nella passione il loro compito, *senza misura*. Il Padre deve misurare e determinare. Il Figlio rimane aperto nella passione, lo Spirito pure nella prova del dolore.

La legge della sofferenza in certo modo esige che due debbano essere gli interessati: uno che, per quanto può, soffre e l'altro

che, presente, sia testimonia, amministri e medi. Il secondo è il ruolo dello Spirito: individua costantemente il motivo per cui si deve soffrire. Al Figlio non è permesso amministrare il dolore: sopportare tale dolore per questo motivo e quell'altro per un altro motivo. Così egli giungerebbe a misurare. Perciò lo Spirito deve esibirlo, ma non in modo che appaia una esecuzione minuziosa, ma in modo da farne notare sempre la novità. Qui l'opera non è uguale ad una collaborazione umana. E forse Figlio e Spirito non si devono realmente neanche incontrare nella passione; in certo modo non parlano la stessa lingua; infatti se il Figlio dovesse riconoscere lo Spirito come Spirito del Padre, non potrebbe essere abbandonato. Egli sentirebbe l'agevolazione, spererebbe. Egli comprende le indicazioni dello Spirito, ma non vede nel proprio dolore alcuna corrispondenza. Sono come due piani di verità: uno secondo lo spirito del testimone, l'altro secondo lo spirito del sofferente. Se i due piani venissero confusi, tutta la verità del Padre sarebbe evidente al Figlio, questi allora come Dio consegnerebbe l'uomo Gesù in certo modo alla passione e insieme allo Spirito agirebbe da spettatore. Non sarebbe più una sofferenza divino-umana. Così il Figlio non può trovarsi sullo stesso piano dello Spirito, ma su quello della sua missione nel mondo; l'apporto della coscienza divina di cui ha bisogno, gli viene misurato dal Padre secondo le esigenze della missione.

Alla fine il Figlio morente consegna lo Spirito nelle mani del Padre. Lo Spirito non ritorna di sua volontà, è consegnato. È l'ultimo consenso del Figlio sulla croce che il Padre gli concede. Appartiene al compito del Figlio e dello Spirito, che essi si dividano sulla croce...

...Fino a che il Figlio aveva presso di sé lo Spirito come regola, gli era obbediente. Ora lo Spirito obbedisce al Figlio, ritornando nella piena obbedienza del Padre. E il Figlio inizia così quell'invio dello Spirito che perfezionerà dopo la Pasqua; ora è l'invio al Padre, poi alla Chiesa e al mondo.

83. Il peccato come combustibile

La passione sulla croce è espressione della intima carità divina. Dio ha scelto questa espressione, per mostrarci il mistero della sua carità; per potersi rivelare, la carità soffre.

Perciò è anche un mistero del tempo e al di sopra del tempo. Noi siamo abituati ad amare nel tempo, con i mezzi della nostra natura, in certo modo legati quindi allo scopo e al tempo. E quando si tratta di Dio, gli attribuiamo con parsimonia il nostro amore temporale. Sappiamo nella fede che egli è ed ha una carità infinitamente maggiore della nostra e noi tentiamo di rinchiuderlo ad ogni costo nelle categorie del nostro amore. Cerchiamo di amarlo, come ci rie-

sce: tiepidamente e limitatamente. E quando ci capita di soffrire, abbiamo solo una gran fretta di trovare conforto: tutto finirà. Certo ci meravigliamo se non se ne va in fretta, ci meravigliamo ancora di più se in noi la sofferenza dura di più dell'amore. Perciò facciamo dei confronti; cronometriamo il tempo dell'uno e dell'altro e la forza degli avvenimenti: sofferenza o amore. Ma quando Dio viene nel mondo per soffrire per noi porta con sé la misura dell'eternità; si pone a disposizione della croce con la forza della carità eterna e sperimenta come uomo una sofferenza illimitata che corrisponde alla sua divinità e alla sua carità divina. La misura della sofferenza non è determinata solo dal motivo della croce, il peccato, ma anche dalla volontà di Dio di realizzare in noi la sua infinita carità.

Se Dio portasse nel mondo la sua carità solo come fuoco, troverebbe forse alcuni che non sarebbero ancora induriti dal peccato e si rimetterebbero al suo fuoco. Ma il suo piano è di redimere tutti. E ciò non gli riesce con la trasmissione del fuoco della carità da persona a persona; egli deve trasformare il suo fuoco in dolore. Ma poiché egli è completamente innocente e in lui niente può essere bruciato, egli prende su di sé come combustibile il peccato del mondo e lo brucia su se stesso, nella natura umana che il Padre gli ha donato, e soffre per ciascuno di noi.

Il fuoco della sofferenza in cui ha fatto l'esperienza del peccato, lo può impiegare in futuro, insieme come fuoco e carità, ovunque ci siano degli uomini da purificare: nella confessione, nell'eucaristia e anche là dove gli uomini non possono più agire, nel purgatorio. Egli è il fuoco che è venuto a spargere sulla terra, ma egli ha attirato questo scambio tra cielo e terra nel dolore. Il fuoco gli viene dato due volte: lo riceve, per diffonderlo sulla terra e lo riacquista nella passione e nella morte per completare l'opera di purificazione in tutti gli uomini. Egli si trasforma o si lascia trasformare dal Padre, per portare a termine in tutte le situazioni—incarnazione, passione, morte, resurrezione, giudizio—l'unico compito della redenzione. In tutte le trasformazioni la carità diventa passione: prova il fuoco prima su se stesso, per poter portare poi gli uomini attraverso il suo fuoco dal dolore alla carità.

84. *L'unione del Crocefisso con i credenti*

Sulla croce il Signore non mostra solo di riversare visibilmente la sua grazia su tutti coloro che sono attorno alla croce, ma anche a tutti coloro che già prima nell'Antico Testamento avevano posseduto la fede, che possedevano le sue promesse nella misura in cui erano state proferite e rimanevano disposti a sperimentare quindi l'adempimento quando sarebbe stato concesso—ma egli mostra anche di poter usare tutto ciò che loro hanno fatto per lui. Quindi egli non

soffre solamente per i peccati, ma si unisce in una partecipazione misteriosa con tutti i credenti. In una compartecipazione, che per lui non significa certo una facilitazione perché egli soffre anche per loro e la loro sofferenza si completa di volta in volta attraverso la sua—, ma che per la redenzione non è senza importanza. Prende su di sé tutti i tentativi della loro fede, sofferenza, della disponibilità e fa affluire loro dalla croce la pienezza della grazia. Non solo i peccati di tutto il mondo affluiscono sulla croce, per essere lì cancellati, ma giungono anche tutti gli strati di fede, di dolore per trovare completamento attraverso la croce. Sulla croce vi è anche un ringraziamento del Signore a tutti i predecessori della sua nuova alleanza e lo dimostra, esaudendo la loro sofferenza e con ciò rendendo in certo modo santi del Nuovo Testamento Giobbe e gli altri uomini pazienti. Egli completa l'Antico Testamento nel Nuovo, perché già nella sua incarnazione comprende in sé l'Antico Testamento e lo riempie della sua grazia. (Cfr. *Mt 5,39*)

85. *La partecipazione di Maria alla passione redentrice del Figlio*

Maria crea una nuova comunione tra il Figlio e i credenti, partecipando, unica persona credente, corporalmente e spiritualmente alla missione autonoma del Figlio. E poiché il Figlio soffre per tutti e la partecipazione di Maria, sia corporale che spirituale, è una parte della sofferenza del Figlio, anche il dolore di lei ha luogo per tutti ed è applicabile a tutti. Partecipa in modo materno all'universalità della crocifissione del Figlio ed essendo così intimamente unita a lui nella compassione che questi non vuole realizzare la redenzione universale senza di lei, ella rinuncia alla intimità privata con lui. Ella ammette nel rapporto tra sé e il Figlio tutti coloro per i quali soffrirà, per i quali fin d'ora riceve la spada del Figlio. E poiché tutti sono compresi nella redenzione, tutti vanno al Signore attraverso la madre.

...Soffre come persona umana, ma soffre nel Figlio. Non sopporta un dolore proprio, ma esclusivamente la passione inflitta al Figlio. In lei diventa evidente che vi è una reale possibilità cristiana di partecipare al dolore redentivo, divino.

Vi saranno sempre molti che sono condotti attraverso il Figlio alla madre, come Giovanni; ma anche molti altri che sono condotti attraverso la madre al Figlio, come Giuseppe. Questi due movimenti, che all'inizio sono indicati molto chiaramente come uno solo, saranno più tardi le strade, su cui molti potranno comunicare. Molti sono posti sulla strada del Figlio solo dall'esempio della madre, soprattutto i semplici, che devono arrivare a Dio attraverso gli elementi umani, perché Dio in se stesso appare loro troppo elevato. E la strada attraverso Maria per loro non sarà un passare per le lunghe, ma un modesto accesso previsto e preparato da Dio stesso. Ma anche molti testimoni della fede che già possiedono la prontezza della dedizione,

dovranno incontrare in primo luogo la madre, dovranno conoscere qualcosa della madre, che cosa rassomigli alla loro missione, per percorrere il cammino del Figlio e per convincersi sul serio della possibilità di realizzazione della propria missione. E ciò accade non solo all'inizio e ai primi passi del cammino della loro missione, ma ugualmente e di più in tutte le tappe successive della vita cristiana: una fede in Dio, nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, divenuta sempre più stanca, più fioca, una disponibilità sonnolenta improvvisamente pensando alla prontezza della dedizione della madre, si trasforma come una vela che s'imbatte ed è gonfiata da un forte vento.

86. *Lo stato religioso come frutto della croce*

Il Signore ha mostrato nel vangelo molte strade e possibilità che conducono alla vita dei voti: gli apostoli, le donne che lo servono, il giovane ricco, Maria e Marta e molti altri. Ma sulla croce è come se volesse concentrare tutte queste possibilità isolate e unirle nel legame di Maria e Giovanni. Come se volesse sprigionare la forza di questa vita dalla sua più intima fonte: dall'accettazione del dolore da parte di Maria. Come se egli regalasse alla madre un nuovo consenso, il consenso dei voti ad opera della sua passione in cui egli ha immesso i consensi di Maria e di Giovanni per farli rigenerare proprio da lì.

Se dunque sotto la croce è stata donata la vita allo stato religioso, esso è in certo modo il primo frutto della passione, prima ancor che venga colto il grande, universale frutto della redenzione e della confessione nel giorno di Pasqua. Il primo frutto consiste nel fatto che Maria e Giovanni sotto la croce, partecipando alla passione del Figlio sono introdotti in una nuova forma di comunione. Certamente tale frutto non deve essere inteso come separato dal secondo, che è universale. Ma l'origine dello stato religioso rimane fondamentalmente la croce e da lì è annunciata al mondo la redenzione. Il frutto della croce del Signore è già avvenuto; ma non è tutto compiuto finché vi sono peccati nel mondo. Solo quando si potesse dimostrare che non vi è più alcun peccato, vi sarebbe la prova che nel mondo non si dovrebbe più soffrire per espiare.

Su Maria e Giovanni il Signore costruisce il nuovo stato nella sua Chiesa. Su Maria, perché in lei può ricorrere al suo primo consenso per far scaturire dallo stesso fatto la nuova fecondità dei voti. Su Giovanni, suo amico prediletto, perché a lui insieme alla croce vuol dare la realtà migliore che egli possiede. Carità, fecondità e le tre forme di dedizione che sono espresse nei voti, si uniscono qui sotto la croce in una unità indissolubile; tutto ciò che sulla terra ha formato la vita del Signore, dal momento del consenso della madre attraverso la convivenza con Giovanni fino ad ora sulla croce, viene raccolto in fretta ancora una volta nel consenso, da cui scaturisce il nuovo stato.

La vita del Signore è come racchiusa tra due specchi che la riflettono senza fine: il consenso dell'inizio e quello della croce per divenire fin d'ora sorgente limpida ed eucaristica nella speranza illimitata e nella fecondità.

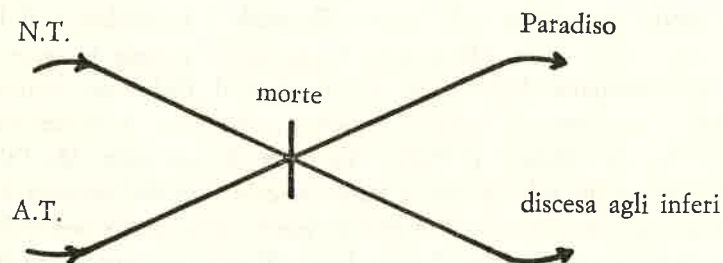
87. *Chi vede il Figlio sulla croce vede il Padre*

Chi vede il Figlio sulla croce vede il Padre. Solo che la presenza del Padre sulla croce del Figlio sofferente, considerando, non è chiara ai nostri sguardi; la croce è posta tra i due. Il Figlio è ora in certo modo trasparente sulla croce sulla quale è inchiodato e il Padre è nascosto dalla croce. Ma non vi è possibilità, passata la croce, lontani dall'immagine della croce, di guardare il Padre per conoscerlo meglio. E senz'altro il Padre è presente sulla croce, è certamente colui che ha abbandonato il Figlio, che lo fa abbandonare. Ma l'abbandono è come un velo in cui il Padre si cela. Fin dall'eternità il Dio trino aveva previsto che il Figlio al posto della mano benevola del Padre dovesse sentire solo il duro legno. E così vediamo attraverso il Figlio nel Padre, che in ultima analisi non scorgiamo, che annuncia la sua presenza attraverso il suo non comparire, che per lasciare la sua volontà al Figlio si è velato perfettamente e fa invocare il Figlio a vuoto. Questo vuoto non è paragonabile al deserto, in cui il Figlio si recò e che personificò la vanità della terra e l'isolamento del mondo. Tale isolamento lasciò il posto solo per Dio. Il Figlio sulla croce non è un eremita; ora è il prescelto che accoglie la volontà del Padre fino in fondo tanto che non si può parlare di una volontà e di un decreto del Figlio, perché essi sono compiuti nonostante tutto. In tal senso il Padre diventa visibile sulla croce nel quadro del perfetto dolore del Golgota, ma la completezza è indicata attraverso l'abbandono, l'immagine attraverso la mancanza di visione. Non vi è alcun concetto, alcuna fantasia, neanche una fede totale che possa in tal caso mediare un'autentica immagine del Padre.

88. *Il punto d'intersezione tra azione e contemplazione*

L'indicazione dello Spirito non è più per l'azione o più per la passione. Dal punto di vista della storia salvifica essa si attua nel compimento di tutto ciò che era promesso e nell'incontro della vita data al Signore con la fine dell'Antico Testamento, che è realizzazione progressiva delle promesse. Il Nuovo Testamento può essere considerato come l'assunzione attiva e l'incorporazione della rivelazione dell'Antico Testamento, che nell'attuazione è sia contemplazione (dell'avvenimento oggettivo della salvezza) che passione (accettazione della salvezza). D'altra parte nell'assunzione dell'Antico Testamento ad opera

del Signore vi è anche un accettare, una passione: egli la realizza fino alla morte. Di fronte a questo punto d'intersezione si comprende perché le promesse dell'Antico Testamento potevano avere già la voce del Figlio. E dallo stesso punto di intersezione, dall'azione e dalla passione (contemplazione) in cui tutte e due si trovano nel loro mutuo divenire, lo Spirito dà l'avvio nel suo libero agire a due avvenimenti: il ritorno al Padre e la discesa agli inferi. Il Figlio va con il ladrone in paradiso e discende allo stesso tempo da solo nell'oscurità del Padre, del regno dei morti riservato al creatore e giudice. La parabola, prima chiusa, si apre in certo modo un'altra volta in un proseguitamento realizzato solo dal Figlio.



Le due strade verso il paradiso e verso gli inferi si incontrano di nuovo a Pasqua: il Paradiso come il cammino della redenzione e il passaggio attraverso gli inferi come atto che porta al peccato fino all'estremo limite della pena. Entrambi si muovono inseriti nel sacramento della penitenza a Pasqua. Ma mentre la confessione si sviluppa prevalentemente nella curva che va verso gli inferi (la visione delle effigi, dei peccati passati nella piena obiettività è la base che rende possibile realisticamente la fede ecclesiale), l'eucarestia al contrario prevale nella curva del paradiso (il Signore si dona a tutti i credenti, di cui il ladrone è uno). I due sacramenti s'incontrano l'uno con l'altro a Pasqua, poiché il suo perdono dei nostri peccati (e ivi compreso il nostro reciproco perdono dei peccati) è unito con la sua autodonazione fino alla morte, come nasconde in sé l'eucarestia. (Cfr. *Mt* 27,50)

89. Il senso trinitario della croce

Le ultime tenebre non sono quelle dell'odio del mondo in cui rifulge la luce crocifissa della carità, ma le tenebre di Dio nella separazione divina tra Padre e Figlio, a cui partecipa anche lo Spirito Santo. Ciascuna delle tre partecipazioni, che sta in relazione con il Figlio e la sua passione, è un riflesso più o meno vicino, uno specchio dello stato della Trinità durante la passione. In essa Padre e Figlio sono l'uno per l'altro, luce e tenebre. Le tenebre dell'abbandono del Figlio hanno la loro origine nelle tenebre del Padre. Le tenebre sono la riserva del Padre, quella zona che egli come creatore ha diviso dalla luce e su cui si è riservato la signoria: la notte e il peccato. La signoria

su di essa è il giusto giudizio che deve emettere. Ora le tenebre sono assunte dal Figlio che è e vuole essere la copia perfetta del Padre, sulla croce, e il Padre riconosce nel Figlio crocifisso le sue tenebre. Ciò significa l'ultima comunione nella forma dell'estrema divisione. Fin dall'eternità la relazione tra Padre e Figlio era incontro di vita e di carità e anche sulla terra il Figlio viveva nello scambio con il Padre. Ora il contatto sensibile è interrotto. La comunione tra loro è sospesa. Entrambi sono estranei l'uno all'altro, la luce e le tenebre non si equivalgono più. Le tenebre del Padre non sono più quel mistero nascosto della carità, in cui può entrare amando la luce del Figlio. Le tenebre sono estranee, fredde, ostili, sconosciute. Ma allo stesso tempo le tenebre del Padre diventano luce. Difatti ora, poiché le scorge nel Figlio e nel suo abbandono, egli ha bisogno di vederle come sua propria riserva; può osservare il peccato delle creature nella luce della carità del Figlio, invece di vederlo nelle tenebre della giustizia. Così le tenebre del Padre diventano luce nel Figlio e quindi anche nel Padre. Allo stesso modo anche le tenebre del Padre corrispondono a quelle del Figlio, alla sua volontà di dolore e alla obbedienza nella passione. Il Padre soffre non solo perché deve lasciare soffrire il Figlio, ma perché questi soffre per propria volontà. Egli ha amato così il Figlio che questi ha realmente corrisposto, realmente sofferto, si è offerto nella passione. La carità eccessiva del Padre alla fine della passione diventa per il Figlio luce, in cui sono restituite le tenebre, e potenza che lo resuscita dalle tenebre della morte.

Il tempo del reciproco abbandono tra Padre e Figlio è il tempo in cui si compie il più impenetrabile mistero della loro carità. La loro estraneazione è solo una forma della loro più profonda intimità. Se lo Spirito Santo è lo scambio vivo della carità tra Padre e Figlio, allora anche lui deve essere sfiorato dalle tenebre esistenti tra i due. Egli in questo abbandono è stato quasi cancellato, invisibile e diafano, lascia Padre e Figlio soli nel mistero della loro più profonda intimità. Cancella se stesso—e in tal senso diviene tenebre—, per non essere nient'altro che il mistero della carità oscurata tra Padre e Figlio. Poiché egli è la carità tra Padre e Figlio, è anche quindi l'eclissi di tale carità. È la forma della sua partecipazione alla croce e alla redenzione. Egli è tenebre attraverso il suo non esserci, con la sua sospensione. Ma proprio per questo è più presente di qualsiasi altro e dà valore nella passione all'ultimo mistero. Poiché sul Golgota divenne opaco fino a scomparire, egli a Pasqua può essere diffuso come la luce più chiara e versato come l'acqua più pura. Ma proprio perché nella passione lascia soli Padre e Figlio e in certo modo si tira da parte per far realizzare il mistero dell'abbandono, assume allo stesso tempo il ruolo di testimone. Egli è il terzo, a cui entrambi hanno promesso in certo modo la passione. Con la sua testimonianza la decisione di Dio diventa irrevocabile. E anche se lo Spirito prende il ruolo di testimone nel momento della riunione tra Padre e Figlio, perché ora è la loro vita comune, tuttavia rimane colui che può essere interpel-

lato anche in seguito e addotto come testimone, se uno volesse dubitare che sia realmente accaduto, in questa notte tra Padre e Figlio ciò che di per sé era improbabile e folle. Egli ha vissuto la tragedia, era in Dio il vicario, l'afflitto, che perciò anche nel ritorno del Figlio sarà il latore della gioia.

Lo splendore della luce nelle tenebre della croce diviene alla fine la nascita della nuova umanità, *la Chiesa*. La Chiesa corrisponde al mistero della croce, in cui le tenebre cessano di essere una riserva del Padre per essere impegnate dalla luce della carità. (Cfr. *Gv 1,5*)

90. Dimensioni cattoliche

Tutti si potranno render conto che il mistero della croce non può essere riassunto in una sola realtà. Lo si può illuminare e considerare da centinaia di lati, dal lato della missione di Dio, della carità del Signore per gli uomini, della misura dell'espressione, dal concetto di sacrificio, della giustizia o della misericordia, della rappresentanza o dalla partecipazione dell'uomo alla passione, dell'atto unico come della sua continua replica nella santa messa, da ogni aspetto il mistero mostra un significato infinito e prospettive imprevedibili; ma nessuna parte o prospettiva però può essere ritenuta un punto centrale. È un mistero che si ingrandisce di volta in volta. Ogni singolo aspetto si suddivide in infinite facce di cui ciascuna a sua volta comprende in sé tutto un mondo. Se si giunge alla fine di una catena di riflessioni e non si trascura niente e in ultimo si espone sistematicamente la propria scienza, anche in tale caso si è fermi ancora al primo punto e sembra di non esserne usciti. Così l'unità si diffonde nell'infinito: il suo significato va da un punto all'altro e non si può giungere ad una uniformità. Non si ferma prima di aver raggiunto l'estrema dispersione, ogni singolo uomo per rendere possibile il ritorno di tutti a Dio. Nessuna persona nella dispersione dell'umanità potrà singolarmente affermare di non essere stata presa in considerazione nella sua particolarità e individualità nella sintesi della croce. L'unità di tutti si trova nella persona del Signore, che si fa disperdere fino all'infinito per riunire tutti nell'unità. In lui si va incontro e si capta ogni possibilità umana. È morto per tutti. Se la dispersione della sua morte non penetra fino negli uomini più lontani ci ritroveremmo ancora nell'Antico Testamento e nella limitatezza del nazionalismo religioso. Ma egli non solo è morto per la nazione, ma anche *per ricondurre all'unità tutti i figli di Dio dispersi*. Come tutti furono partecipi e colpevoli della sua morte, così sono tutti raggiunti dagli effetti della sua morte. La speranza di questo 'non solo' è una rivelazione universale, ecumenica, cattolica. Il Signore non è morto solo per i buoni, che si aprono subito in lui ma anche per i cattivi, che lo rifiutano. Ha tempo per aspettare fino a che anche i figli di Dio dispersi siano colpiti dalla sua

luce. Difatti il cattivo non sta al di fuori della sua sfera d'azione e la dispersione del Signore comprende e supera anche la dispersione dei peccatori. Difatti egli muore come l'unico per tutti; la sua è una morte vicaria, per tutti e in seno a tale rappresentanza trovano posto tutti i figli di Dio, cioè ogni creatura del Padre. Nessuno si è guadagnato più degli altri un'assegnazione migliore nella rappresentanza. Ma chi accorda al Signore di morire per lui, peccatore, costui non compie alcun atto privato, che si esaurisce tra lui e il Signore, costui anzi si apre a Dio e diviene perciò utilizzabile per Dio. Egli si concede di prenderlo sotto sequestro, di essere ingaggiato per il lavoro del Figlio: la riunione in uno dei figli di Dio dispersi. Gli innumerevoli aspetti della croce sono abbastanza ricchi per accordare a tutti infinite possibilità di partecipazione al suo mistero di dispersione e di raccolta. Lo Spirito Santo le suddivide come doni di grazie che uniscono tutti nell'unità del Figlio da cui i doni provengono. Questa è la Chiesa. La molteplicità qualitativamente infinita della dispersione dell'umanità e del Figlio disperso nell'umanità viene riportata dallo Spirito nella Chiesa come un covone, nell'unità qualitativamente infinita della croce come la carità del Figlio per il Padre. (Cfr. *Gv 11,52*)

91. Il silenzio della morte e la mancanza di risposta

Il Padre ha affidato al Figlio tutta la sua rivelazione, tutto il suo parlare con noi. Il Figlio muore sulla croce come uomo; tuttavia morente non si è separato dal suo essere parola: è diventato la parola del Padre che tace. Poiché la Parola diventa carne e questa muore, il Padre tace. Il tacere del Padre è l'accettazione della missione compiuta del Figlio. Non vi è ora nient'altro da aggiungere. Il Padre tace, per essere unito al Figlio che è ammutolito. E gli uomini devono imparare a tacere anche loro, come nel silenzio tra morte e resurrezione. Nel silenzio comprendono la discesa del Figlio agli inferi. Essa ha luogo nel silenzio della morte del Figlio e nella mancanza di risposta del Padre.

92. Lo iato tra venerdì santo e Pasqua

Nell'intervallo tra ricevere e mostrare vi è un tempo riservato solo a Dio. Esso contiene la mancanza di parola, che va dalla emissione dello Spirito fino alla sua nuova presenza nella resurrezione. Nella pausa tra la morte come uomo e la resurrezione pure come uomo, l'unità e l'identità di Cristo è posta nella sua divinità. L'uomo Gesù è morto nell'abbandono di Dio, egli ha depresso la sua divinità in Dio tanto che nella sua morte non sembra essere altro che un semplice uomo. E colui che è morto era l'uomo-Dio. E dell'uomo-Dio è morto

l'uomo. Così il mistero del sabato santo tra Padre e Figlio è senz'altro più un mistero del *Dio-uomo* che del *Dio-uomo*. Difatti nessun uomo sarebbe in grado di portare in sé il mistero del Padre eterno. Il Figlio, a cui il Padre mostra l'oscurità, non è solo colui che aveva consegnato la sua divinità al Padre per poter essere uomo. È anche il Figlio, che ha depresso in se stesso l'uomo che era, per comprendere l'oscurità nell'estrema privazione di tutto ciò che era. Il Figlio non è qui separato solo dal Padre e dagli uomini, ma anche è come diviso in se stesso. Perciò il sabato santo è un giorno di silenzio. Vi è una certa rassomiglianza con il tempo prenatale del Figlio nel seno della madre. In questo ultimo caso era stato consegnato nella sua purezza e la vicinanza alla madre assumeva la forma della solitudine e del silenzio. Al sabato santo è posto in seno al regno dei morti che copre tutti i peccati e le tenebre e perciò la vicinanza con il mistero del Padre assume la forma della separazione e della mancanza di parole. Il Figlio deve ora cercare il Padre là dove egli non si trova. Ma non lo può cercare nella coscienza, nella luce della carità, egli deve cercarlo come un amante derubato del suo amore, come un fidanzato che fosse quasi senza amore. Il Padre, che richiama a sé suo Figlio, lo manda nello stesso tempo nella direzione opposta là dove egli certamente non si trova. È il mistero impenetrabile del sabato santo: poiché il Figlio non può cercare il Padre nella carità, lo deve cercare là dove non è. Il Padre non è semplicemente velato e sparito, ma il Figlio ora è costretto ad andare dalla parte opposta del Padre, là dove solo una cosa è certa: l'assenza del Padre. Ciò costituisce la perfezione della carità nascosta, sottratta: cioè la pura obbedienza, che nella sua perfezione consiste nella ricerca della carità, dove essa non si trova.

È l'estremo limite che il Padre e Figlio si aspettano l'un l'altro nella carità.

Se mancasse all'opera redentiva del Signore il sabato santo, la sua passione rimarrebbe in certo modo paragonabile alla sofferenza degli altri uomini. La sua morte una morte umana. Nella discesa del sabato santo si mostra la dimensione eterna e divina della sua morte. Dalla croce si può ancora comprendere qualcosa, ma dopo di essa si giunge al puro mistero, in cui l'uomo capisce di trovarsi di fronte all'incomprensibile. Poiché gli uomini per lo meno hanno il presentimento che questo è il posto dell'incomprensibile, vi è questo iato tra venerdì santo e Pasqua, tra il ricevere le piaghe e il mostrarle. (Cfr. *Gv 20,20*)

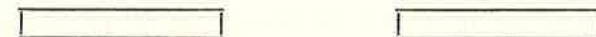
93. Tra croce ed inferi: purgatorio

Da una parte si trova l'opera della pura carità: la croce. Dall'altra parte l'opera della pura giustizia: gli inferi. E il figlio vede ciò che il Padre trae da entrambi: vede la sintesi...

Il Padre va incontro al Figlio mostrandogli per primo non il duro regno degli inferi, ma la sintesi degli inferi e della croce, quindi l'effetto della carità del Figlio coinvolta nella giustizia. Davanti alla croce gli inferi erano l'unica definitiva realtà. Un purgatorio si capisce solo attraverso l'opera redentiva del Figlio. E il Padre mostra al Figlio di non rimanere indifferente di fronte alla redenzione, anche se la redenzione rimane temporaneamente nascosta presso di lui, il Padre.

94. La zona di confine

Il Figlio istituisce il purgatorio. Questo non è solo confine tra terra e cielo—e perciò un riflesso dell'incarnazione—è anche il limite tra bene e male. Perciò il confine non è posto al di fuori, il Figlio prende su di sé il peccato e, passando con il peccato attraverso gli inferi, forma il purgatorio, attira su di sé il confine del regno degli inferi. Ecco le due zone:



Dove sta il confine tra le due aree? È molto difficile preciarlo. Una è costituita dagli inferi, l'altra dal cielo e il Figlio prende con sé entrambi...

Il Signore ha fatto propri in sé i due spazi, quindi il confine è in lui, in lui essi si sono avvicinati:



In quanto Cristo diventa il confine, sorge il purgatorio. E il Figlio, tenendo presente il limite che è in lui, separa in seguito la destra e la sinistra. Certo stabilendo il confine rimane immutato ma è preso e respinto dai suoi confini. Il purgatorio è precisamente questa doppia azione. La decisione cade nel fuoco che egli stabilisce in forma stabile e con cui mette alla prova l'uomo: ciò che è incompatibile e brucia è gettato negli inferi.

95. La trasformazione attraverso il fuoco

Il Figlio deve ricondurre al Padre i lontani che non vogliono ancora accettare la carità del Signore, deve permettere che si attui in loro la procedura del Padre. Le anime in questo stato sono isolate. Non chiedono alcun aiuto e alcuna preghiera dall'esterno. Non riconoscono la loro colpa, non sono disposte a ricevere la pura grazia del perdono come l'unica via d'uscita. Insistono sulla propria giustizia,

sui propri principi, sulla propria vita passata. Vogliono espiare i loro peccati secondo un metodo loro proprio. Così essi sono affidati al metodo del Padre che conosce bene nel suo mistero come deve combinare giustizia e misericordia per ogni anima per spronarli e per condurli alla carità del Figlio. Egli mette sempre nella sua giustizia già delle gocce della carità del Figlio senza che l'anima lo sappia e se ne accorga. Con il tempo il metodo porterà a dei risultati. L'anima incomincia allora a soffrire sotto tutti gli aspetti e a sentire la mancanza di aiuto; si vede costretta ad abbandonare la propria sicurezza. Gli diviene insopportabile la corazza della morale farisaica di cui si era circondata. Comprende che da sola non riesce: ha bisogno di aiuto. Deve ricorrere alla intercessione. Ora il Signore, che prima era impedito dal rifiuto, è libero. Ora la sua preghiera per l'anima diventa operante. Questa, che finora era congelata, si muove, tende verso la carità, si avvicina all'uscita del purgatorio, mentre quindi il peccatore anela sempre in modo più incalzante verso la carità e la perfezione, si pente sempre più del peccato, rende sempre più efficace in se stesso la preghiera del Signore e della Chiesa, si compie in lui la trasformazione decisiva. Nella misura in cui riconosce la gravità del peccato, in cui comincia ad accorgersi di tutta l'estensione del peccato nel mondo e della sua cattiveria, dimentica i confini della propria e altrui colpa. Ora scorge una sola cosa: l'immensa offesa recata a Dio dai peccati. Non la vede direttamente negli altri (nel purgatorio non si vedono gli altri) ma guardando indietro al suo stato, come era nella vita terrena e quando entrò nel luogo di purificazione. Soprattutto in questa immagine miserabile riconosce l'essenza del peccato. Non ha più importanza per lui se ad incominciare è stato lui o un altro; non si preoccupa più neanche della purificazione e redenzione personale; non conta più in certo modo il tempo che deve ancora trascorrere qui. È così poco preso dal pensiero dell'espiazione e dell'aiuto che sarebbe pronto ora con gioia a rimanere nel fuoco fino alla fine del mondo, se Dio fosse offeso solo un po'. L'intero peso passa da lui sulla carità di Dio e attraverso la carità di Dio all'amore del prossimo. L'anima non vuole più raggiungere scopi personali, ma essere solo strumento della carità. Nel momento in cui la raggiunge tale pensiero, essa è redenta. Egli può pregare insieme al Signore e alla Chiesa, la loro preghiera incomincia ad essere efficace nella comunione dello Spirito, e questa è l'assoluzione definitiva con cui entra in cielo. Il purgatorio è il proprio io; il cielo sono gli altri. Il passaggio avviene nella carità. L'ordine dell'amore sulla terra e nel purgatorio è come capovolto: sulla terra il grande comandamento del Signore è 'amatevi l'un l'altro'. Attraverso l'amore del prossimo è garantito l'amore verso Dio e sempre più motivato. Il cammino decisivo verso Dio passa attraverso la carità del prossimo. Nel purgatorio si verifica il contrario: il peccatore riconosce dapprima l'offerta di Dio di cui egli stesso è colpevole, giunge alla carità di Cristo e da essa gli si apre l'amore verso gli uomini. Nel momento in cui vede che la carità del Signore è eucarestia,

cioè donazione infinita ai fratelli, egli è redento.

96. Sabato santo come 'supplemento'

Il sabato santo non appartiene ad alcun conto, neanche a quello delle bevande; è un supplemento.

Sarebbe troppo comodo, perciò semplice, indicare la sempre crescente grandezza di Dio, se noi potessimo scoprire in qualche modo con i nostri concetti umani e con un estremo sforzo il mistero del sabato santo. No: il sabato santo è inaccessibile, sta da solo, schermato, senza un posto a cui ricorrere; difatti noi stessi non abbiamo un posto per gli inferi né nella nostra intelligenza né nella nostra esperienza, né nelle nostre esigenze; nessuno può appropriarsi del regno degli inferi.

97. Discesa agli inferi, ultima conseguenza dell'incarnazione

La discesa agli inferi è l'ultima conseguenza dell'incarnazione. Il Figlio prima era in se stesso un Dio semplice, pura immensità. Poi divenne uomo, iniziò migliaia di rapporti con gli altri uomini, migliaia di stati, sforzi e iniziative mutevoli e temporali, sperimentò tutto ciò in un destino fugace, in qualcosa senza confini, che era sempre disponibile all'infinità del Padre. Ora gli manca ancora la conoscenza del puro non essere Dio, della pura opposizione a Dio, per così dire della semplice limitatezza nella illimitatezza.

98. Il Figlio nel regno degli inferi (1)

Cristo deve passare attraverso gli inferi, per ritornare al Padre, difatti deve poter vedere la grandezza dell'esecuzione nei risultati; il risultato è la separazione, il peccato senza coloro a cui esso appartiene; in ultima analisi egli ha operato la separazione tra peccato e peccatore e negli inferi egli colpisce anzitutto solo i peccati, non i peccatori.

Finché pativa sulla via crucis e si era sacrificato, è considerato dal Padre come il Figlio, come sempre; per lui il Padre divenne estraneo, perché la misura dell'abbandono fosse perfetta; lui stesso divenne in certo modo un semplice uomo. Un ritorno era quindi necessario, ma poteva essere raggiunto solo a condizione che prendesse visione completa di ciò che lo divideva dall'uomo, il peccato. Attraverso la visione divenne perfetta anche la sua glorificazione...

Sulla croce Cristo rimase come frazionato. Inizio e fine rimangono nella Trinità, ma il presente si era scisso, scisso con l'accettazione

della passione, con il peso dei nostri peccati sulle sue spalle; e tale peso egli, così diviso, doveva ritrovarlo negli inferi, tremendo e sovrastante per la sua estensione—ma privo di ogni possibilità di sviluppo, perché separato appunto dall'uomo.

La grazia è sempre una funzione dell'unità del Padre con il Figlio; poiché durante il cammino attraverso gli inferi non vi è alcun legame—solo soggettivamente il Padre lascia solo il Figlio—, il Figlio non è più accompagnato dalla sua grazia; non riceve e non emana alcuna grazia. I peccati accumulati non sono cancellati e trasformati da alcuna grazia.

99. *Il Figlio nel regno degli inferi (II)*

Negli inferi il peccato è presente come oggetto, come tentazione e come atto. Anzitutto è presente come oggetto, come qualcosa di determinato: per es. cupidigia, adulterio, ira ecc. Ma egli non possiede lo Spirito Santo per considerarlo in questo modo. Il peccato per ciò non è più illuminato da esso e così gli manca negli inferi ciò che ha ricevuto da lui: l'abbozzo, la sagoma, la sfumatura e le graduazioni. È ora oggetto come grandezza 'assoluta'. Non è assoluta come se fosse semplicemente infinito. E neanche nel senso contrario come se possedesse una figura staccata, senza chiara relazione. Invece è assoluta nel senso che perde il carattere che rende possibile una sua descrizione. In questo modo si può descrivere e fissare con precisione un determinato adulterio. Esso ha il suo sviluppo, ad un determinato punto il pensiero diventa desiderio, il desiderio preparazione, ecc. Lo Spirito Santo fa apparire chiaramente con il suo aiuto soprannaturale questi passaggi. Negli inferi lo sviluppo manca totalmente. Il peccato perde il suo contesto; nonostante che la cupidigia sia sempre cupidigia, la lussuria sia sempre lussuria. I peccati ora passano l'uno nell'altro.

Il peccato tuttavia nel suo aspetto soggettivo è presente negli inferi anche come tentazione. Vi è nel mondo intorno al peccato tutta una sfera personale; l'uomo si unisce ad essa, la prende in sé, si nutre in certo modo della sua sostanza, la mescola con il suo io, le presta la sua forza, che è positiva e gli appartiene. Tutto ciò è visibile e presente anche negli inferi. Non si può separare dal peccato. La figura del peccato oggettivo, che ha in sé una forma, è avvolta in certo modo da quella soggettiva e ciò la rende senza figura, senza forma, amorfa.

Infine il peccato negli inferi è un atto. Esso consiste nel peccato in sé e ciò che l'uomo vi ha recato di proprio. Qualcosa di completamente personale, di unico, che appartiene esclusivamente a quest'uomo, che in qualche modo era una parte del suo io, rende l'atto proprio quello che è. Questa determinata donna, che ha compiuto quel preciso adulterio, ha consegnato in esso la sua capacità personale e fem-

minile di amore, la sua profonda radicale potenza che comprende sia gli aspetti corporali sia le sue proprietà spirituali. Ha consumato, distrutto ed usato per il male quella capacità che le apparteneva per il bene. Quando il peccato viene estirpato dall'uomo, deve essere anche tolto. Appartiene d'ora innanzi agli inferi.

Con questi tre elementi, oggetto, tentazione e atto, si forma un'unità: la riprovazione. E così il Figlio comincia il sabato santo negli inferi, quindi nel mistero del Padre, in cui vede ciò che è riprovato dal Padre senza che il Padre possa esser visto, a cercare Dio. Nonostante ciò, egli lo cerca. Cerca nell'oggetto lo Spirito Santo, nella tentazione la sua carità, nell'atto Dio. Ma poiché qui tutto è solo riprovazione repellente, atto compiuto, non lo può trovare. E così egli è nella totale solitudine. Essa è per lui completamente diversa da quella della croce. Sulla croce egli poteva nominare suo Padre Dio (anche se non lo vede più) e presso di lui aveva depresso tutto. Difatti sulla croce egli possedeva se stesso ancora come Figlio. Ma certamente non da essere abbandonato completamente anche sulla croce o da provare una solitudine autosufficiente. La passione sulla croce era sofferenza della solitudine, che depone il tu, perché aveva rinunciato al tu per carità. Era una sete rivolta a tutti e dettata dalla carità. Negli inferi la sete non riguarda più i vivi, ma il regno dei morti. La sua immensità ed eternità negative. Sulla croce il Signore vide anche i singoli uomini viventi per i quali soffriva, anche se il loro numero era incalcolabile. E anche se la croce era un sovrapprezzo, egli aveva senz'altro la coscienza di aver versato se stesso per i peccati del mondo. Si poteva prendere dal Figlio sempre qualcosa; egli aveva sempre qualcosa da dare. Negli inferi al contrario non vi è più né Dio né l'uomo, per ricevere qualcosa. Sulla croce morì il Signore per comunicare la vita. Qui non vi è più vita, tutto è morto e riprovato. Sulla croce la sofferenza aveva per lo meno l'aspetto del sacrificio, cosicché la carità (anche se una carità andata perduta), la ricerca del Padre scaturì in una carità produttiva. Qui non è più possibile alcuna carità, perché non vi è più il minimo valore di carità. Il Figlio è gettato in qualcosa che non ha più bisogno di sacrificio, perché è già riprovato. Prima la sofferenza redentiva era un'opera del Figlio, ora la sua sofferenza è un'opera del Padre che il Figlio prende in considerazione. È un dolore nient'affatto previsto e contenuto nell'opera e nel compito del Figlio; è un sovrapprezzo non compreso nella missione, ma al di sopra di essa. Perciò la ricerca di Dio negli inferi è senza la speranza di ritrovarlo, è una ricerca nel caos. Difatti dietro ogni peccato il Figlio vede solo una realtà: il non-essere presente del Padre. Quanto più la corrente del peccato lo sopraffà, tanto più lo assale l'assoluta mancanza di Dio. Anche qui vi è una progressiva discesa nella melma del peccato: all'inizio il Figlio sta alla periferia, ma poi ritiene necessario di donarsi per comprendere completamente il peccato. Sulla croce il Signore assume il peccato attivamente, qui egli deve, per comprenderlo, entrarvi dentro. Quanto più lo fa, tanto più lo prende l'assenza del Padre. Nell'oggetto, nella

tentazione, nell'atto trova solo la negatività del Padre.

100. *Gli inferi come nuovo caos*

Il Padre è assente. Difatti tutto ciò che il Figlio vede è riprovato definitivamente dal Padre, separato, in cui non è rimasto fisso più niente del rapporto originario del Padre con la creazione.

Perciò è il nuovo caos, che si oppone a Dio. Dal primo caos Dio aveva creato il mondo. Egli aveva 'redento' il mondo dal caos creandolo. Gli inferi sono il caos creato di nuovo che è costituito dal rifiuto di Dio attraverso il mondo. Nella misura in cui il mondo rifiuta Dio, questi non può fare altro che lasciare sorgere il caos là dove vi è rifiutato: la somma dei dinieghi forma il caos, gl'inferi. Il primo caos prima della creazione non era né buono né cattivo, era semplicemente possibilità non realizzata. Ora il caos è il male separato dal mondo e il mondo ora è posto in mezzo tra il cielo e il caos degl'inferi. All'inizio Dio aveva la potenzialità della creazione in sé, in modo simile all'uomo che possiede le cellule spermatiche con cui può generare dei bambini. Nell'uomo la possibilità di generazione è limitata dalla capacità di ricettività della donna, e le innumerevoli potenze dell'uomo, dato che la donna non può riceverle tutte, vanno perdute, poiché vi è una sproporzione tra potenzialità e capacità ricettiva. Presso Dio non esiste tale difetto, perché può creare tutto ciò che vuole. La sproporzione si trova là dove il mondo si rifiuta di accettare le creature di Dio. Per tale rifiuto di accettazione Dio è costretto a creare partendo dalle negazioni un nuovo caos: gl'inferi.

101. *L'estremo mistero del Padre*

Il Figlio guarda direttamente dentro nell'ultimo mistero del Padre che creò il mondo: il mistero che lasciò il potere al demonio di sedurre l'uomo.

Il mistero del Padre è nascosto in queste tenebre. Dio sarebbe stato capace di far risplendere la sua luce ovunque, di non far sorgere il male e semplicemente di reprimerlo. Che non l'abbia fatto, appartiene alla sua impenetrabilità. Gli uomini dovevano essere liberi; non erano creati come una natura finita, dovevano crescere andando incontro a Dio. Dio voleva dare il suo cielo solo a dei figli adulti. In questo spazio della libertà sono poste le tenebre di Dio e la possibilità del peccato. Ma anche le tenebre di Dio erano un mistero della carità. (Cfr. *Gv 19,34*)

102. *La carità e gli inferi (I)*

Il regno degl'inferi è un mistero che proviene dalla carità di Dio per il mondo. Il peccato come oggetto è la conseguenza del fatto che nella carità deve regnare la libertà e quindi anche il rifiuto è possibile. Il peccato come tentazione è la non accettazione del seme di Dio nel mistero della riunione: il cattivo uso dell'amore, l'accettazione a metà, il prendersi gioco, l'aborto. L'atto peccaminoso è costituito dal rifiuto perfetto. Gli inferi contengono il peccato come atto ed esso è realizzato in quanto comprende necessariamente in sé sia l'oggetto che la tentazione soggettiva.

Gli inferi è anche il resto, che è non redimibile, che non si apre. Sono la controparte oscura dello splendente mistero della carità esistente tra Padre e Figlio.

103. *La carità e gli inferi (II)*

Il Figlio soffre sulla croce per carità verso il Padre. Il Padre ha, sulla croce, la prova della carità del Figlio per lui e per gli uomini. Egli vede questa prova con un'evidenza insuperabile, lampante. Difatti la passione è oggettiva, come è oggettiva la carità del Figlio per il Padre e per gli uomini. E lo Spirito che il Figlio rimette al Padre è il testimone dell'oggettività e riporta la testimonianza della passione e della morte del Figlio in modo invariato e oggettivo. 'Nelle tue mani' queste parole contengono anche la seguente idea: lo Spirito trasmette e dona se stesso al Padre in modo che questi partecipi perfettamente all'oggettività della passione, del dover e del voler soffrire.

Il Padre risponde al Figlio. La risposta consiste nel mostrare al Figlio gl'inferi. Se il Figlio ha preso su di sé la croce per carità verso il Padre e verso gli uomini, il Padre da parte sua ha creato gl'inferi per carità verso il Figlio e verso gli uomini. Con lo Spirito che rimesso 'nelle sue mani' garantisce l'obiettività dell'offerta, il Padre mostra al Figlio negli inferi l'obiettività della sua carità per lui; essa è posta nell'atto del mostrare; come anche nel mostrare consiste l'oggettività della sua carità paterna per gli uomini. Il Figlio è l'unico che realizza l'opera della redenzione sulla croce. Il Padre è l'unico che manifesta l'atto della croce nel mostrare gli inferi al Figlio. Nell'obiettività degli inferi il Figlio vede la controfigura presente nel Padre dell'obiettività della croce. E la visione degli inferi rimane risposta incondizionata e stabile alla croce. È il compimento della croce. Il mostrare gli inferi, in modo che il Figlio li veda, è la prova che il Padre ha accettato la morte di croce del Figlio...

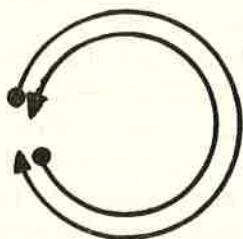
Il Padre ha creato gli inferi per amore, poiché era nel suo piano regalarli al Figlio, certo per farli completare dal Figlio.

104. *La pienezza del mistero del sabato santo*

Nel mistero del sabato santo s'incontrano i più disparati e opposti misteri e si intrecciano in un modo che non si intuisce mai definitivamente, formando un tessuto unitario che intende mostrarci quanto sia perfetta e totale la redenzione dell'umanità. È il mistero della morte come lo vive il Figlio unito con la divinità della Trinità. È il mistero della comunione del Figlio negli inferi, accompagnato dal Padre e dallo Spirito. È il mistero del peccato umano incorporato al suo aspetto eterno con il mondo dei morti. È il mistero del ritorno del Figlio al Padre secondo questo modo concreto e in nessun altro. È il modo con cui gli uomini assistono alla morte redentiva in una grazia che dona loro la fede, che attende il dono della resurrezione per partecipare alla sua piena vitalità. Difatti la grazia della redenzione, come Dio Padre la dona al mondo nella resurrezione del Figlio, può di per sé essere solo il miracolo perfetto che nessuno poteva aspettarsi. (Cfr. 1 Cor 15,4)

105. *Il movimento trinitario, oscurità divina e umana*

Il Figlio viene dal Padre e ritorna al Padre; lo Spirito esegue un movimento inverso. Ci si può esprimere in questo modo: il Padre manda il Figlio, per aspettarlo a sua volta, aspetta lo Spirito per mandarlo di nuovo. Si potrebbe pensare a due movimenti circolari che corrono in senso opposto:



in cui il Figlio e lo Spirito s'incontrano una volta nel Padre e una volta al di fuori del Padre. Si potrebbe tentare di presentare il movimento in un altro modo: il Figlio appunto tende verso l'oscurità del Padre e lo Spirito esce a sua volta dall'oscurità del Padre. Ma qui non s'incontrano. S'incontrano solo nel mondo da un lato e nella vita eterna del Padre nell'altro. Nel Padre s'incontrano per sempre, senza che il loro movimento nel Padre diventi una fermata. Difatti la vita tripersonale è eterno movimento, poiché il Padre stesso è implicato nell'eterno movimento di testimonianza e di missione, non Padre che riposa in sé, ma Padre come carità che si comunica in eterno. E dallo

stesso movimento del Padre ha origine anche la creazione. E come Figlio e Spirito sono in eterno movimento da e verso il Padre, così il Padre vuole includere la creazione nel movimento trinitario; e nella missione del Figlio e dello Spirito il movimento trinitario si apre al mondo. Ogni giorno, in cui io non cresco come cristiano in Dio, per me è un giorno di morte; ma io posso crescere, perché Dio si è comunicato a me ogni giorno in modo trinitario.

L'oscurità del Padre è compresa nel movimento. È ciò che il Padre 'fa essere' o 'fa riposare' e che è 'visitato' dallo Spirito e dal Figlio: lo Spirito lo spinge, il Figlio ne prende conoscenza il sabato santo. Anche noi che siamo creati ad immagine di Dio dovremmo far esistere la nostra oscurità e lasciare nel riposo, invece noi indaghiamo con cura e pecciamo. Ora il Figlio e lo Spirito visitano la nostra oscurità per renderla dimora ritirata, solitaria e domata. Se un sacrificio non costa niente, è un sacrificio senza Figlio e Spirito. La vittoria sul peccato è ciò che tiene occupati il Figlio e lo Spirito. Se l'uomo rinuncia al peccato solo perché non lo eccita più, non vi è nessuna rinuncia, che interessa Dio, difatti l'uomo potrebbe, se si presenta il caso, esser schiavo di nuovo del peccato, anzi in lui il buio deve esser superato da una luce maggiore: dall'amore del Figlio e dello Spirito.

Il Figlio per la redenzione del mondo entra nell'oscurità del Padre e qui conosce da dove proviene soprattutto la possibilità del peccato; lo Spirito esce dal buio e costituisce una tale forza per l'uomo da liberarlo dall'oscurità del peccato. Il Padre, formando entrambi i movimenti, mostra che dall'oscurità viene la vita.

106. *Venerdì santo, sabato santo, Pasqua*

Il Figlio, che ha 'confessato' sulla croce tutti i peccati del mondo al Padre, dal momento della croce possiede un nuovo mistero di fronte al mondo, che nel periodo tra la morte e la resurrezione rimane latente e che è condotto con sé come risultato già ottenuto nella passione nel cammino verso gl'inferi. Il Figlio ha portato perciò su di sé il peccato in due modi: lo ha portato al venerdì santo fino alla morte come colpa personale di ogni individuo, espiando li portava con la sua persona divino-umana, in una azione che era la più soggettiva che il Figlio potesse effettuare per i peccatori. Allora ogni peccato appariva legato con il peccatore che lo aveva commesso, portava i tratti del soggetto colpevole. Al sabato santo invece nella visione dei peccati di tutto il mondo dal punto di vista degl'inferi il peccato si separa dal peccatore, fino al punto da diventare una mostruosità, senza forma che rivela lo spavento degl'inferi e suscita l'orrore dell'osservatore. È il peccato ultimo ed eterno senza via d'uscita, peccato diventato anonimo, nella cui realtà e apparenza non si possono più inclu-

dere il singolo peccatore e la sua partecipazione. Perciò nel cammino attraverso gl'inferi vi è qualcosa come una persona che porta (o una visione opprimente) il peccato impersonale.

Il risorto conosce questo doppio mistero, che gli mostra quanto gli appartenga fin d'ora il mistero della confessione. In base all'esperienza della passione, la confessione gli è donata dal Padre. L'abbandono del Padre sulla croce, il perfetto isolamento dal Padre negl'inferi appartengono al nocciolo del mistero assunto da lui, della confessione, e del peccato del mondo. Il corpo resuscitato è sorto da quello crocifisso e sepolto, come il suo corpo terreno era sorto dalla decisione celeste dell'incarnazione. Il nuovo corpo, che il Padre gli ha donato, è il corpo del suo semplice ritorno al Padre. Riferendosi alla confessione si può affermare: il suo corpo terreno era il corpo della professione di fede, quel corpo che avrebbe dovuto portare la colpa personale di tutti gli uomini, anche la colpa originale e la colpa in se stessa. Il corpo risorto invece è il corpo dell'assoluzione che non deve portare più i peccati, perché sono già stati espiati e sulla croce è stato fatto abbastanza per tutto. Il primo corpo ha raccolto su di sé la perfetta confessione, il secondo invece si dona come semplice perdono.

107. *Il mistero della resurrezione*

Per il mistero della resurrezione vi può essere in ultima analisi solo *un* testimone: Dio. Dio che riceve il ritorno del Figlio mandato e lo accompagna di nuovo. Perciò il Figlio deve essere solo. Ciò corrisponde al primo momento in cui Padre e Figlio erano soli nello Spirito Santo. Solo nella pienezza solitaria della carità s'incontrano di nuovo. Il mistero della resurrezione è in tutto un mistero della vita eterna. Solo dopo il suo compimento ci è possibile adorarlo ed esserne partecipi.

Dio ha mandato suo Figlio dal cielo. Ma per riportarlo a casa, per riaverlo di nuovo, Dio scende in certo modo dal cielo sulla terra; egli onora il Figlio sulla terra con la resurrezione, egli si reca a questa festa per una nuova creazione. In certo modo l'ingresso sulla terra era impedito al Padre dal peccato, poiché tutto si era allontanato da lui. Il Figlio ha cambiato di nuovo l'aspetto della creazione. Così il Padre, che prima voltava le spalle al peccato, può rivolgersi ora, per quanto lo riguarda, al mondo. Il Figlio lasciò un Dio abbandonato dalla creazione. Al sabato santo, alla fine della missione prima di rivolgersi di nuovo al mondo, Dio si allontana nella carità dal Figlio per farlo partecipare al suo mistero. Il primo allontanamento di Dio dal mondo avvenne nell'ira, l'ultimo allontanamento dal Figlio avviene nella carità, e nella resurrezione sarà il Padre ad avvicinarsi al Figlio e al mondo nella carità. (Cfr. *Gv 19,41*)

108. *L'ascesa di Pasqua*

L'ascesa del Figlio avviene a Pasqua, non più tardi nell'ascensione. Esso è un momento indivisibile dal giorno di Pasqua, un momento che è passato, quando alla sera gli apostoli del Signore lo toccano e mangiano nella invisibilità di Dio. Il Padre lo ha risuscitato e il Figlio deve ora presentarsi al Padre come risorto, egli deve mostrargli l'opera che il Padre ha compiuto in lui: risuscitarlo come Figlio eterno, come era sempre stato, fornito di tutti i doni della fede, della carità e della speranza e con la vita eterna e insieme con la sua vita umana creata, che ora finalmente è la perfetta creazione del Padre. Il Figlio deve presentare al Padre questa creazione. La visita pasquale del Figlio al Padre è il suo ringraziamento dopo la comunione. Come noi riceviamo il Signore e ci dobbiamo donare totalmente a lui, perché viviamo totalmente in lui, così il Figlio dopo la resurrezione, dopo aver ricevuto in sé la vita del Padre, deve rivolgersi completamente al Padre, perché ora viva totalmente in lui e di lui. È anche la piena rianimazione, la perfetta trasfigurazione della croce: l'incrocio tra il braccio trasversale e orizzontale della croce, l'incontro tra Padre e mondo, completamento insieme della creazione e della redenzione.

Perciò è anche il compimento della carità, una forma del tutto nuova della carità, propriamente la motivazione della carità cristiana; nella distanza del 'non toccarmi', ma insieme nella strettissima vicinanza e delicatezza della carità del Signore, che si mostra al peccatore, prima ancora di essersi mostrato al Padre. E qui è presente tutta la carità semplice e umana del Signore, che non 'si comporta come Dio', ma nell'ambito della fede elimina ogni divisione. (Cfr. *Gv 20,17*)

109. *Terra in cielo, cielo in terra*

La vita della nuova Gerusalemme, che qui il profeta descrive, si situa nel passaggio dal Nuovo Testamento alla vita eterna. È la vita dei redenti di fronte al cielo ora accessibile, una vita in cielo e sulla terra, perché Dio ha creato il cielo nella nuova terra o la nuova terra in cielo. Il Figlio risorto è la terra in cielo, la sua eucarestia è il cielo in terra. Dio fa sorgere dalla terra in certo modo il cielo, ma egli crea espressamente anche un nuovo cielo aperto perché egli include la nuova terra nel suo cielo. Egli cala il cielo sulla terra e solleva la terra in cielo. Tra cielo e terra regna un rapporto che ha origine nella visione del Figlio incarnato, che unisce la visione del Padre a quella del mondo. Se si volesse tentare di descrivere l'essere umano del Figlio in quanto espressione della sua realtà divina, celeste, si potrebbe benissimo descrivere la sua esistenza celeste come il Dio-uomo in terra (poiché egli è autentico uomo come noi, identico a noi in tutto, eccetto nel peccato); difatti come uomo vede in modo continuo il Padre che non

smette di testimoniare in eterno, anche quando dimora in terra; il suo essere sulla terra è il segno del suo eterno dialogo con il Padre. (Cfr. *Is 65,17/20*)

110. *La circolazione della carità tra Padre e Figlio*

Il Padre fa ritornare a sé con la resurrezione del Figlio tutti i misteri della passione che la parola ha incarnato fino al limite estremo. Il Padre conosce così bene la parola tanto da venire a contatto solo nel mistero, affinché ritorni alla vita eterna insieme a tutte le esperienze del mondo, del peccato e degl'inferi, come sua parola sempre eterna, ora che ha recuperato in sé tutte le parole del mondo e degli uomini. Con la missione della parola noi siamo diventati credenti, con la sua passione siamo stati rinnovati, con la sua resurrezione siamo risuscitati nella parola, con il suo ritorno al Padre, anche noi pronunciamo la parola del Figlio verso il Padre, che penetra fino al cuore del Padre. Difatti attraverso il cammino del Figlio, suo Padre è diventato nostro Padre. E poiché questo ritorno del Figlio si è attuato nello Spirito Santo, lo Spirito ci viene donato nel momento in cui la circolazione della carità tra Padre e Figlio abbraccia di nuovo anche il mondo.

Il concetto di redenzione comprende una verità così estesa, come qualsiasi altro concetto della rivelazione della parola, che non può essere mai capita così bene come nella vita eterna della Trinità.

111. *Circolazione da Dio verso Dio come movimento della creazione*

La circolazione da Dio verso Dio, che in Giovanni è testimoniata in modo eccellente dal Figlio, appare in Paolo il movimento di tutta la creazione, che ha origine nel Figlio e si unisce a tutto il movimento in cui l'Antico Testamento fa da passaggio. Il collegamento è possibile, perché il Figlio ha redento noi e il mondo. Quindi proveniamo fin dall'inizio dal Padre, ma siamo quello che siamo attraverso Gesù Cristo, per opera del quale tutto è: come tali ritorniamo al Padre. Il peccato ha interrotto il movimento di ritorno. La redenzione del Figlio ha tolto il nostro indurimento, fa muovere di nuovo il nostro essere: *da lui*, che è il cammino eterno del Figlio. Esistiamo per opera del Padre, siamo quello che siamo per opera del Figlio cioè siamo diretti al Padre. Il Figlio però non realizza tutto ciò in cielo, ma egli percorre il cammino insieme a noi, in modo così deciso e radicale da essere egli stesso la strada. (Cfr. *1 Cor 8,5 segg.*)

Frutti della redenzione

1. Spirito—Cristo—Maria—Chiesa

112. *Effusione dello Spirito*

Se me ne vado, ve lo manderò. La missione dello Spirito Santo dipende dalla partenza del Signore. Benché il Signore possieda lo Spirito, non sono contemporaneamente presenti. Il Signore deve andarsene per creare spazio allo Spirito. Così è evidente che lo Spirito non viene da solo, ma deve essere mandato. È la terza persona in Dio. La sua venuta è quindi un nuovo gradino della rivelazione, che non può essere salito indipendentemente dalla rivelazione del Figlio. Ma il Figlio ha compiuto la sua missione solamente in modo umano. Egli non ha oltrepassato i confini del suo incarico proporzionato alla realtà terrena. Ora che egli se ne va la sua missione deve essere estesa a tutto l'universo. Egli ha lavorato il campo. Egli ha semplicemente richiamato l'attenzione a Dio e mostrato la carità. Ora viene lo Spirito, che lo ha formato come uomo e che si è ritirato per tutto il tempo in cui il Signore come uomo si è trattenuto sulla terra. Viene per annunciare tutta la pienezza, la ricchezza soprannaturale del Figlio e della sua rivelazione. Il Signore di nuovo, che ha portato a compimento la sua missione, dispone dello Spirito che lo ha formato e gli fa portare a termine ciò che lui ha iniziato. Egli lo manda come una nuova semina nel suo campo, ma anche come il frutto della sua seminazione per completare la raccolta. Nell'inversione delle competenze manda colui che per primo lo ha generato. La relazione, così straordinariamente movimentata, tra le persone in Dio, che operano in un continuo scambio di reciproca missione e sottomissione, si rivela in una vitalità che supera ogni limite, che proprio in quanto tale costituisce la stabilità della Trinità. Così lo Spirito ha presso di sé all'inizio il Figlio come seme e lo manda nel seno della Vergine poi il Figlio si 'separa' dallo Spirito, altrimenti questi non potrebbe scendere su di lui nel batte-

simo; il Figlio porta in sé durante la sua vita pubblica lo Spirito, affinché ritornando al Padre possa a sua volta mandare lo Spirito; in tal modo il cerchio per così dire si chiude, perché lo Spirito nella sua missione ha di nuovo in sé il Figlio e lo manda nel mondo in una forma più nuova e più spirituale. Ma mentre nel battesimo Figlio e Spirito stanno strettamente e visibilmente insieme nell'umanità di Cristo, alla fine vengono come deviati, dispersi e divisi: il Figlio nell'eucarestia, lo Spirito nella effusione su tutto il mondo. Il Figlio e lo Spirito appaiono come immersi in un movimento senza fine, che esige un continuo scambio di ruoli, mentre il Padre comprende l'intero movimento, come la volta celeste, sotto la quale ha luogo lo svolgimento degli eventi. È lui che muove tutto senza essere coinvolto nel cerchio. E tutte e tre le persone proprio in questo movimento sono così strettamente unite, così poco separabili l'una dall'altra che la vita cristiana può esistere solo come vita in seno a tutta la Trinità. (Cfr. *Gv 16,7*)

113. *Maria - seno della Chiesa*

Maria sta sotto la croce come seno della Chiesa, oltre che come madre e sposa, ciò è vero in base alla sua maternità; difatti ha ricevuto corporalmente il Figlio con il suo consenso spirituale, non solo il suo corpo, ma il Figlio con tutto ciò che egli è; ciò sarà poi chiarito nel mondo in quanto unita e in rapporto con lui. E il Figlio non volle vedere in lei solo la sua madre umana, la prese con sé, passo per passo, nel suo cammino e la preparò continuamente ad ogni nuovo avvenimento, conformò il suo spirito in modo costante al cerchio che si estendeva. Modellò il suo spirito trasformandolo, da individuale in un momento di Chiesa. Lo fece in quanto la rese sposa quasi con autorità e la inserì attraverso le incomprendimenti della notte completa della croce. E poiché era concepita senza macchia e aveva pronunciato il suo consenso senza limiti, ne seguiva che tale consenso era qualcosa che il Figlio poteva estendere e modellare senza limiti. Lei non aveva mai posto dinanzi uno steccato. Era sempre ciò che ci si aspettava in quel momento da lei. Era la piena corrispondenza. Perciò ora diviene seno della Chiesa. Difatti come madre è la fecondità infinita della rispondenza, come sposa è il luogo in cui la Chiesa nella completa purezza si conforma allo sposo in modo perfetto. Tutte le proprietà, che possedette nell'esistenza terrena del Signore, le ha prese con sé, aumentate, spiritualizzate ricevendole ancora nel suo nuovo compito: essere fonte da cui sgorga la Chiesa...

...Quando lo Spirito Santo l'adombrò per la prima volta, fece concepire nel suo seno umano il Figlio incarnato come natura concreta, singola, umana. Lo Spirito credè in lei il corpo del Figlio. Poi venne un secondo periodo: il Figlio la trasformò nello Spirito da madre terrena in sposa e in Chiesa. Era il periodo dell'adempimento, della

trasformazione della realtà terrena in cristiana, cattolica, universale. E così si matura il terzo momento: il Figlio ritornato al Padre manda a sua volta lo Spirito Santo su di lei, affinché in questo secondo adombramento sorga tutta la concretezza del corpo della Chiesa. Prima di pentecoste la madre era solo in attesa ed in aspettativa per il ritorno spirituale della sua prima concezione. Solo attraverso la reale discesa dello Spirito la sua fecondità ecclesiale da potenziale diventa attuale...

Nella madre la Chiesa ha la sua norma concreta e in essa e attraverso essa la Chiesa stessa diviene regola concreta di tutti i cristiani. Con la sua fecondità spirituale Maria è capace non solo di essere l'idea della Chiesa perfetta, ma anche di agire in modo efficace per tutti gli altri. La Chiesa è di nuovo un corpo, nient'affatto una fattispecie astratta, anemica. Lei è il vero corpo spirituale del Signore. Così il corpo di Cristo è nato due volte nella madre e dalla madre: come capo e come membro, ma è un unico corpo e perciò anche un'unica nascita.

Siamo membra del corpo della Chiesa. Chi riceve lo Spirito nella Chiesa, deve attenersi allo Spirito che regna nella concretezza e nel corpo: lo Spirito di Cristo è necessariamente lo Spirito della Chiesa. Ma lo Spirito cristiano è Spirito della madre, partecipazione al consenso e alla fecondità di Maria. Chi volesse con il suo spirito personale allontanarsi e separarsi dallo Spirito della Chiesa, si seccerebbe e morirebbe subito. Non sarebbe diviso solo dal Signore ma anche dalla madre, che rappresenta e domina costantemente la Chiesa e tutti i membri. Difatti l'inesauribile fecondità di Maria, che era passata dalla realtà terrena a quella spirituale già durante la vita terrena del Figlio, è diventata ora completamente efficace nella Chiesa. Da lei non provengono solo il dogma e le regole, ma soprattutto la carità, che forma l'essenza più profonda della Chiesa. Nella reciproca carità di tutti i membri la Chiesa è la sposa del Signore; e in Maria è riassunta la totale femminilità della Chiesa e della sua carità per il Signore. Lei pone le regole e addolcisce insieme la serenità e la freddezza dell'autorità ecclesiale con la sua delicata presenza. Senso ecclesiale, sottomissione allo Spirito e all'autorità della Chiesa vuol dire sempre anche amore e dedizione alla madre del Signore.

114. *La Chiesa, corpo e sposa del Signore*

Se il Signore e la Chiesa si comportano come Spirito e corpo, allora nell'intima relazione il Signore è anzitutto colui che attua e precisamente compie tutto e la Chiesa è la sua pienezza. Se è così allora egli in certo modo ha bisogno di lei per manifestare la sua pienezza, per portare a tutti il suo adempimento e in tale senso anche lui è completato attraverso la Chiesa. Vi è un rapporto reciproco di pie-

nezza e di compimento tra il Signore e la Chiesa. Se qualcuno volesse accentuare solo un aspetto del rapporto e sopprimere gli altri, allora si avrebbe della pienezza solo un concetto completamente vuoto; infatti come pienezza che non si può presentare, comunicare, né completare, non sarebbe una vera pienezza. Anche la pienezza del Padre ha bisogno per essere se stessa che il Figlio l'assuma, e la pienezza del Figlio ritorna a sua volta al Padre. Ogni pienezza, anche quella divina, è tale solo come compimento reciproco, anche se in questo rapporto di reciprocità la prima parte è anzitutto del donatore, la seconda parte è principalmente di colui che risponde. Così anche la pienezza tra il Signore e la Chiesa può consistere in un reciproco completarsi da ambo le parti, anche se il Signore è colui che dona senza fine come capo che supera ogni limite, la Chiesa è colei che riceve sempre. Il risultato è alla fine una pienezza comune. Se la Chiesa amministra un sacramento, non comunica ciò che è proprio e neanche ciò che appartiene esclusivamente al Signore, ma qualcosa che si compie da tutti e due insieme. Se essa non avesse alcuna partecipazione attiva alla grazia di Cristo che amministra non sarebbe neanche la pienezza di Cristo. Non può essere semplicemente un canale morto, una mediazione esteriore della pienezza del Signore. Il Padre ha posto il Figlio sopra la sua pienezza come capo supremo. Ma il Figlio, che ha fondato la Chiesa, ne ha fatto il corpo e così ne assume in sé la pienezza per farla adempiere in se stesso. Così nel paragone del corpo appare l'altro paragone dello sposo e della sposa: lo sposo è al di sopra della sposa, ma lei lo attira a sé per completarsi in lui; grazie a ciò lo sposo si completa in lei versando in lei tutta la sua potenza. (Cfr. Ef 1,23)

115. Atto e Chiesa

Nell'atto fisico vi è agitazione, un andirivieni; è sempre il proprio io che senz'altro vuole giungere ad esprimersi. Gli sposi devono sapere che vi è un amore incarnato che è al di là dell'inquietudine è nell'amore di Dio, di Cristo, della madre di Dio, nell'amore della pura obbedienza. Da questo amore più perfetto imparino ciò che è pura gioia. Qui devono imparare 'l'indifferenza' (che è così importante per Ignazio) e ciò che è l'opposto del possesso egoistico (che predomina spesso nell'atto sessuale), che si esprime nel piacere. Da Cristo e dalla Chiesa occorre imparare l'indifferenza, come si presenta nello stato di pieno abbandono del mistero eucaristico.

116. La fecondità verginale di Maria

Oggi la Chiesa è diventata così 'spirituale' che il corpo del mondo non è più fecondato da lei. La Chiesa stessa però deve essere corpo in quanto riceve Cristo, lo distribuisce, lo porta al mondo e nel mondo. Altrimenti non è sposa di Cristo, che può essere solo nella sequela della madre di Cristo, nella sua fecondità verginale. L'eucarestia dovrebbe essere sempre un atto fecondatore, che è portato fino alla fine nella carità del Signore.

117. La dottrina di Cristo - latte della Chiesa

Il latte della Chiesa è la dottrina di Cristo. Il latte è il nutrimento più concreto che vi sia, in esso si trovano fisiologicamente carne e sangue. La dottrina appare qualcosa di astratto e può essere indicata come latte solo quando diventa concreta. Tutto il clero ha lasciato formulare la dottrina della fede sempre in modo astratto e hanno limitato il concreto a quelle cose che gli appaiono già concrete, come il sesso. Per questo vengono date direttive pratiche. Ma anche la presunta parte astratta dovrebbe divenire concreta, difatti è senz'altro nella realtà più concreta che è collocata tutto il reale concreto, soprattutto tutta la vita umana.

118. Unità di Dio e della Chiesa

L'umanità, nella sua molteplicità, nel suo peccato e nel suo estremo frazionamento deve essere posta nella più esaltante unità, in una unità di essenza e di carità a confronto della quale l'unità dell'uomo e della donna è come niente. Il mezzo per realizzare questo miracolo è la Chiesa. Difatti ogni singolo uomo diviene partecipe direttamente dell'unità di Dio proprio in quanto è introdotto nell'unità della Chiesa, che si realizza e vive dell'unità del Padre e del Figlio...

Egli deve anzitutto entrare nella Chiesa che come sposa di Cristo è l'immagine dell'unità divina. La Chiesa è l'unità di coloro che il Signore ama. La loro unità è formata molto di più dall'unità della carità del Signore che dall'unità della fede e della ricerca dei singoli cristiani. Così la Chiesa diviene una copia del Signore: anche in essa è posto l'unico aspetto del mondo—difatti essa è composta solo di peccatori che si riconoscono espressamente come tali—mentre l'altro aspetto, che si può riconoscere solo nella fede e nella carità del Signore è rivolto a Dio.

...Riconoscendosi nella Chiesa come comunità di peccatori, ci riconosciamo allo stesso tempo come unità dei redenti e dei prediletti

da Dio. Il Signore in questa comunità ritiene ciascun individuo importante e entra in rapporti del tutto personali; la Chiesa non è come un corpo estraneo tra lui e il Signore. Ma il Signore lo ritiene così importante da augurargli tutto quello che può dare: essere unito con tutti coloro che amano. La carità del Signore incontra il singolo sempre direttamente e non tramite una istanza estranea. Ma essa lo incontra là dove regna la carità: nella Chiesa che è sua sposa e la sua unità nel mondo. La Chiesa è la comunità di tutti i singoli che credono, sperano e amano: difatti questi tre atti hanno sempre lo stimolo ad espandersi e a comunicarsi.

Ciò che colui che ama, crede e spera possiede, è accessibile a tutti gli altri; se uno ha quel che ha, ciò è solo per grazia del Signore. E proprio perché tutto nella Chiesa è proprietà del Signore, la comunità non si compone semplicemente come la somma di tutte le qualità personali e particolari e dei disegni dei membri. La carità della Chiesa è di più dello scambio della carità personale di coloro che ne fanno parte. Essa è la partecipazione nell'unica carità del Signore. In questa comunità, che si fonda sull'unità della carità del Signore, scompaiono in certo modo le doti personali. Non vi è affatto posto nella Chiesa per l'egoismo e il fariseismo. Nessuno può rimproverare all'altro che gli manca qualcosa, difatti ciò che gli potrebbe mancare viene aggiunto e procurato dagli altri. Mentre ciascuno contribuisce con quello che ha, il Signore arrotonda tutto. Ciò che negli uomini è lavoro imperfetto lo completa lui, poiché cerca di ottenere in tutto l'unità. Ciò di cui un cristiano nella Chiesa si potrebbe scandalizzare, è sempre e solo ciò che egli stesso porta con sé: l'aspetto umano inchiodato all'io. Ma l'altro aspetto della Chiesa che guarda a Dio si sforza sempre di attirare il singolo io nella comunità e verso Dio. Il Signore a sua volta dona al singolo ciò di cui ha bisogno per arricchire la Chiesa, sua sposa. È come se il Signore gli desse le sue qualità, affinché la sposa lo riconosca per discepolo e come se la Chiesa gli desse le proprie caratteristiche, affinché il Signore riconosca in lui la sua sposa. Ogni cristiano porta con sé una piccola candela che viene accesa dal Signore, ma in modo che tutte le luci formino un unico grande fuoco, la fiaccola della sua sposa. Non solo la singola luce deve essere riconoscibile, ma nell'unità della carità deve risplendere la figura della sposa...

Affinché il mondo creda che tu mi hai mandato. Questo è il senso dell'unità eccelsiale. Essa non è fine a sé stessa, come la santificazione dei singoli non è fine a se stessa. Tutto è fondato sulla carità tra Padre e Figlio, nella loro esuberante volontà di unità. Essa deve essere insieme un riconoscimento di tutti coloro che partecipano nella fede dell'unità. Tale riconoscimento deve essere così forte che il mondo non si potrà neanche nascondere e riconoscerà che il Padre ha mandato il Figlio. Che il tempo del compimento è giunto. Per un tale riconoscimento però l'unità della Chiesa è necessaria. Se non lo fosse, tutti coloro che cercano di ottenere la fede comprenderebbero una parte della verità e assumerebbero solo questa parte di verità. Egli si avvicinerebbe,

si aggrapperebbe a ciò che gli è promesso personalmente più di tutto, ciò che comprende meglio di tutto, ciò che corrisponde alla sua inclinazione e al suo disegno. E la verità di Dio sarebbe in lui sufficientemente ricca per offrire a tutti un aspetto particolare. Ma il singolo perderebbe completamente in questa situazione ogni panoramica. Si approprierebbe di una scheggia del cristianesimo e la amplierebbe e sarebbe persa l'unità e la forza per l'unità. Le verità parziali che verrebbero annunciate si circonderebbero ciascuna della propria parte di fautori i quali a loro volta diventano essi stessi dei testimoni, annuncerebbero quelle verità parziali che essi rappresentano con i colori più disparati. Così tutto si diffonderebbe in infiniti frammenti e ciascuno porterebbe avanti il proprio processo e non sarebbe più possibile ripristinare l'unità. Ma non solo Cristo è indivisibile, ma anche la vita e la carità di Cristo. Fede, speranza e carità sono indivisibili, indivisibili come l'unità di carità tra Padre e Figlio nello Spirito Santo. Perciò vi è l'unità della Chiesa che è sia la necessaria espressione sia la necessaria cittadinanza di Cristo. Ogni conoscenza di Cristo, ogni esperienza di qualsiasi verità cristiana si matura immancabilmente nell'unità che è desiderata dal Figlio nella Chiesa e che possiede il prototipo nella Trinità. Il Figlio chiede l'unità al Padre suo quando prega per i suoi discepoli e per coloro che attraverso la loro parola devono andare a lui.

E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano una sola cosa come noi.

La gloria del Figlio è che egli appartiene al Padre, che possiede la sua carità e vive nella fede in lui. Vive volendo essere, durante la sua vita terrena, solo suo Figlio; vuol vivere solo della gloria che ha ricevuta dal Padre. Possiede la sua propria gloria, ma non vuol vivere di essa, ma unicamente di quella del Padre. E così come la riceve vuol comunicarla. La gloria riceve la sua unità dalla santità; non si lascia più scomporre nelle diverse parti della missione e della trasfigurazione, che ha ricevuto dal Padre; ogni particolare è solo un raggio della pienezza che è la santità di Dio. E il Figlio porta la pienezza della santità del Padre agli uomini. Non la porta dimezzata o trasformata, la offre esattamente come l'ha ricevuta, come una totalità, una pienezza. Già nell'Antico Testamento il Padre aveva offerto la sua santità agli uomini. Ma allora la maggior parte preferirono vivere nel peccato. Ora il Figlio offre di nuovo la santità del Padre, con l'insistenza e con l'invasione della carità. Egli non la offre come qualcosa di irraggiungibile, ma come ciò che è vicino. (Cfr. *Gv 17,21 segg.*)

2. Sacramenti—apertura che comunica la grazia

119. *L'efficacia continua dell'incarnazione*

Il Figlio venne per glorificare il Padre, e lo fa durante tutti i secoli. La glorificazione del Padre è senza ostacoli tanto che il Figlio, per realizzarla, deve compiere infinite azioni che provengono da tutta l'eternità e sono dirette all'eternità. La realizza come Figlio, ma in una unità continua con il Padre e con lo Spirito. I sacramenti sono inclusi in quest'opera: essi ci rendono accessibile la vita eterna e anche tutto ciò che è in Dio trino ed eterno. Essi sono quasi la continuazione della vita e dell'opera dell'incarnazione, affinché noi siamo presi da essa. Sono quasi la rappresentazione al vivo del Figlio e attraverso lui della Trinità. Il Dio trino, aprendosi fino a noi nel Figlio e nei sacramenti, rinchiude in sé tutto il mondo, poiché in Dio trino la speranza infinita che si comunica e l'unità infinita sono un'unica e medesima cosa. (Cfr. *Gv 21,25*)

120. *L'essere dissetati dallo Spirito nel battesimo*

Il battesimo, il sacramento dell'ingresso nella Chiesa, appare come i primi passi di uno sviluppo, il seme di un frutto; e ciò che diviene e si matura è l'unico corpo. Ma veniamo battezzati in un unico Spirito; attraverso un procedimento, che lo Spirito Santo ci dona e non nel senso che possiamo custodirlo in un angolo di noi stessi, ma in modo da essere pienamente *dissetati* da lui. Egli fortifica le nostre membra nell'unità del nostro corpo e attira dentro il nostro corpo come membro del corpo di Cristo. È un movimento, un essere messi in servizio. Come il Figlio viene incessantemente dal Padre e ritorna al Padre, così noi attraverso lo Spirito veniamo e ritorniamo al Figlio. Nella sua comunicazione però lo Spirito ci rinnova; non ci dona solo qualcosa di nuovo, ma espressamente un nuovo essere, una nuova rinascita di noi stessi per opera sua. Dissetati da lui diveniamo allora figli. Il movimento dello Spirito in noi mette in moto il nostro movimento di figli. (Cfr. *1 Cor 12,13*)

121. *Nascita dall'acqua e dallo Spirito*

La nascita *dall'acqua* è il battesimo come ingresso dell'uomo nella comunità dei cristiani. E precisamente in due modi: come rito visibile del battesimo, nell'acqua visibile è l'incorporazione nella Chiesa visibile. Come rigenerazione dall'acqua attraverso la madre Chiesa è la

nascita della comunità dei redenti da Dio. È un'autentica nuova nascita in cui tutto il passato è ritrattato; è un vero inizio per cui anche la nascita del corpo materno è senza senso fino al momento in cui Cristo rigenera il fanciullo nella Chiesa come proseguimento della prima, come Cristo stesso nacque dall'unione dello Spirito Santo con Maria vergine. In forza di questa nascita del Signore dallo Spirito e dalla madre il cristianesimo è generato dall'unione di Cristo e della Chiesa.

...Ma la nuova nascita è molto di più di un rito, è un principio assolutamente nuovo, una creazione. Non è un bambino già esistente che è immerso nell'acqua che purifica, per un'abluzione accidentale, ma l'acqua penetra nel bambino per divenire in esso una nuova fonte. Quest'acqua è così feconda che non pulisce solo esternamente, ma comincia a scorrere nel bambino stesso, trascina la sua vita con sé e gli comunica una nuova vita. È come se il bambino finora fosse stato una forma senza vita, che spunta attraverso l'acqua in seno alla Chiesa come una vita propria di un bambino.

E dallo Spirito. Cioè dallo Spirito Santo. Finora il bambino veniva da Cristo e dalla Chiesa: cioè dall'acqua. Ma vi è inoltre il vincolo con Cristo e con lo Spirito Santo, come avvenne nel battesimo di Cristo. Nella missione dello Spirito venivano rese note dal Padre due cose. Il Figlio era indicato come il mandato dal Padre che lo manifesta al mondo. E in secondo luogo era indicato come il Figlio divino che in seno alla Trinità riceve dal Padre, come proprio, lo Spirito. Lo Spirito, scendendo sul Figlio, lo presenta di fronte al mondo come il mandato dal Padre. In quanto poi lo penetra, diventa visibile la Trinità; lo Spirito è proprietà del Figlio in quanto anche durante la vita terrena del Figlio la vita interiore divina non è interrotta né spezzata. Il primo caso è l'apparizione visibile dello Spirito nella visibilità del Figlio e fa parte dell'incarnazione; per l'intelligenza umana è un motivo di fede. Il secondo invece è in seno alla stessa fede, è l'apparizione della Trinità ai redenti. Il cristiano ora è battezzato anche dallo Spirito. Colui che è già assunto attraverso l'acqua nella Chiesa ed è rinato in essa, è rigenerato anche dallo Spirito Santo. Quindi ha iniziato il suo ritorno al Padre. Egli attraverso il Cristo-Chiesa passa al Cristo-Spirito e quindi al Padre.

Ma egli riceve lo Spirito solo attraverso l'unità con Cristo e la Chiesa. Ciò che riceve dallo Spirito, lo riceve dallo Spirito mandato dal Figlio incarnato. A causa dell'unità con Cristo e la Chiesa, lo Spirito giunge quindi ai battezzati solo attraverso questa strada, solo da qui è possibile il ritorno al Padre. Il Padre, donando suo Figlio al mondo, lo ha dato in modo che nessuno possa accedere a lui senza passare attraverso il Figlio. Da ciò segue il percorso dello Spirito Santo dal Padre all'uomo passa attraverso il Figlio incarnato. Lo Spirito agisce certo dove vuole, ma egli vuole soffiare là dove il Figlio si è incarnato: nella Chiesa. Il suo ritorno dal Figlio al Padre non può prescindere dall'incarnazione. Dopo il suo passaggio attraverso il Figlio ha le qualità del Figlio in sé, quindi anche quella ecclesiale. Lo Spirito dopo la sua

discesa su Cristo non è più puro-divino ma divino-cristiano, egli ha assunto i colori di Cristo e della Chiesa. (Cfr. *Gv 3,5*)

122. Confermazione - ingresso nella vita ecclesiale matura

La confermazione è il sacramento della maturità. La grazia della confermazione consiste nel conferimento ecclesiale dello Spirito Santo ecclesiale, cioè nel rafforzare il credente al suo senso ecclesiale e nella convinzione che la Chiesa non è solo istituzione, ma anche vita. Consiste nel sapere che proprio nella istituzione ecclesiale è vivo lo Spirito Santo. La confermazione rinvigorisce e assicura tutto ciò che nella Chiesa è vivo, quindi anche gli altri sacramenti. Essa è ordinata totalmente agli altri; è in certo modo il sale, che si sparge invisibilmente in tutta la vita ecclesiale e in ogni istante. È un sacramento relativo e non assoluto. Unisce alla Chiesa, ma proprio grazie al fatto di rendere i cristiani maggiorenni. L'essere maggiorenni consiste nel divenire capaci di giudicare autonomamente in seno alla Chiesa e di guardare con gli occhi della Chiesa. Conferisce il potere di discernimento in tutte le cose della Chiesa e dà al confermato un diritto di partecipare alla conversazione nella comunità. Che ogni confermato abbia il diritto di parlare e possa reclamarlo, ne dovrebbero esser coscienti in modo chiaro gli uomini che guidano la Chiesa. In modo particolare appartiene alla grazia della confermazione nella stessa misura anche ciò che in loro scaturisce in sovrabbondanza ed è universale. Essa fa superare la vita personale del credente e lo obbliga a divenire un membro della comunità pienamente responsabile. Egli deve conoscere meglio la Chiesa, di cui è membro vivo. È il latte che viene da una istruzione passiva e che deve diventare nei problemi spirituali un cibo solido per formare se stessi e gli altri. Egli non scorge più la dottrina ecclesiale solo come tradizione chiusa ed istituzione. Deve vivere insieme e sentire in ogni caso ciò che nella Chiesa è vivo e si sviluppa. La Chiesa deve esigere che egli sia un membro fecondo della comunità, sia a sua disposizione, apra la sua vita privata a quella ecclesiale. L'apertura della grazia della confermazione consiste in un riconoscimento sempre crescente dell'unità dello Spirito e della istituzione, della libertà cristiana e dell'obbedienza ecclesiale, in una sempre crescente disponibilità per la Chiesa che incorpora l'unità. (Cfr. *Gv 1,9*)

123. La fonte della fecondità del battesimo e dell'eucarestia

I sacramenti dell'acqua e del sangue, il battesimo e l'eucarestia, sono già istituiti, ma la fecondità cristiana di questi misteri, la vita che fluisce da loro e la sovrabbondanza della grazia provengono dal mi-

stero della ferita del costato di Cristo. Come sacramento sono divisi, perciò scaturiscono acqua e sangue separati. Ma la loro origine è comune: è la carità ferita del Signore. Nell'origine comune è fondato il fatto che anche i sacramenti non sono uno accanto all'altro ma l'uno nell'altro: anche il sangue appartiene al battesimo, anche l'acqua all'eucarestia. Chi ha ricevuto il battesimo è indirizzato all'eucarestia, come l'eucarestia ha in sé la grazia del battesimo. La vita dei sacramenti è costituita in modo che essi si sviluppano l'uno nell'altro. (Cfr. *Gv 19,34*)

124. Il flusso dell'eucarestia e l'unità della Chiesa

Ricevendo la comunione si può sentire come la sua grazia ci pervada, affluisca in noi raggiungendo tutti gli angoli e ci indirizzi in qualcosa di più grande che è la comunione dei santi. Se il potente flusso dell'eucarestia non fosse il centro della Chiesa e se coloro che la ricevono non si ponessero nell'unità eucaristica, la Chiesa sarebbe solo un'idea astratta, abbastanza buona da essere inserita nelle statistiche. L'eucarestia porta i cristiani nell'unità della Chiesa e mostra anche dove la Chiesa vive per opera dei credenti. Questi sentono la fortuna inaudita di non essere più isolati, la Chiesa sente allo stesso modo la grossa fortuna di non essere più un ramo secco, ma di avere dei membri veri. La Chiesa dovrebbe sempre esser cosciente che ha origine *da uno solo* e che in essa non vi è alcuna 'massa'. Tutto ciò che nella Chiesa tende alla massificazione tende immediatamente a far scomparire la Chiesa. L'unità della Chiesa è formata dai singoli credenti, uniti attraverso il corpo di Cristo che è in loro. Ed io e tu ci ritroviamo in lui.

125. 'Atteggiamento di confessione' nella Trinità

Dio sta di fronte a Dio nell'atteggiamento che compete a Dio. Esso può essere paragonato analogicamente all'atteggiamento di confessione, perché è il modo con cui Dio si mostra come egli è, perché tale rivelazione è voluta da Dio stesso, da essa ha origine ogni nuova situazione di visione e di carità. Dio mostra Dio, ciò che opera e compiendo la sua opera adempie se stesso, mostra gli effetti del suo essere divino nell'azione stessa e aspetta la nostra conoscenza, l'approvazione, l'esortazione per raggiungere lo scambio del segno e dell'accordo nell'atto seguente. Poiché Dio non è un essere stagnante, egli è vita eterna che si evolve.

Per Iddio è beatitudine rivelarsi di fronte a Dio. Il Dio che vede, avrebbe la possibilità di vedere, parlando umanamente, anche

senza rivelare se stesso. Così Dio vede i peccati dell'uomo, anche di colui che si nasconde dinanzi a lui come Adamo. Ma in Dio vi è la beatitudine di mostrarsi e la beatitudine di vedere ciò che ha mostrato, la gioia della comunicazione reciproca che comprende due momenti: il mostrarsi e la visione di ciò che è stato mostrato.

Così Dio stesso si pone di fronte a se stesso nell'atteggiamento di Dio. In un atteggiamento che corrisponde sempre all'attualità dell'eternità e vi corrisponde in un atteggiamento di fiducia, di ringraziamento, di dedizione e di accettazione. Se il Figlio introduce la confessione a Pasqua, con ciò vorrebbe avvicinare l'uomo all'atteggiamento divino, comunicargli qualcosa della vita trinitaria. E affinché l'atteggiamento sia vero, egli sceglie il peccato come realtà da mostrare. Difatti il peccato è alla fin fine ciò di cui l'uomo almeno si rattrista. Inoltre è ciò che ha così tanto allontanato l'uomo da Dio, ciò a cui si riferisce, quando vuol mostrare quanto si trovi lontano l'uomo nel rapporto con Dio. Dio per andare a prendere Adamo si serve della stessa realtà che questi ha usata per allontanarsi da Dio. Se si concepisce il Padre come il generante, il Figlio come colui che è generato, lo Spirito come colui che è spirato da entrambi, allora si capisce anche come ogni persona divina debba essere totalmente ed esclusivamente ciò che è, se si vuol rendere possibile lo scambio nell'unica natura di Dio. Ogni persona è totalmente se stessa per amore dell'altra e sempre per amore dell'altro gli si manifesta interamente. Per ringraziare il Padre, il Figlio gli si mostra come il generato dal Padre, in un atteggiamento che è il prototipo della confessione. Ed aspetta l'espressione di risposta del Padre per allinearsi sempre meglio a lui. Nella confessione istituita dal Figlio noi cerchiamo di essere coloro che ammettono tutto, che si aprono interamente, per sperimentare Dio e per ricevere una nuova vita da tale esperienza.

126. *Confessione. La luce di Cristo viene dalla notte*

Se si cerca l'origine dei sacramenti e ci cacciamo nella notte del Signore fino al suo estremo sacrificio, allora si giunge a quel mistero ineffabile tra Padre e Figlio, la cui potenza e sviluppo si esprimono—mediamente—nell'obiettività dei sacramenti. Qui spicca in modo speciale la confessione in tutta l'estensione spirituale del suo evento: essa regala al peccatore la luce di Cristo che viene da una notte che non era quella del Signore, ma che ha portato fino alla croce; difatti il peccato preso in sé è giunto fino alla notte dell'abbandono. Nel perdono sacramentale della Chiesa è presente la grande remissione del Signore che perdona ai peccatori di averlo percosso nella notte degli inferi; un perdono del tutto cosciente, perché solo il Signore conosce tutta l'estensione e il peso del peccato. Che il peccatore riceva così facilmente il perdono per ciò che di terribile ha commesso gli resta in-

comprensibile; egli sa solo che la carità del Signore è più forte di tutto, che il Signore vuole risorgere e ritornare al Padre solo insieme ai redenti, che ai redenti la grazia della redenzione è data gratuitamente. Da tale incomprendibile abbondanza della grazia anche la Chiesa capisce che il Signore regala ai suoi eletti la fonte di ogni grazia, la notte, e che la presenza rinnovata continuamente di questa fonte nella vita della Chiesa è un mistero della gioia pasquale.

127. *Spirito e sacerdote come testimoni*

Se la confessione fosse solo ministero della croce, non avrebbe niente in comune con la sepoltura, la discesa agli inferi e la resurrezione, così il Figlio avrebbe potuto istituire allo stesso modo la confessione sulla croce. Ma abbiamo certezza che la resurrezione dei morti significa l'assoluzione per tutto il mondo. Occorre prendere in considerazione tutto il mistero della morte, che è nascosto nel Padre e che contiene la confessione del Figlio che è attuato nell'oscurità prima della resurrezione. Ed ogni confessione deve percorrere in certo modo tutta questa oscurità. Confessandoci partecipiamo non solo al mistero della redenzione della croce, ma anche a tutto il rapporto del Figlio, che ha portato la colpa del mondo, con il Padre. Tra croce e resurrezione è inserito qualcosa di sconosciuto, di assoluto e di oggettivo, che ci è riflesso davanti nell'intervento del sacerdote. Il ministero sacerdotale è per noi coperto, portato dal nascondimento del Figlio, durante 'i tre giorni', nel Padre. Qui avviene qualcosa che rimane senza immagine e senza parole e che è l'opera che unisce una volta per sempre la morte con la resurrezione, il portare i peccati con il perdono, la confessione della colpa con l'assoluzione. E senza vedere ciò che di fatto accade, il sacerdote è testimone dell'accaduto. Egli si trova però proprio lì dove lo Spirito assume la testimonianza, una testimonianza che non è pronunciata, perché la parola del Padre è morta e ciononostante ha tutta la potenza, perché il silenzio del Figlio fa maturare nel Padre la resurrezione.

128. *Spirito, Chiesa, confessione*

Lo Spirito e la Chiesa procedono insieme. Il Figlio rivelò se stesso sulla terra con due intenzioni: quella di rimandare al Padre e allo Spirito e quella di rimandare alla futura comunione dei santi. Egli è essenzialmente mediatore, indirizza sempre al di sopra di se stesso. E non unisce in nessun caso così intimamente i due fini, lo Spirito e la Chiesa, come nella confessione in cui l'uomo s'incontra con l'uomo, come peccatore penitente e come incaricato dello Spirito

per la remissione dei peccati. Su questa strada, che il Signore ha formato e insieme percorso, l'uomo è diretto al Padre. E lo Spirito del cammino, che è Cristo, e lo Spirito della meta, che è il Padre, sono l'unico e medesimo Spirito.

129. *Rapporto tra tutti i peccati*

Benché un uomo possa commettere un peccato in un campo del tutto limitato, egli perde subito il controllo dell'ampiezza del suo peccato. Non appena egli cede ad uno solo, non si oppone più neanche agli altri. Crede forse di essere padrone dei suoi peccati, ma essi lo tirano da tutte le parti e sono uniti clandestinamente con tutti gli altri peccati. Se si dà un nome ad un peccato singolo, ciò avviene in certo modo solo per semplificare le cose, per poterlo mostrare agli altri. Il nome non circoscrive la sua assenza e potrebbe avere anche un altro nome. Anche se la provenienza del peccato è ben determinata, non appena esso è commesso, i suoi contorni sfumano e si confondono con quelli degli altri peccati. In modo simile anche la grazia ha diverse origini, per es. nei sacramenti, ma nella loro sovrabbondanza esse si intersecano l'una all'altra; non si può circoscrivere la grazia ricevuta, essa è sempre maggiore di ciò a cui si riferisce, maggiore anche di quanto si possa percepire. Così il mondo del bene e quello del male appaiono posti l'uno di fronte all'altro e ciascuno si sviluppa in se stesso e attraverso se stesso. (Cfr. *Apoc 16,13*)

130. *L'aspetto sociale della colpa*

Uno non può appellarsi nella propria accusa alla peccaminosità universale, ma deve isolarsi come persona che ha peccato di fronte alla Chiesa e assumersi la propria, piena responsabilità. Così diventa cosciente anche dell'aspetto sociale della colpa. Proprio perché il peccato supera la sua sfera privata e incontra l'universalità, proprio perché è partecipe della generale peccaminosità, deve personalmente mettersi di fronte al suo peccato personale e ben preciso. Solo in base all'assunzione della responsabilità personale per i suoi peccati è possibile che i singoli si assumano insieme agli altri la colpa generale. Vi sono peccati che il singolo, per una grazia speciale che gli è conferita, non commette. Riconoscendosi peccatore, egli è disposto ad accettare la grazia dell'assoluzione che gli è amministrata non solo per quei peccati di cui è personalmente responsabile, ma anche per quelli che non ha commesso e da cui è stato preservato per grazia. Nella confessione personale non si accorge di un peccato del tutto limitato, privato, ma anzitutto di un peccato generale e l'assoluzione che si

rivolge alla confessione personale, riguarda perciò indirettamente anche il peccato generale. Chi confessa i suoi peccati, riceve di conseguenza con l'assoluzione anche il compito di partecipare al peccato di tutti i penitenti e redenti. Ma il momento della espiazione nella confessione è situato principalmente nel manifestare se stesso proprio come uno è. Qui sta il sacrificio. La soddisfazione che impone nell'assoluzione di portare insieme i peccati è già un'opera della carità: nessun dovere, ma solo una possibilità. (Cfr. *Gv 11,44*)

131. *La corresponsabilità per i peccati altrui*

Nella confessione si tratta anche di essere corresponsabili dei peccati degli altri. Il Signore è senza alcuna macchia di peccato e perciò porta in modo perfetto i nostri peccati. Ma ciò che egli è ed opera, vuole che compiamo anche noi in modo imperfetto e in certo modo approssimativo. Nella confessione vi è il semplice riconoscimento dei nostri peccati, chiari e limitati. Ma nel riconoscerli vi è anche la certezza che saremmo stati capaci anche di commetterne altri, se una speciale grazia non ci avesse preservato da essi. Gli altri forse non hanno ricevuto questa grazia speciale e così colui che l'ha ricevuta in certo modo è obbligato ad impegnarsi in modo particolare per gli altri. È l'inizio di ogni azione di sostituzione e di espiazione nella Chiesa. E quindi vi è un collegamento diretto tra la confessione e la croce. (Cfr. *Gv 13,21*)

132. *La comunione di tutti i penitenti*

Può essere giusto confessarsi anche quando non si è coscienti espressamente di alcun peccato. Si può avere l'intenzione così facendo di riportare la propria vita nell'asse giusto della verità, che altrimenti si sposta senza che venga notato...

La situazione del penitente nella verità può e deve estendersi a tutta la vita: vi è la possibilità di vivere in una situazione di penitenza in certo senso latente. E vi è la comunione tra tutti i penitenti, che passa attraverso il cuore della Chiesa, della Chiesa-sposa, che sta nella verità senza velo di fronte al suo sposo.

133. *La confessione di devozione*

È una confessione che non ha tanto lo scopo di sollevare il cristiano dalla comunione dei peccatori impenitenti, ma ha il fine so-

prattutto di renderlo più capace di vivere tra questi peccatori, e di condividere la loro situazione. Chi volesse praticare la confessione di devozione solo per essere assolto *per sé* e per sentirsi senza colpa sarebbe già un fariseo, uno che non sopporta di vedere se stesso carico di peccati e di sbagli o di esser preso per un peccatore come gli altri. Sarebbe uno che vuol far vedere continuamente la grandezza della propria strada e creare una distanza tra sé e i peccatori. Nella confessione cristiana di devozione deve essere incluso il desiderio di partecipare intimamente alla sorte dei peccatori, di far giungere la grazia dell'assoluzione anche a coloro che non conoscono la confessione e non la praticano e così con la comunione (eucaristica) frequente, forse giornaliera, di rendere possibili molte grazie per gli altri. Il proprio io deve essere così oggettivo da non costituire più un impedimento per la grazia che lo coinvolge.

134. Il punto centrale della confessione: la grazia

Il punto centrale della confessione non è né il peccato né il riconoscimento dei peccati, ma solo la grazia del Signore. Il riconoscimento non può essere nient'altro che l'apertura del cuore alla grazia e la misura del riconoscimento dei peccati è data dalla grandezza di questa apertura. Non la conoscenza del peccato come tale, neanche il coraggio di averlo detto e manifestato 'così com'era', formano il segno di una buona confessione; rimane ancora nella confessione un *noli-metangere*, una guardare lontano dal peccato, per vedere solo la grazia. Altrimenti la confessione non sarebbe una partecipazione al cammino del Signore, che ritorna passando per la croce al Padre. Il ritorno al centro della Chiesa è un ritorno al centro del Padre. Nel bene del Padre che brucia. Sia che il peccatore venga dalle tenebre più profonde sia che si trovi già nella luce; certamente egli viene bruciato di nuovo dalla luce più intima. (Cfr. *Gv 1,9*)

135. Confessione e missione

Se il cristiano ama la sua missione e vuole vivere per essa, se prende la sua vita come un servizio, allora non desidererà nient'altro che comportarsi secondo la volontà di Dio. Egli vorrà eseguire nel modo più perfetto i due momenti, che vengono delineati nel sacramento della penitenza: ricever ciò che gli è comunicato, affinché ciò che verrà dato in seguito possa essere regalato in modo ancor più puro. Si confesserà inoltre per essere di nuovo pronto nella sua missione, per vedere con occhi puliti ciò che è essenziale nel suo incarico e per poter comunicare ciò che ha riavuto nella confessione nel modo più

intatto possibile.

Non vi è alcuna missione in cui non sia decisivo l'atteggiamento nella confessione. E non vi è alcun sacramento che renda più chiara la disponibilità richiesta all'uomo per la sua missione della confessione. Le scorie che otturano il deflusso vengono eliminate e spazzate via, affinché la missione possa di nuovo circolare liberamente.

136. Matrimonio e circolazione della grazia

Il sacramento del matrimonio ha la sua caratteristica e si distingue dagli altri per la sua consacrazione cristiana del rapporto naturale, spirituale-corporale tra uomo e donna. Proprio qui è posto il punto di partenza della sua schiacciante superiorità. Difatti esso non riguarda certo un soggetto singolo, ma già fin dall'inizio è una unità viva tra io e tu. Esso non è costituito da due persone singole, ma da una nuova comunione. Il matrimonio è diretto a loro, è dato quindi agli sposi in modo indivisibile, in quanto essi sono la nuova unità in Dio. Finora la grazia circolava da Dio al singolo, alla Chiesa e di ritorno a Dio; ora essa passa da Dio alla comunità matrimoniale, di bambini e attraverso questi alla Chiesa e a Dio. Finora l'abbondanza della grazia andava a profitto della Chiesa come ad una istituzione già esistente; ora essa viene donata alla famiglia come cellula della Chiesa stessa. Nella grazia personale è necessario un sacrificio, perché essa sia rivolta alla comunità, nella famiglia la grazia donata circola in tutti i suoi membri. Certamente vi è anche un pericolo: cioè che la famiglia sia considerata una comunità chiusa, mentre si deve aprire senza reticenze alla comunione della Chiesa. Il singolo si può persuadere più facilmente del dovere di presentare se stesso, come peccatore, come dono. Al contrario nella famiglia vi è un certo ideale, in nome del quale si è propensi a rifiutare il sacrificio. I genitori coprono volentieri un egoismo collettivo in virtù della sollecitudine e dell'amore che devono crearsi in seno alla famiglia. Proprio questo cerchio è fatto saltare dalla grazia sacramentale del matrimonio. È proprio dell'essenza di tale grazia che si ami i figli in Dio e Dio nei figli, che venga aperto lo spazio dell'amore terreno, per lasciarvi entrare Dio e con Dio evidentemente anche la Chiesa. (Cfr. *Gv 1,9*)

137. Consacrazione ed esistenza

La consacrazione sacerdotale deputa colui che la riceve ad una funzione ministeriale della grazia. La grazia sacerdotale consiste nella fusione di ciò che in lui è personale e di ciò che è ministero della Chiesa, cosicché tutto il suo essere personale passa nel ministero

e questo a sua volta colorisce tutta la persona. Se le caratteristiche e le proprietà della grazia sacramentale diventano visibili esternamente all'inizio anche nei particolari pieni poteri e nelle funzioni del sacerdote, allora esse conterranno anche una grandezza misteriosa e una abbondanza incalcolabile. Esse non provengono dal fatto che al sacerdote è regalata oltre alla grazia sacramentale una riserva personale, per cui è disposto ad esercitare degnamente il ministero, ma consistono nel fatto che la sua persona passa nel possesso della Chiesa. Ogni grazia personale, che riceve nella consacrazione, scorre subito nel tesoro della Chiesa. Ma questo si apre a sua volta al sacerdote e in modo tale che egli direttamente lo possa aprire. La grazia speciale della benedizione, della consacrazione non consiste in una grazia privata denunciata al nuovo sacerdote, ma nell'aver l'ingresso libero per la prima volta al tesoro di grazie super personale della Chiesa. Nella stessa misura in cui la sua persona è presa dal ministero, il ministero diviene in lui personale; in tutto ciò che egli media può donare se stesso: egli distribuisce insieme la sostanza della Chiesa e la propria. Difatti questa porta già il segno della ecclesialità.

Il sacerdote offre tutta la sua esistenza personale al Signore e alla comunità e quindi si avvicina al Signore che si sacrifica nell'eucarestia. E se nella messa è richiesto di volta in volta anche il sacrificio di tutta la comunità, il sacerdote deve così rappresentare il sacrificio in forma vicaria, ministeriale e personale. Grazie a questo sacrificio egli stesso viene arricchito; ogni confessione ascoltata lo rende più puro, ogni celebrazione eucaristica lo rende più ricco, difatti il Signore, che parla ed opera proprio attraverso lui, lo trapassa, lo penetra continuamente. Egli, dandosi alla comunità, la rende partecipe anche della sua grazia sacerdotale. Vi è una corrispondenza tra il sacerdote e la comunità tanto che si nota un avvicinamento graduale alla grazia del sacerdote: dai limiti più bassi della partecipazione esclusivamente passiva fino ai gradini più alti di un dono di se stessi insieme al sacerdote. In quest'ambito è compreso il sacrificio di quei laici che animati soprattutto dal sacerdote hanno imparato la reale, illimitata dedizione per il prossimo. In particolare la povertà e il disinteresse in questo sacrificio fanno in modo che l'abbondanza della grazia, che essi richiamano, sia posta a disposizione di tutta la comunità. A questa forma di sacerdozio invisibile e nascosto partecipa soprattutto la donna che sta vicino al sacerdote, come Maria è vicina a Giovanni sotto la croce. (Cfr. *Gv 1,9*)

138. Unzione e sabato santo

Il Figlio, che dona la sua vita per il mondo, viene unto a Betania. Egli sapeva già dall'inizio di dover esser unto: la sua unzione è il compimento. Compimento per il suo compito di fronte alla

morte. L'unzione lo rende libero per la morte, per la fine della missione e per il ritorno al Padre. È come una sintesi della vita vissuta finora, che possiede il senso per quella futura. Tutta l'opera fin qui svolta è un'anticipazione della morte di croce; solo sulla croce riusciamo a comprendere l'incarnazione. Nell'ultimo abbandono il Figlio sperimenta come sia vicino al Padre: così vicino che lo abbandona, ora nell'ora più amara, affinché possa esser ristabilita la massima unione, come quella celeste. E ciò non come approvazione soggettiva, ma come la realtà più oggettiva che come tale contribuisce, se fosse possibile, a far apparire l'abbandono più profondo e più inesorabile.

L'unzione diventa per il Figlio un segnale: ora arriva il giudizio. Il giudizio assume per lui la forma di morte sulla croce e dell'assunzione delle colpe umane in un'opera semplicemente superiore. Per noi ciò costituisce la redenzione. Se perciò il Signore dona nella morte la sua unzione come un sacramento cristiano, ciò è per noi il segnale della nostra redenzione. Per lui è restituzione nella notte della croce, per noi è liberazione nella luce della resurrezione. Entrambi, la sua assunzione del giudizio e la nostra liberazione nella resurrezione, hanno una unità nascosta nell'oggettività del sabato santo e nel passaggio attraverso l'inesorabilità degli inferi. La realtà perfetta dell'unione trova la sua ultima giustificazione proprio nel sabato santo. Esso è il punto di unione tra il venerdì santo del Signore e la nostra Pasqua. Di per sé l'unzione del sabato santo non si vede, ma essa è contenuta in esso con effetti anticipati e posticipati per una disposizione. Oppure è compresa in una indifferenza: in un equilibrio di forze della morte e della resurrezione, in un ultimo movimento della potenza del peccato con la potenza della grazia. Al sabato santo il Figlio negli inferi non sperimenta né il Padre né gli uomini. Tutto è *sospeso*. Sì, nell'indifferenza sono sospesi nel Figlio morto sia il suo essere divino che quello umano: entrambi come legati in una testimonianza primordiale del Padre, che in certo modo lascia sospeso ciò che deve essere testimoniato: Dio o l'uomo. È uno stato di pura potenzialità il cui risultato rimane incerto nell'atto. E insieme è uno stato dell'ultima pura attualità, la cui pienezza non lascia spazio ad una qualsiasi potenza.

Nell'unzione il Signore ci dona un'anticipazione della morte che non è più morte per noi, perché essa è stata sospesa nella sua morte. È quindi un'anticipazione del cielo che però non è il nostro cielo, ma il suo. Ricevendo i sacramenti segue un'ultima obbedienza del nostro spirito nell'ambito dell'obbedienza del suo spirito, nella sua missione di rappresentante per noi.

3. Ministero e carità

139. Maria e Giovanni

Il Signore ha disposto che Maria e Giovanni si incontrino sotto la croce. Entrambi stanno lì in una perfetta obbedienza verso di lui. Ora il Figlio affida la madre alla Chiesa della carità e non a quella istituzionale. La Chiesa della carità precede sempre la seconda di un paio di passi o anche di un paio di miglia. La Chiesa della carità garantisce la permanenza della vita nella istituzione e la perseveranza dello Spirito in essa. Maria e Giovanni rimangono in questa nuova unione in seno ad una disponibilità che all'inizio è data e ratificata dal Signore ed in seguito è accettata per sempre dalla Chiesa. Vi è un preciso risveglio e una vitalità della Chiesa che si realizzano nello Spirito di Maria e di Giovanni, che si espandono da sé e poi sono assunti da tutta la Chiesa senza mai esaurirsi.

Si potrebbe qualche volta pensare che la Chiesa istituzionale sia perfetta nel suo ordinamento con tutte le sue disposizioni e riti, leggi e comandamenti e con tutto ciò che si può scorgere esteriormente. Se essa fosse veramente aggiornata, un qualsiasi concilio avrebbe messo solo i puntini sugli i. Ma non possiamo neanche immaginare che la Chiesa della carità sia aggiornata, difatti essa vive ininterrottamente della carità del Signore, riceve continuamente dalla sua maggiore carità, rimane sempre sotto le sue crescenti richieste. E così essa non si conferma mai interamente. La Chiesa istituzionale può identificarsi sempre meglio con una parte della Chiesa della carità; ma rimane pur sempre il 'sempre di più' che è molto più presente nella Chiesa della carità che in quella istituzionale.

140. Maria - Giovanni - Pietro

La fede nella rivelazione di Giovanni forma un'unità con la fede ecclesiale di Pietro. Sotto questo aspetto Giovanni è il centro in cui convergono Maria e Pietro. È così perché egli incarna la carità...

Lo Spirito Santo nella Chiesa è presente in tutto: nel ministero, nella carità e nella madre, è lo stesso pur nelle forme più disparate. È quindi lui che porta la Chiesa all'unità. Questa è la sua funzione. Non solo Pietro e Giovanni, Giovanni e la madre formano di volta in volta un'unità, ma anche il ministero non è pensabile senza la madre. Difatti anche la madre nella Chiesa ha una funzione per la Chiesa, un ministero e precisamente di primaria importanza: Dio ha bisogno di lei per fondare la nuova Chiesa. E se appare lo sposo, anche la sposa deve avere una madre: egli le dona la propria madre corporale nello

Spirito Santo come madre. Così la madre sta tra e al di sopra di Pietro e Giovanni: lei ha un ministero e ha la carità: la sua carità è il suo ministero. (Cfr. Gv 20,8)

141. Pietro e Giovanni

Correvano insieme tutt'e due, ma l'altro discepolo correva più veloce di Pietro e giunse prima al sepolcro.

Entrambi corrono, entrambi con tutte le loro energie, ma la carità nella Chiesa, come sempre, è più svelta del ministero. Essa vede i compiti in modo più svelto, si applica sempre in modo esuberante. L'istituzione non può raggiungere la carità, anche se ingrana la massima velocità. Essa deve occuparsi di tutti, deve prendere con sé tutti per quanto è possibile, aver riguardo di tutti, procedere unitariamente per quanto è possibile. Non può andare al Signore solo con coloro che si affrettano con tutte le loro energie, si deve preoccupare di tutto il gregge affidatole, di tutti i pigri e gli infingardi. La carità consiste nell'esuberanza, non è altro che esuberanza, perciò è la più veloce. Si dona senza pensarci, vuole ciò che è raggiungibile ed irraggiungibile, perché vuole tutto. Il ministero deve esaminare, guardare indietro ciò che è stato fatto per fare meglio i prossimi passi. La carità è personale, non ha altra preoccupazione che se stessa. L'istituzione è impersonale e deve aver riguardo all'ordine, allo stato delle cose. Ma la carità non è un matto che corre senza senso. Difatti *entrambi* corrono *insieme*. Rimane in contatto con il ministero, a portata di mano del ministero. Ma essa è quella che tira dietro di sé il ministero. Il ministero è più lento, perché deve rimanere padrone di sé; la carità al contrario non ha niente da perdere, perché già si è donata e vive di esuberanza. (Cfr. Gv 20,4)

142. Ministero e carità (1)

Dio è libero e non obbligato ad aspettare, per rivelarsi ai membri della carità, il momento in cui la Chiesa decida: perciò la carità di Giovanni non è obbligata durante il tempo dell'esame della Chiesa ad interrompere la vita della carità. E si pone senz'altro con la sua carità in seno alla Chiesa. Egli ne è così compreso che, anche quando la decisione della Chiesa lo riprovasse in modo sbagliato, non si separerebbe dalla Chiesa. Dovrebbe inchinarsi alla decisione e con ciò non abbandonare l'apertura a Dio. In forza della carità dovrebbe porre la sua verità interamente nella carità e nella verità di Dio e aspettare l'ultima decisione che viene da Dio. Se venisse un comando da Dio e un ordine contrario dalla Chiesa, allora dovrebbe, così compreso, cercare senza rotture di ottenere il permesso della Chiesa per

percorrere la strada voluta da Dio e obbedire in essa alla Chiesa in tutto ciò che concerne la sua autorizzazione. Assoggettarsi a Dio è un'opera della carità, allo stesso modo nella Chiesa si deve posporre quello che è personale a favore dell'universale. Se le due opere sono l'una contro l'altra, allora Dio amministra la fecondità di questa carità. (Cfr. *Gv 20,6*)

143. *Ministero e carità* (II)

Pietro incarna l'istituzione...

Giovanni incarna la carità. E ci domandiamo: che rapporto esiste tra istituzione e carità? Essi sono conciliabili o formano una tale contrapposizione, che non si può mettere insieme? Alla fine del Vangelo di Giovanni i discepoli sono sulla barca di Pietro, insieme. Giovanni, il più giovane che Gesù amava, riconosce per il primo il Signore sulla sponda e lo dice a Pietro. Costui salta nell'acqua per arrivare primo dal Signore. Poi deve confessare il suo amore per tre volte e riceve il ministero di pascolare come pastore il gregge del Signore. E Giovanni qui si ritira completamente. È come se il ministero assorbisse in sé la carità. La carità può superare il ministero, ma questo deve avere in sé la carità. Il ministero deve permettere che la carità richiami l'attenzione che là c'è il Signore. Senza Giovanni Pietro forse non lo avrebbe notato. La carità serve perciò al ministero, è obbediente ad esso ed in esso. (Cfr. *Mc 3,16 segg.*)

144. *Ministero e carità* (III)

Anche quando occorre la carità—ed ora ne occorre più che mai—il Signore si rivolge al rappresentante ufficiale della Chiesa e aspetta da lui la risposta giovannea. Egli la vuol sentire da Pietro che poco prima l'aveva tradito, che esternamente possiede solo il carattere del ministero e che già prima aveva esercitato il suo ufficio tirando le reti. La novità sta nel fatto che Giovanni, benché presente, non parla. Egli sa che è compreso nella risposta di Pietro. Questi, essendo riuscito a riconoscere il Signore dietro il richiamo di Giovanni, ne riceve un regalo, che rimane in lui. Soprattutto è da notare che sia la carità limitata, umana di Giovanni, che finora è sfociata in quella infinita del Signore, sia il potere limitato di Pietro che è impiegato entro l'infinito potere del Signore, in quanto proprietà personali e doni degli apostoli non s'incontrano più nella soprannaturale grandezza del Signore, ma raggiungono l'unità e la grandezza già in seno alla sposa, la Chiesa. Giovanni ha finora amato il Signore come un uomo, ma il Signore era Dio ed ha fatto saltare quest'amore. Pietro gli ha

obbedito come un uomo, ma il Signore era Dio e così ha conferito alla sua obbedienza un carattere divino. Ed ora si giunge alla novità: con l'opera comune della carità e dell'istituzione, diretta e approfondita nel Signore è ora trasferita nella realtà terrestre della Chiesa...

...L'esistenza della carità giovannea in Pietro, nel ministero non è perciò sempre comoda. Non ci si può accontentare di disporla e di organizzarla. La carità è esplosiva, giunge da tutte le parti, per traverso. I piani del ministero sono fatti saltare e intralciati continuamente da essa. Questo è ciò che soprattutto deve essere amministrato. Come ministero deve spingere ad una panoramica determinata, ma è proprio la carità quella che non si lascia abbracciare con lo sguardo. Si presenta come l'incalcolabile in tutti i suoi conti, come un folletto che sconvolge i piani già ordinati. Il Signore ha posto Pietro di fronte ad un compito quasi insolubile: riunire insieme ministero e carità. In qualità di ministro deve fissare, ma nello stesso tempo deve sapere che la carità non può essere fissata. Se l'aspetto istituzionale in lui è tentato di comprimere troppo la carità in un sistema soprannaturale, allora insorge in lui il carattere personale della carità che esiste tra il Signore e Giovanni e diventa vivo in un modo che prima era imprevedibile. Al ministero rimane sempre qualcosa da regolare, ma le ultime realtà non potranno essere regolate. E regolare tutto sarebbe la morte della carità e perciò anche la morte della Chiesa, difatti il nocciolo vivo della carità tra il Signore e Giovanni rimane anche il centro della Chiesa. (Cfr. *Gv 21,15*)

145. *Ministero e carità* (IV)

La preghiera ci mitiga, si è in grado di vedere nel ministero ecclesiale la benevola carità del Figlio che non fa la propria volontà, ma quella del Padre, come egli aspetti con gioia di poter servire il Padre nella missione disposta da lui. Con la gioia anche di poter essere così vicini ai peccatori: come uno gioisce tra i poveri di poter spartire i suoi beni. È una gioia nell'obbedienza, che viene dal Signore attraverso il ministero della Chiesa e penetra fino nelle singole persone. Il ministero in sé appare per il momento così unito con Dio che tutto il controllo è presso il Padre, mentre il Figlio, la Chiesa e il cristiano formano tutti insieme l'obbedienza. Il ministero ecclesiale è posto tutto nel Figlio, il cristiano è inserito totalmente nella Chiesa, la santità del Figlio si irradia su tutto. E la santità della missione del Figlio comprende la Chiesa e nella Chiesa i cristiani.

Allora il ministero può far scaturire dalla carità il momento dell'obbedienza; se tuttavia l'esecuzione della missione prova che nell'obbedienza si raggiunge meglio la carità del Signore, per così dire è più accessibile e la si riceve più a fondo, allora cresce nell'obbedienza la fiducia in chi comanda e il ringraziamento al Signore, che ci ha re-

galato tali strade di carità. Anche dove si reclamano quelle cose che finora si ritenevano appartenenti al proprio regno 'privato', in cui uno non si lascia 'governare'. Si sperimenta questo fatto come una scoperta inaspettata di nuove possibilità di carità, a cui prima non si era pensato, ma che tuttavia nella richiesta diventano improvvisamente occasioni di nuovi ringraziamenti e di nuove prove di carità. Ma la gioia viene solo perché il ministero può richiedere e perciò ricevere delle cose avanzando dei diritti, ciò che sarebbe impossibile ad uno solo. E poiché il ministero come tale è posto in favore dei peccatori—carità di Dio sotto la figura di una disciplina per i peccatori—il cristiano impegnato è anche riconoscente che nella sua dedizione può sperimentare qualcosa della croce: sia nell'impegno richiesto che nei punti in comune.

La misura di ciò che mi è richiesto sta nel ministero, non in me...

Tutto ciò che Dio fa, vive del suo senso, della sua verità, della sua natura. Ciò che opera è lui stesso. La Chiesa corrisponde alla verità nella misura in cui accetta la sua verità. Quando meno si pone in direzione di se stessa quanto più è permeata dall'agire e dal senso di Dio, tanto più diventa lo specchio di Dio. Non occorre che si faccia un autoritratto, come specchio deve riprodurre per quanto è possibile la figura di Dio. Ciò le è possibile nel ministero che le è dato. Il ministro come tale è altruista, è pura rappresentanza. Ora si tratta solo di attirare soggettivamente la carità obbiettiva investita nel ministero, ma ciò richiede che il cristiano cerchi di capire l'inflessibilità di coloro che esercitano il ministero come amore. In Dio ogni punizione è amore; che il Signore castighi il peccatore è una forma di nutrimento. Nel purgatorio la carità di Dio sarà così grande da porre strade più diritte e non ha più, come sulla terra, alcun 'riguardo'.

146. *Irruzione dell'eternità nel tempo*

La Chiesa e il suo ministero non si possono capire come non si può capire la vita terrena del Signore, che essa continua, senza comprenderne anche la vita celeste. Come la vita del Signore era la presenza dell'eternità—durante un determinato numero di anni—in mezzo al tempo, così anche il sacerdote come uomo vive nella transitorietà, ma come incaricato del ministero egli è l'irruzione dell'eternità nel tempo. Egli non può nel ministero proferire parola, compiere un'azione, amministrare un sacramento, che non stia in strettissimo rapporto—anche nella sua conoscenza—con ciò che è valido e accade in cielo. Egli è l'esposizione giornaliera, spesso troppo giornaliera di ciò che avviene in cielo in tutta la pienezza, è la rappresentazione del compito di realizzare la vita divina nella vita ecclesiale, il dovere di far risplendere sempre nei fatti quotidiani l'eterno senso di Dio.

147. *Ministero e persona (I)*

Il futuro sacerdote sa del rapporto intercorrente tra ministero e persona, quindi anche dei momenti personali che riguardano il ministro. Perseverando in questa conoscenza i suoi incontri con Dio rimangono sempre vivi. Perciò egli deve rimanere anche nello stato di colui che si offre completamente ed è preso per sempre. Appena uno suppone di essere arrivato e crede che il suo rapporto con Dio abbia delle regole precise e durature, appena egli diventa disponibile con Dio, perché suppone che Dio è stato pronto con lui, appena egli pensa di essersi sacrificato per quanto poteva e nella misura che gli era richiesta egli passa dal ministero al libro dei conti. La personalità si ritira in se stessa invece di penetrare nel ministero, nasce una crepa fra i due, la reciproca fecondazione è interrotta, la persona si atrofizza e il ministero si congela.

Il Figlio, che offrì se stesso dall'eternità al Padre per l'opera redentiva, rimane per sempre nella sua offerta. Nella decisione emessa fin dall'eternità (che rimane anche durante il tempo dell'incarnazione), mostra come Dio Padre accetti per sempre il Figlio, in quanto egli lo pone a disposizione per sempre. E il Figlio si offre dalla croce per sempre agli uomini dell'eucarestia; e perciò questi possono per sempre rimanere nell'accettazione dell'eucarestia. In tal modo dal Figlio, accolto dal Padre, che si offre agli uomini in forma duratura—ha origine l'atteggiamento personale del sacerdote. Tale punto indica inoltre il centro del suo stare di fronte a Dio.

148. *Ministero e persona (II)*

Nonostante l'infalibilità donata dal Signore, la Chiesa in se stessa è sempre fallibile. Certamente si può sempre distinguere tra ministero e persona: nel ministero Pietro è infallibile, come persona può sbagliare. Ma quando è permesso alla Chiesa di concepire il suo ministero impersonalmente? Quando è libera dal dovere di porre a disposizione del ministero tutta la sua persona? E quando è che le capacità personali non influiscono sulle forme ministeriali? Quando accade che il peccato personale non reca danno al ministero e non paralizza la forza della missione? E tutto ciò va detto non solo in rapporto ai gradi più alti della gerarchia o alla sua speciale infalibilità. Difatti tutta la Chiesa partecipa alla lavanda dei piedi e all'eucarestia e fu lavata da ogni colpa. Ogni sacerdote incarna nel ministero il Signore. In ogni caso, dall'ultimo sacerdote fino al Papa rimane la stessa esigenza: far coincidere il ministero e la persona. (Cfr. *Gv 13,38*)

La vita dello Spirito Santo

1. Origine

149. *Lo Spirito come impulso*

Lo Spirito Santo ha origine dal Padre e dal Figlio e viene mandato da uno all'altro; il suo essere emanato è all'origine di un movimento eterno, che riceve da qui il suo impulso, senza tuttavia essere chiuso tra Padre e Figlio. La missione del Figlio, che proviene dal Padre e ritorna al Padre, possiamo raffigurarla in modo più semplice. Ma farsi un'immagine dell'origine dello Spirito dal Padre e dal Figlio è difficile, difatti è una missione *in statu nascendi*, una missione sempre nuova e un movimento dall'origine; la fonte originaria è sempre presente per operare nella missione.

Così lo Spirito, che è mandato agli uomini non ripercorre propriamente la strada del ritorno al Padre, egli pone solo l'uomo su questo cammino verso il Padre e lo forma nel rapporto del Figlio al Padre; ma lui di per sé rimane l'impulso, allo stesso modo con cui Padre e Figlio in lui operano come l'impulso-origine...

...È compito particolare dello Spirito essere presente per essere mandato. Ma non è pensabile in lui la conclusione dell'essere mandati.

150. *L'unico Spirito e i molti carismi*

L'unico e identico Spirito si mostra nei suoi doni dai più disparati aspetti e per rendere chiara tale varietà sceglie appositamente gli uomini, perché questi portino i carismi fino all'estrema diversità, perché le persone imprimano anche le risposte più disparate. Così due o tre o più che partecipano allo stesso carisma possono essere

completamente diversi tra di loro nella loro risposta. Perciò devono rispondere dignitosamente alla grazia ricevuta secondo la misura della fede piena e della carità perfetta comunicata a ciascuno di loro. La diversità naturale e quella soprannaturale s'incontrano e crescono l'una nell'altra. Ma la loro unità è posta nello Spirito. L'unico Spirito si comunica loro per essere rispecchiato in innumerevoli facciate e per essere quell'uno che proviene dal Padre e dal Figlio, che discese nell'uomo Gesù e che fu mandato dallo stesso Gesù dal cielo sulla Chiesa, che sempre presente media, ispira e vivifica. Egli è comprensibile nei più svariati risultati e precisamente fin dall'eternità e in ogni incontro essenziale e perfetto tra Padre e Figlio. È così partecipe dell'assenza divina che ciascuna persona divina ha bisogno della sua speciale rivelazione per essere compresa nella fede. Sarebbe lo Spirito di tutte le oscurità e incomprensioni, se egli non si riconoscesse il mandato per spirare dove egli vuole e per rivelarsi nelle sue scelte e nei doni in modo che noi potessimo ispirare attraverso la sua opera, sempre nell'unità e nella essenza viva di tale unità. (Cfr. *1 Cor 12,11*)

151. Vita dallo Spirito

È la proprietà eterna dello Spirito Santo provenire sempre da Dio Padre e Dio Figlio. Perciò da lui si è sempre condotti a Dio; tutte le sue tracce conducono a Dio. Non appena uno lo vuol seguire, incappa nella strada di Dio. I credenti hanno questo Spirito e tutti lo ricevono con una missione. E certo vi è un modo incoativo di possedere lo Spirito di Dio, come molti rimangono nell'ambito della Chiesa in certo modo con un minimo di impegno. Ma qui Paolo non parla di ciò, ma dei credenti che lasciano operare in sé la fecondità dello Spirito. Se uno soffoca in sé tali sviluppi, allora lo Spirito del mondo prende il sopravvento anche nel cristiano, difatti lo Spirito del mondo si aggrappa a tutti gli impulsi naturali e agli istinti dell'uomo, mentre lo Spirito di Dio si appella a quelli dello spirito e a questo sottomette tutto ciò che è naturale e lo rende servizievole. Ma esso è uno svolgimento vivo. Come lo Spirito viene sempre da Dio e non smette mai di venire, così non termina mai di entrare negli uomini. E lo scopo che ivi persegue è senz'altro qualcosa di determinato, ma non di chiuso, è una fonte viva che si diffonde: la vita dello Spirito. Vita che non cessa di scaturire. Nello Spirito ha la sua natura perfetta; e la premura dello Spirito è che l'uomo viva sempre di più di tale pienezza, si faccia governare sempre e completamente da esso. L'uomo non può dire: 'ho lo Spirito'. Al massimo: 'Lo Spirito mi ha toccato; cerco di credere'. Poiché lo Spirito è eterno, il suo tocco lascia nell'uomo traccia di eternità. (Cfr. *1 Cor 2,12*)

2. Fede, speranza, carità

152. Fede, speranza, carità in Dio

Fin dall'eternità i vincoli che uniscono Padre, Figlio e Spirito sono vincoli di 'fede'; difatti ognuno sa dall'altro chi è e 'crede' in lui. Questa 'fede' è ricevuta nella carità reciproca e quindi non è separabile. Non è solo una 'fede' del fidarsi, come lo si incontra negli uomini che amano; è una 'fede' di una conoscenza reciproca, indistruttibile.

...Se Dio è carità, deve essere anche 'fede', poiché la 'fede' è prontezza permanente e questa è la base di ogni carità. Proprio perché il Padre genera il Figlio, egli mostra il Figlio in colui che 'crede'. Quando gli uomini trasmettono la vita ad un figlio, possono sperare nel bambino (perché non sanno se ne avranno un altro), non possono credere nel bambino, come il Padre celeste, perché non possono sapere che cosa sarà del bambino. Ma quando Dio genera il Figlio, egli sa che sia il Figlio e può 'credere' in lui, perché il Figlio è Dio. Poiché anche il Padre adora il Figlio e l'adorazione non è solo effusione della carità, ma anche della 'fede'. Egli non limita affatto il Figlio con la generazione, egli non lo chiude in limiti più ristretti, che gli comunica come Padre. Anzi lo lascia libero in uno spazio infinito nella propria libertà di figlio, nella propria sovranità divina. Egli lascia tutto lo spazio per ogni risposta di carità come solo il Figlio potrà trovare nella sua divinità. Egli vuole incontrarsi per l'eternità nella carità del Figlio e lasciarsi superare. La fede è come una stanza che deve essere aperta, perché venga creato il posto per gli adempimenti infiniti al di sopra di ogni aspettativa ristretta; difatti l'incontro della volontà e della parola di verità è sempre una novità inaspettata e originale sia in noi che in Dio. E la proprietà di tale novità la si deve alla fede che è di più di ogni limitato sapere una volta per sempre. (Cfr. *Giac 2,22*)

153. La verità del Signore

La verità ci regala il Signore come fede, carità e speranza. Esse sono per noi partecipazione al rapporto tra Padre e Figlio. Nella relazione al Padre, il Figlio è la verità, in essa egli è anche il prototipo della fede. Difatti in essa assume tutta la verità del Padre e non solo teoricamente, ma vivendola, anzi è la verità: non esiste la minima differenza tra il riconoscimento della verità del Padre e la vita della verità come verità propria del Figlio. Nella piena coincidenza tra l'accettazione della verità del Padre e la verità propria del Figlio, il Figlio è il prototipo originale della fede. Ma proprio nell'unità è la

carità, difatti solo nella carità si chiude la fessura tra il sapere e la vita. La carità, che si appropria della scienza tanto che questa diventa vita propria, poiché vive totalmente per assimilarsi alla verità e alla vita della persona amata. La speranza tuttavia è il principio della continuità e dell'espansione di questa carità, la speranza incessante del Figlio incarnato verso la grandezza illimitata del Padre. Fede, carità e speranza formano insieme un'unità indivisibile. Ognuna rafforza l'altra e nessuna indebolisce l'altra. Nella loro unità sono l'espressione della vita nella verità, anzi sono la verità stessa. (Cfr. *Gv 14,6*)

154. Fede e grazia

Nella fede Cristo è riconosciuto come colui che è venuto dal Dio concreto per salvare me, uomo concreto, per formare con me un'intima unità, che realizza in me come in lui lo stesso miracolo del Padre: la resurrezione dei morti e la trasposizione in cielo. La grazia non ha niente a che fare con un regno di valori astratti e di verità; essa è la carità più concreta e realizza attraverso la fede questa realtà. La fede è quell'effetto della grazia che ci permette per grazia di avere un senso e perciò di scorgere Dio. È la partecipazione della nostra salvezza, ma proprio tale partecipazione è grazia; viene da Dio e ritorna a Dio. Dio ha introdotto con la grazia un'unione invisibile con noi e la grazia realizza in noi la fede che rende possibile il nostro accesso visibile ad essa. La fede è come il ritorno a Dio di ciò che nella corsa verso di noi si chiama grazia. (Cfr. *Ef 2,8*)

155. Conoscenza, fede e speranza

Per colui che lascia da parte nella propria fede la prospettiva della speranza, la fede diventa una conoscenza chiusa, che è anche circoscritta in certo modo dalle presenti capacità del credente. Con l'eliminazione di ciò che si ignora, i limiti della conoscenza si avvicinano sempre di più. Colui che sa afferma: fino a qui conosco e per quanto io conosco, le cose stanno così. Riconosco anche i limiti e questi per me rappresentano le possibilità estreme. Se il Signore nel Vangelo dice: 'va' e vendi tutto', sa quello che vuol dire questo tutto. Perciò costui elimina nel tutto ogni sovrappiù, che è conosciuto solo dal Signore e che, nonostante ciò, potrebbe richiedere all'uomo. Dove manca la speranza, lì il credente non affida più al Signore la forza di penetrare. La fede diventa fissa e chiusa. L'agire è bloccato e il tempo per entrambi si riduce all'oggi. Ma dove la speranza regna nella fede e la rende veramente viva, il tempo del credente è misurato con quello del Signore, il proprio giudizio con quello futuro, per cui la speranza la-

scia libero in anticipo il posto, anche se non è possibile nessun'altra dichiarazione che quella che si basa sulla carità attraverso la fede e la speranza. Colui che vede il credente nella speranza non metterà mai da solo giudizi isolati, ma nel giudizio donerà sempre libero un posto per il futuro giorno del Signore, per la luce attesa. Con tale punto di vista il nostro tempo si riferisce all'eternità come la conoscenza alla fede, alla carità e alla speranza.

Così tutti i giudizi temporali devono tenere aperte le finestre al giorno futuro ed eterno. E il non giudicare nel tempo vuol dire di fatto un'apertura immensa nel campo della verità già in questa vita. (Cfr. *1 Cor 4,5*)

156. L'unità della fede cristiana

La fede in Dio trino è così unitaria che ogni tentativo di dividerla, di strappare dal contesto dei pezzi o di rifiutare delle parti come non essenziali, la distrugge tutta. La fede cristiana è vera solo nella sua unità. Ogni tentativo di frazionamento o di interpretazione diversa gli toglie la verità dell'unità, la rovina interamente. La fede in noi è l'espressione del Dio trino e perciò perfetta unità. Se la fede in noi non fosse più una, Dio non dovrebbe più essere in noi uno solo. L'unità del Dio trino fissa in noi l'unità della fede. (Cfr. *Ef 4,6*)

157. La gioia come componente essenziale della fede

La speranza forma sempre un passaggio tra la fede terrena e quella celeste, la fede che oggi siamo capaci di possedere e la fede della grandezza infinita, la cui rivelazione ci è riservata per il cielo. La nostra gioia è posta in tutti gli aspetti della fede; nella fede che ci rende degli eletti e ci permette di ricevere tutti i giorni la nostra missione da Dio, di accettare tutto ciò che il Figlio ha compiuto per glorificare il Padre e di passare dalla sua azione nella nostra azione di carità. La nostra gioia è grande: essa trasforma tutta la nostra vita dal momento in cui cominciamo a credere fino a tutta l'eternità. Tale gioia può essere intorbidata per un nonnulla; essa è essenzialmente e esclusivamente gioia. È così profondamente nascosta nella fede che è presente anche là dove non la riconoscono più. Un monte si può nascondere qualche volta ai nostri sguardi, ma sappiamo che il suo posto è là dietro, immutato. Non possiamo perdere la gioia, anche se *diventiamo torbidi per breve tempo nelle diverse prove* e apparentemente ne siamo staccati. Difatti chi veramente crede non può essere mai separato da questa fede. E poiché la gioia è una componente essenziale della fede, è inseparabile da essa. (Cfr. *1 Pt 1,6*)

158. *La notte della fede*

Vi sono alcuni che non rifiutano la fede, ma per i quali il Signore ha scelto la notte. Essi sono messi a disposizione del Signore nella loro vita in una vera indifferenza. E il Signore secondo l'esigenza di una partecipazione parziale al suo mistero ha dato loro la oscurità. La sua notte è molto profonda, perché in essa vi sono comprese la notte del peccato, della incredulità, della mancanza di speranza e di carità. La notte del Signore è la più buia che vi sia, perché in essa dovrebbe trovare posto ogni oscurità. Non si può dire che l'oscurità del Signore consista in una mancanza di fede, carità o speranza. Difatti essa viene al contrario dalla somma di una fede perfetta, della più scura speranza e dalla carità più ardente. Ma queste sono poste come la parola, che era all'inizio, presso Dio. Esse sono così perfette che il Padre le può accettare così come sono. Egli non ha più bisogno di imprestarle a suo Figlio per completarle e per perfezionarle, le può ricevere come dono perfetto del Figlio e dei credenti. Difatti come l'oscurità del Signore è più buia di qualsiasi altra, così tutto ciò che deve giungere a tale oscurità diventa perfetto in quanto di fatto viene assorbito. Egli dona la luce perfetta per poter entrare in una oscurità perfetta, una fede completa, per giungere nella notte più profonda della fede. Anche colui che cammina in questa notte, inciampa. Egli incespica soprattutto perché sa che cosa è la luce e così gli aumentano le difficoltà permanenti, senza dover rinunciare alla luce. In lui non vi è alcun cedimento della sua visione spirituale alla notte, nessun passaggio e nessuna assuefazione. Se fosse passato dall'imbrunire alla notte, si potrebbe assuefare lentamente. Ma gli eletti del Signore non provengono dal tramonto del sole, ma dalla luce e sono calati nella notte. Sono i figli della luce, che hanno pagato la luce e che si sono immersi in essa, che possedevano tanta luce da non vivere per nessun altro motivo che per essa. Essi erano vizati. Avevano a disposizione molta più luce di quella che occorreva, il loro recipiente non solo era pieno, ma infinitamente sommerso. Il loro desiderio era eccessivamente soddisfatto; ogni proporzione tra la loro domanda e l'esaudimento era abbondantemente superata. Tuttavia a loro la luce non fu tolta gradualmente con delle restrizioni progressive, ma con un'improvvisa caduta nella notte profonda. Ed ora, il ricordo del tempo della luce appare loro non degno della minima fede. Non vivono affatto del bel ricordo della luce. Poiché la fede e ciò che prima avevano ricevuto come vivo legame con il Signore è stato loro tolto nella notte, dubitano ora di ciò che è loro proprio, della conoscenza, delle esperienze, non vedono un passaggio, una continuità tra ieri e oggi e devono stimare tutta la vita precedente come un'illusione dei sensi. Il contrasto è troppo forte, perché i due momenti possono essere ritenuti verità. Devono convincersi che vi è una cosa sola: la notte. Una notte senza il Signore, che tuttavia non attira affatto alla ricerca del

Signore. E ciò non solo perché egli ora si è ritirato, ma perché non possono sperare nella possibilità di incontrarlo ancora, come si crede di non averlo mai incontrato. Gli ostacoli della notte consistono nel dubitare di tutto ciò che si è creduto, amato e sperato e nell'essere alla mercè di tutto ciò che capita e non può essere evitato. Difatti chi nella luce può scorgere davanti a sé un ostacolo, può evitarlo. Ma chi ora è nella notte e sa che prima in questa direzione avrebbe visto un impedimento e insieme è convinto che tutto ciò che aveva visto o risolto nella luce era falso, costui si avvicinerà a quell'ostacolo, con una specie di fatalità. Egli ci cadrà; in quell'ostacolo incontrerà ferite e dolori. Ma tali dolori fanno parte della collaborazione e sono attesi dal Signore. La luce non è spenta con una mezza misura; colui che si sente nella notte non è risparmiato. Ma come prima la luce era sovrabbondante e senza misura, così ora è della notte. Le possibilità di inciampare non vengono tolte dal cammino, ma al contrario aumentate, ad eccezione della possibilità di peccare. Per colui che è nella notte, gli ostacoli non saranno diversi dal peccare, non sa distinguere tra il commettere un peccato e la partecipazione espiatrice al peccato. Può darsi che gli appaia suo quel peccato per il quale deve soffrire, nello stadio di chi lo sta per commettere o l'ha già commesso, quel peccato di cui ci si vergogna, per cui ci si angustia, che gli sembra insopportabile... Non si cade certo nel peccato, ma al di là del peccato. Nella notte non si può peccare, perché se Dio ci introduce nella notte del Signore, egli tiene ben salda nelle mani la guida. Ci si trova nell'oscurità del Figlio. Ma insieme nella luce del Padre, difatti l'oscurità del Figlio consiste proprio nel fatto che la sua luce è consegnata presso il Padre. E come il Padre durante la notte del Figlio custodisce la sua luce e quindi il Figlio stesso, così custodisce colui che è tratto dal Figlio nella notte. Questi ha consegnato con il suo consenso la sua luce al Figlio il quale a sua volta la deposita insieme alla sua luce presso il Padre. (Cfr. *Gv 11,10*)

159. *Speranza anticipata*

La speranza nel Signore ha un carattere particolare. Non è semplicemente una vaga attesa di condizioni migliori. È qualcosa di aperto soprannaturalmente, perché il Signore già vive in questa speranza, poiché colui che spera in modo nascosto già partecipa alla sua speranza, che per la sua origine dal Signore è identica alla fede e alla carità, ma in colui che spera anzitutto rivela il carattere proprio della speranza. E così tale speranza contiene fin da principio una specie di dedizione. Dove tale pre-speranza prende forma, allora colui che spera rinuncia al diritto di esaminare e di determinare tutto ciò che avverrà. Egli è pronto già in anticipo a rispondere con abnegazione. Quando giunge un evento, non dirà che esso è diverso da ciò che si aspettava.

In tale apertura consiste il carattere cristiano della pre-speranza, che necessariamente ha con sé qualcosa del carattere della fede e della carità, difatti tra le tre virtù regna una specie di coabitazione. Tale speranza è ancorata così forte nel Signore che non ha niente in comune con le speranze semplicemente umane che possono deludere, per es. la speranza di un malato di essere guarito, che è centrata completamente nell'uomo. La speranza ha il suo centro nel Signore, è uno sforzo per allontanarsi dal proprio io per salire a Dio, un movimento che dà il massimo peso al Signore. Vi sono determinati gradi intermedi umani: si può sperare il bene in modo altruista per il prossimo e questa speranza può avere già in sé un germe della speranza soprannaturale, perché Cristo è diventato uomo e vive in tutti gli uomini. (Cfr. *Ef* 1,12)

160. Speranza e chiamata di Dio

Noi siamo dei chiamati e degli impegnati. Stiamo di fronte a Dio non come una natura finita e determinata, ma come coloro che sono collegati con lui in un rapporto di chiamata. E Dio non smette di considerarci proprio a causa del suo invito dei chiamati. La chiamata è una realtà che riempie tutta la nostra vita, che ci rende nel modo più profondo ciò che siamo. E che siamo dei chiamati, soprattutto chiamati ad ascoltare la chiamata, presuppone che non siamo sufficienti a noi stessi, che non siamo sazi. Poter ascoltare presuppone una speranza fondamentale. Ascoltiamo con la speranza e poiché l'invito sveglia e forma più che mai la nostra speranza, rispondiamo anche attraverso la speranza. Entrambe, chiamata e speranza, formano l'agitazione di tutta la nostra vita umana. Se una volta abbiamo percepito la chiamata essa orienterà tutta la nostra vita. Noi rimaniamo nell'invito e nella conseguente responsabilità.

La speranza, a cui eravamo chiamati, è quindi *una*. Non siamo chiamati alle più svariate speranze, che, ciascuna per conto proprio, formerebbero un frammento di verità, ma ad un'unica speranza, che ha la sua unità in Dio e in base ad essa tutti i chiamati possono vivere secondo l'invito. Essa realizza l'unità delle nostre risposte come anche l'unità della mediazione della chiamata: la speranza della vita eterna di Dio. Quindi in ultima analisi qualcosa che appartiene alla stessa unità di Dio, Padre, Figlio e Spirito, ma vissuto nella nostra natura creata. La speranza ha nell'essere offerta, nella forma della sua rivelazione gli stessi segni dell'unità, come lo Spirito e come il corpo del Signore. Sono proprio tutti i beni del tesoro di Dio che sono a nostra disposizione e che dimostrano nella loro unità l'origine di Dio. Hanno tutti una somiglianza di famiglia, in base alla quale si conosce la loro discendenza. (Cfr. *Ef* 4,4)

161. Carità come movimento

La carità è un movimento costante nella quiete, quiete nel movimento, un fluire e un nascere l'uno nell'altra e tutto questo al di fuori del tempo, difatti non vi è un tempo nella carità. Tutto è sempre all'inizio e tutto contemporaneamente già compiuto, tutto è partenza e niente è fine e chiusura, è un movimento che si posa in Dio, che perciò è Dio stesso in quanto viene dall'eternità e ritorna all'eternità. L'andata e il ritorno sono una cosa sola. Del Signore sulla terra non si può dire se viene dal Padre o ritorna al Padre. Ogni vera carità è un movimento così semplice che non si può distinguere se proviene da Dio o ritorna a Dio, se è un andare oppure un ritorno. Tale distinzione in ultima analisi non è neanche essenziale, l'unico fatto essenziale è il movimento della carità del Signore e il fuoco dell'uomo preso in mezzo alla carità del Signore, che paternamente lo mette al sicuro nella propria origine, così l'uomo può ora avvicinare il Signore oppure andare a lui. (Cfr. *Gv* 8,25)

162. Speranza come sete nella carità

Ogni carità verso Dio genera ed è generata a sua volta dalla speranza; essa è continuamente superata da una nuova speranza, per superare a sua volta, come carità, la speranza. Colui che ama conosce non solo teoricamente la grandezza infinita di Dio in cielo. Da questa crescente grandezza di Dio, egli non può aspettarsi altro che qualcosa di sempre maggiore. Dio toglie all'amante nel cielo ogni senso di sufficienza. La speranza appare così in certo modo come la sete della carità. (Cfr. *Apoc* 21,7)

163. L'unità di fede, speranza e carità

Fede, speranza, carità formano una unità, in cui ognuna è subordinata all'altra e che è continuamente rigenerata, si spiega, si apre per mostrare l'unità più profondamente, per manifestarsi in un aspetto, che fa risaltare in modo più chiaro anche gli altri. Dio ama l'uomo fin dall'inizio. Lo ama affinché comprenda la fede nella sua carità. L'uomo non può credere al di fuori della carità di Dio. Non può avere alcuna fede che non generi la carità. E fede e carità si basano sulla speranza, su una speranza, di cui ciascuna è piena, in quanto essa suscita a sua volta fede e carità. Così il credente, in modo del tutto simile a colui che ama e che spera, è in un movimento che è generato generando, che sono insieme fonte e fiume; esso dona ed esige, in modo che donando esige ed esigendo dona. Si può con la ca-

rità e la speranza giungere alla fede, ma anche viceversa: si può attraverso le prime due raggiungere meglio la terza. Distinzione, selezione o scelta di una, serve sempre a rinnovare la figura globale corrente e il rinnovamento appartiene a Dio e alla corrente della vita trinitaria.

3. Chiamata e sequela

164. Spirito e libertà

Lo Spirito Santo è la persona divina in cui Dio si rivela come colui che vuole liberamente e che rende capace l'uomo d'accorgersi della rivelazione e di corrispondere ad essa nella propria libertà. Crea la corrispondenza tra la libertà divina e quella creata, come libertà. Così ispira dove vuole e distribuisce i suoi *doni come vuole*. E nell'atto della sua scelta e nel suo ispirare manifesta ad ognuno la propria volontà. Ispirando lo Spirito si manifesta attraverso la sua volontà e nell'atto della scelta non arretra, ma chiede al prescelto di conformarsi alla volontà, di essere portatore dell'elezione voluta dallo Spirito. Così è evidente anche per opera dello Spirito Santo che cosa sia la volontà del Padre di fronte al Figlio incarnato e viceversa; ed egli perciò ci mostra anche quale sia la volontà divina, trinitaria nella massima espressione del suo essere rivelato. E precisamente non come risultato, come identità raggiunta, ma nell'esecuzione, come identità che diviene, che è l'immagine eloquente data a noi dalle esecuzioni vive ed incomprendibili della vita trinitaria ed eterna. E lo Spirito è colui che ci rende accessibile la realtà trinitaria nell'identità per il fatto che ci si manifesta come persona divinamente-libera, la persona che esige in modo divino per il fatto che ci prende come persone scelte, obbedienti nell'esecuzione della sua elezione. Senza di lui non comprenderemo neanche come nel Figlio si distinguono, benché in modo velato, la libera volontà del Padre e la libera volontà del Figlio. Lo Spirito ci mostra come un eletto da Dio risponde liberamente con la sua indole e la sua personalità; egli lo fa con riferimento alla persona e alla natura del Figlio. E gli eletti sanno anche che la loro risposta è necessaria affinché la rivelazione della volontà dello Spirito sia accessibile agli altri nella Chiesa: come il Figlio sa che la sua obbedienza è attesa, affinché si compia la volontà del Padre nel mondo, perché il Figlio è risposta perenne, e lo mostra fino a donare la sua vita per noi sulla croce. (Cfr 1 Cor 12,11)

165. Con Dio non si può giocare

Con Dio non si può giocare come con un concetto, a cui si dà tutto quel senso che ci sembra giusto; Dio è così vivo che al credente non rimane altro che sottoporsi interamente alla sua guida, lasciandogli la libertà e dove l'uomo deve assumersi la responsabilità, lo deve fare di fronte a Dio, rimettendo a lui l'ultimo compimento. Ma ciò vuol dire riporre tutto sulla parola di Dio e rispondere direttamente a tale parola.

166. Inizio come forma della vita cristiana

L'inizio è la forma della vita cristiana. Essere cristiano è un'eterna promessa, che non è mai del tutto attuata sulla terra, è un tendere, cercare, lottare, bussare e anelare a qualcosa che si apre sempre senza essere mai del tutto aperto, che è perennemente in germe, che vuol essere eterno anche in quel centro che non gli è più a lungo sopportabile. E gioia e sofferenza sono contenute nel movimento del continuo aprirsi; una non è pensabile senza l'altra, ma non compensata dall'altra (altrimenti non sarebbero cristiane); una vicino all'altra, saldate l'una nell'altra, in modo che ogni dolore ha in sé o genera la propria gioia, ogni gioia il proprio dolore (come per es. nel dolore di una partoriente vi è un'indicibile gioia per il bambino, ma nella gioia, che aspetta dal figlio, è unito il dolore che egli le recherà più tardi; in questa sofferenza a sua volta vi è la gioia di poter soffrire per il figlio, entrambe concatenate l'una nell'altra senza fine). Gioia e dolore sono l'unico fattore non scomponibile di un inizio perpetuo e di un nuovo divenire ininterrotto, della vita all'origine.

Il mettersi in marcia da parte dell'uomo avviene sotto l'azione della parola divina. La parola dice sempre qualcosa che diviene; promette una verità, che mai è adempiuta, perché rimane sempre più ricca di ogni esecuzione limitata. È una promessa che non è portata mai alla fine, perché rivela e promette al di sopra di ogni effetto sempre nuove possibilità. Chi percepisce la parola comincia a tremare nel suo essere e a bruciare nel suo cuore, è tentato di rivolgere la sua ispirazione intima all'esterno e d'innalzarsi verso la parola. E ciò che ci è detto dalla fonte, che è inamovibile, suscita in noi un'ansia infinita. Parola e fuoco sono uniti e ci spingiamo verso questo fuoco per esserne interamente consumati. Parola e richiesta sono uniti; ascoltando la parola prendiamo tutto su di noi per adempiere la sua richiesta. Ma ogni volta che promettiamo di eseguire e di mantenere, cioè quando facciamo un passo verso la parola, quando cerchiamo di amare, quando apriamo davanti ad essa ciò che possediamo, nell'istante in cui giriamo verso l'esterno ciò che vi è di più intimo in noi, per donarci, già siamo di nuovo freddi, tiepidi e siamo di nuovo all'inizio.

La nostra parola, che volevamo pronunciare come risposta è ancora inizio senza parola, difatti solo la parola eterna comprende in sé l'azione perfetta e noi non la possiamo attuare. (Cfr. *Gv 1,1*)

167. *La caratteristica cattolica*

Quel cristiano che volesse distinguersi per il Signore, ha senz'altro la possibilità di farlo con le sue opere. Ma egli non andrebbe molto lontano. Il vero miglioramento consiste nel mettersi a disposizione senza riserve della volontà del Signore ancora sconosciuta. Questa forma di disponibilità è la caratteristica cattolica. Solo essa realizza la perfetta apertura. Gli altri comprendono l'obbedienza solo come conseguenza di una decisione presa di volta in volta, che si pone di nuovo a disposizione per questa o quell'opera nella comunità. Il cattolico, seguendo l'esempio del Signore, non sceglie qualcosa in particolare. Egli sceglie l'obbedienza o altrimenti niente; non sceglie qualcosa di nuovo, se l'obbedienza lo conduce fino all'opera del cuore. (Cfr. *Apoc 1,15*)

168. *Contro la chiamata di Dio non esiste obiezione*

Contro la chiamata di Dio non esiste obiezione. Si deve lasciare tanto spazio alla voce che tutti gli argomenti davanti ad essa sono ridotti al silenzio anche se non subito, certo con il tempo, in modo che ogni decisione umana debba esser presa secondo la risolutezza divina: a priori contro ogni buona conoscenza vi è la conoscenza ottima. Quando i vangeli riferiscono come gli apostoli lascino tutto e seguano il Signore e in seguito raccontino le difficoltà del loro cammino, se ne deduce che per loro il primo passo fu facile; la sequela di Cristo rimane una rottura dolorosa nella vita. La rinuncia è reale, però il peso della chiamata supera tutto. Chi è chiamato deve far tutto per seguire la voce; se essa ammutolisce egli ha perso tutto; è preferibile che egli perda tutto il resto, che essa smetta di comunicarsi. La voce realizza la sequela. Essa è il consenso ed insieme il poter dire di no. L'immagine di umanità senza chiamata appare come una solitudine insopportabile. Così dobbiamo seguirla, difatti chi sa se la voce si farà sentire ancora in seguito.

169. *Missione e chiamata*

La grazia e la missione del Signore sono sempre chiare e assolute. Quanto più grande e differenziata è la missione che il Signore

regala ad uno, tanto più chiara e decisa è la chiamata. Chi è stato toccato dalla sua spada, ne riceve una piaga, egli può sfidarla ed opporsi, comportandosi come se non fosse un ferito; egli rimane però segnato ed ha solo la scelta di piegarsi alla volontà del Signore o morire disanguinato a causa della ferita. (Cfr. *Apoc 2,12*)

170. *Sequela come rischio*

Anche se la sequela è un rischio, essa non è paragonabile all'avventura dell'uomo che si sottopone ad un'ardua prova di capacità, perché i compiti divino e umano, in cui si svolge l'avventura cristiana, devono rimanere impenetrabili e non possono essere confrontati dai risultati. Quindi ci si aspetta da un uomo, che pur rimane sempre cosciente delle sue capacità, una vita senza limiti. Il picchettare con gradini, con tappe, con punti tranquilli la possibilità di guardare dietro: tutto ciò gli è negato.

171. *La disposizione del Signore su di noi*

La disposizione del Signore su di noi non è affatto teoretica, in modo che praticamente non ci tocca per niente o solo eccezionalmente, non implichi qualche limitazione, ma è qualcosa di attuale ed assoluto che si manifesta in una obbedienza totale. Egli vuol poter disporre di noi come gli piace con la stessa naturalezza con cui un uomo usa delle sue membra. Di fronte ad ogni utilizzazione non è necessario una lunga riflessione a destra e a sinistra per vedere se noi in questo caso vogliamo o no metterci a disposizione o quanto lontano o per quanto tempo, se il Signore pensa realmente a noi o se un altro potrebbe rendergli questo servizio. Vi è solo la prontezza senza condizioni, il tentativo di corrispondere; una obbedienza che propriamente è più nel Signore che in noi. Dovremmo essere membra di Cristo da accettare subito le sue ispirazioni come le membra umane comprendono ed eseguono gli impulsi della volontà.

La pretesa del Signore di usare noi, si estende in noi su tutto. Non solo su ciò che noi abbiamo inventariato, non solo su ciò che siamo portati a chiamare nostra fede, ma anche su tutto ciò che ci è sconosciuto. (Cfr. *1 Cor 6,15*)

172. *Sequela del ministro*

Il Signore rimane l'unico esempio centrale. Ma attorno a lui stanno tutti coloro che egli ha insediato nel ministero, affinché aiutino

la Chiesa a vivere la sua missione, come è richiesto per la Chiesa: come imitatori che devono essere imitati, come modelli che tendono verso un prototipo, come perfetti che conoscono solo la perfezione di Dio. Si comportano come immagini parziali di una totalità, come immagini riflesse su una figura originale; ricevono la loro luce da lui ed essi l'hanno restituita a lui nella loro risposta ed insieme la fanno irradiare su gli altri credenti. Sono nient'altro che uomini trasparenti, da cui il Signore chiede di far risplendere la sua luce e insieme di farla ritornare a lui come se non esistessero. Perciò devono incarnare la dottrina, che sfoci come in una totalità nella completezza del Dio trino, accolgono la sua luce, ma non devono interromperla, la rimandano indietro e non possono trattenerne niente. Devono dimenticare se stessi sempre nella dedizione e quindi non lasciare un istante senza attenzione così da vivere la loro missione nella missione del Signore, devono eseguire il loro compito in modo che il Signore li riempia, affinché sia possibile la loro completezza. Vivono di un essere che non deve mai star fermo, perché finisce sempre in un divenire. Possiedono le conoscenze che li formano, ma nella formazione danno qualcosa di nuovo per l'apostolato che il Signore dona loro. Sono quasi accecati dalla dottrina del Signore; non riescono mai a stare al passo con la loro dottrina e devono apparire nella loro riproduzione così saggi che gli uditori si sentano attirati, ricevano dei concetti, facciano la conoscenza con la verità ed osino entrare con un'accettazione nel loro consenso che proviene incondizionatamente e direttamente dal consenso del Figlio che ritorna al Padre. Si devono presentare in tutta la loro natura in modo che colui che inizia a credere riceva il senso di una sicurezza e di un riposo che però per loro, i mandati, non esiste, perché si trovano sempre nel punto inafferrabile del cammino comune con il Figlio, che viene e ritorna al Padre e sulla sua strada cammina in modo così sicuro che i mandati, i seguaci, non riescono a trovare se non nel cammino. (Cfr. *Fil 3,17*)

173. La capacità del mandato

Tutto posso in colui che mi dà forza. Tutto ciò, di cui parla Paolo, abbraccia le più varie ed estreme situazioni che possono capitare in una vita umana, e anche quelle più ordinarie e noiose. E non si tratta solo di sopportare, ma di una capacità, di un rapporto vivo con la situazione. Non solo di mettersi al di sopra, ma vivere nella mischia; comprendere, sentire, sostenere, amare, rallegrarsi con una risposta dello spirito, di tutta l'anima, di tutto il corpo in tutto ciò che la provvidenza ci dà. Ovunque occorre creare un rapporto personale, ovunque occorre realmente vivere e raggiungere una relazione con attenzione, assimilando, cercando di sopportare, con volontà. Paolo vuole questa capacità e può ottenerla perché lo vuole. E tale capacità

proviene dalla volontà del Figlio. Il Figlio può, perché vuole eseguire la volontà del Padre e Paolo può nel Signore grazie alla forza e alla grazia e perché il Signore stesso crea tale possibilità rafforzandola. Il rapporto del discepolo inviato con il Signore che manda si mostra ora come un appoggio a chi ha bisogno di forza, ma riceve anche la forza. Paolo vive di una fonte increata che gli è posta a disposizione, da cui può attingere incessantemente per eseguire tutto ciò che il Signore gli concede. E diventa nel processo trasparente e conciliatore: egli prende per esserne capace e deve poter essere capace perché ciò fa parte della missione, cosicché il suo prendere grazie alla missione è perfettamente giustificato, anzi, ancora di più, gli è richiesto incondizionatamente. Il Signore pone a disposizione i suoi mezzi gratuitamente e non sembra preoccuparsi di quanti ce ne sia bisogno, se viene compiuto il compito. Paolo è l'amministratore a cui sono affidati i beni del Signore, affinché ottenga, si preoccupi di questo o di quello come gli interessi del Signore richiedono. E l'amministratore appare ancora una volta come non essenziale e trasparente, perché tutta la forza viene dal Signore e la capacità è posta nella volontà e nel potere del Signore. (Cfr. *Fil 4,13*)

174. Dedizione totale

Non vi è vera dedizione, che reclami solo una parte della capacità di carità e delle possibilità di servizio. Tutto l'uomo deve impegnarsi con tutti i suoi doni e con tutta la sua capacità di modulazione. Ogni tono umano deve suonare e vibrare insieme, ogni esperienza umana deve essere compresa e offerta fino alla fine, tutto ciò che è nell'uomo deve esser tratto fuori e realizzato. Il Signore non vuole solo la nostra modestia, ma anche la nostra molteplicità e pienezza, non vuole cristiani che si illudano del mondo, ma pronti invece ad ogni compito. I cristiani devono far vedere e ridimensionare con un servizio differenziato le delusioni del mondo. Non vivono di ricordi, ma rivolti al Signore e ai loro doveri sempre nuovi. Se viene loro richiesta una vera rinuncia, non assumono un atteggiamento stoico riguardo il dolore. Sanno provare mestamente anche la tristezza e non privano con arroganza lo Spirito Santo della possibilità di consolarli. Ed essi non si riserveranno la consolazione, ma la useranno per essere più ricchi nell'effondersi con i fratelli. Hanno capito che gioia e dolore, se sono vissuti entrambi nel Signore, significano fecondità per l'apostolato. (Cfr. *Gv 16,7*)

175. *Sequela nel cammino dal Padre verso il Padre*

Il Figlio viene e ritorna al Padre. Se cerchiamo d'immaginarci una simile realtà in modo umano dobbiamo pensare ad un cammino, come in un cerchio che va dal Padre al Padre e vi sono dei punti in cui senz'altro il Figlio viene dal Padre e altri in cui proprio ora ritorna al Padre e ancora degli altri punti in cui la distanza dalle due parti sembra essere uguale. Ma se fosse così sarebbe un cammino calcolabile. Il Figlio proviene sempre dal Padre e ritorna sempre a lui e nessun tratto del cammino è fisso, come nella generazione eterna del Figlio non si possono distinguere alcuni momenti nell'atto del Padre. E ora noi credenti ci troviamo in una strada simile. Abbiamo ricevuto una conoscenza che ci fa percorrere la strada e che ci carica sempre di nuove conoscenze e in esse vi è sempre inclusa l'esigenza di andare avanti, di tendere e di conoscere ancora. Non arriviamo mai. E la perfezione, che contraddistingue la nostra fede e noi in quanto credenti per opera del Figlio, è l'eco continua della chiamata del Figlio alla sequela. Ogni tentativo di sequela ne comprende un altro più impegnativo e ogni consenso dato sul serio è come una testimonianza per tutti gli altri consensi futuri. (Cfr. *Fil 3,16*)

176. *L'accettazione della chiamata e l'eco (I)*

La chiamata di Dio, per rimanere viva in un uomo, conosce solo l'eternità come tempo e l'infinità come spazio. E davanti all'infinità e all'eternità l'uomo non può occupare una posizione limitata a se stesso e fissa una volta per sempre. Appena ha sentito di esser chiamato, deve rimanere proprio nell'atteggiamento del chiamato. La sua posizione è presa in mano da Dio stesso, per la sua prova non è fissato a priori un termine. In ogni caso dovrà essere un altro, dovrà rispondere diversamente; la sua prontezza non può essere determinata perciò in base a qualche rapporto. Così Maria ha dato il suo consenso: come colei che vuol rimanere sempre nell'atteggiamento dell'accettazione, anche se la richiesta è diversa, anche se arrivano delusioni e reazioni. Il consenso si ripercuote come un'eco che si propaga, si ripete ininterrottamente e se l'uomo non ne avesse più la forza—benché sia rimasto fedele—Dio gli dona l'accettazione della sua chiamata, forse nell'umiliazione dell'uomo, il quale così sa che tutto il suo consenso è stato assunto da Dio; forse anche in una semplice accettazione della risposta che rimane sconosciuta all'uomo. Dio si comporta come un maestro che è sicuro del suo servo; oggi conta su di lui, perché ieri ha potuto contare su di lui, non fa attenzione se l'opera del servo oggi è negata—se oggi il consenso del credente non ha più forza, giunge esitando, forse è diventato impercettibile—poiché Dio accetta anche que-

sto, perché Dio non si stanca mai e garantisce ciò che è illimitato, malleabile e va sempre più avanti sia nella chiamata che nella risposta.

177. *L'accettazione della chiamata e l'eco (II)*

Dovremmo porre un accento molto più forte sulla chiamata e sulla sua durata. Crediamo volentieri che il Signore ci vede dal cielo e che è presente tra di noi nell'eucarestia. Ma noi crediamo a malincuore che la sua chiamata, una volta accettata e seguita, si muova continuamente nella nostra vita. Che non giunga ad un compimento. Che la parola non può mai divenire un guanciale. La chiamata dovrebbe essere così importante per noi come il più grande desiderio della Chiesa. E precisamente sia la propria chiamata come quella degli altri. Dobbiamo ad ogni costo rimanere al posto del chiamato vivo e perciò pregare per ottenerne la forza. Spesso noi attraverso la preghiera ci sentiamo già assicurati. Finché io recito giornalmente il breviario, finché in genere io prego, qualsiasi cosa sarà a posto. Dimentichiamo invece che la chiamata della nostra vita ha la stessa importanza della preghiera. Insomma noi dovremmo in ogni preghiera riascoltare la espressione 'tu, seguimi'.

178. *Fedeltà allo stato prescelto*

È necessario osservare che l'obbligo di fedeltà del cristiano al Signore nella preghiera quotidiana, nel dovere quotidiano dello stato già scelto è più importante di qualsiasi dramma dell'esperienza religiosa. Può capitare che la continuità di una vita cristiana nasconda in sé il mistero di un rifiuto: il Signore esige da quest'uomo un contributo, una forza, ma contemporaneamente glieli toglie dalla sua vita cristiana, senza che costui possa sapere che cosa accadrà, egli sente solo il dolore di una perdita di coraggio. Può essere uno stato che dura a lungo, il cui risultato si riassume in poche parole. Diventa visibile un po' l'abbassarsi della eternità sul tempo. Difatti siamo abituati in ogni momento in cui soffriamo, preghiamo, agiamo, preghiamo di regolarci sempre secondo una scadenza. Ma nella vita cristiana vi è anche la disponibilità d'animo e vi è proprio nello stato di attesa. Lasciarsi modellare da Dio in modo da rinunciare a tutti i cambiamenti o da sottomettere semplicemente a Dio in un determinato momento il termine, il conseguimento come anche ciò che si deve raggiungere, insieme alla capacità di notare i cambiamenti: ciò può essere il dovere e la vita del proprio stato. E rimanere in una specie di chiara attesa, senza premere di fronte alla decisione. Nient'altro! Forse è proprio questo lo sviluppo migliore della scelta, perché probabilmente esprime il legame più personale che unisce al Signore:

rimettere a lui tutta la propria natura così che possa trattare con uno in modo incontrollato ed incontrollabile, come egli vuole, anche quando non se ne sente nulla. E tale atteggiamento, che deve essere indicato come una porta e un'entrata, dispone allora anche ad una sempre maggiore dedizione, che perde progressivamente il carattere di un'opera propria per ricevere in modo crescente i tratti della dedizione del Figlio al Padre.

4. Sequela nel matrimonio

179. *Gli aspetti sempre nuovi della carità*

Il credente che sta davanti alla carità trinitaria e cerca di meditarla, sta di fronte a qualcosa di infinito in cui scopre sempre nuovi aspetti. Non vi è in essi una forma tipica che sia riconoscibile come quella 'propria', intorno cui potrebbero essere ordinate le altre. Ogni forma è sempre un accesso che conduce ad un'altra. Così anche le forme della carità appaiono come approcci: verso l'amore umano e anche verso la carità divina, nella misura in cui si rende comprensibile all'uomo: sono l'ingresso verso qualcosa di maggiore, che perciò per un momento sembra prendere forma, ma poi sfugge di nuovo, perché l'approccio per propria natura non era altro che un inizio. Come una porta che si apre: appena uno si trova sulla soglia, non può più ammirare dall'esterno il suo stile e la sua bellezza, difatti se è bene a posto, allora rende visibile in tutto solo la stanza in cui conduce.

E se si amano gli uomini e si cerca di dedicarsi a loro, come essi si aspettano, allora si nota che questa dedizione non può assumere una forma definitiva, un'espressione che rimanga per sempre, perché l'amante è debitore a tutti gli interessati secondo la loro risposta, come colui che è portato in macchina dal conducente; se invece l'amato va incontro all'amante con aspetti, forme di amore fisse, gli propone solo lo specchio della propria limitatezza e gli ruba perciò l'impulso e l'ispirazione della guida.

Se l'amato dice: l'amante apprezza in me soprattutto questa determinata forma, allora lo restringe. Tale forma era attuale forse una volta: ma prendendola come norma, l'amato si oppone alla crescita della carità. Forse l'amante ha proposto all'amato tale forma per un momento come un'ancora, a cui si può aggrappare, ma per cercare un nuovo slancio, per far nascere da essa qualcosa d'altro che l'amante non fissa mai. Se l'amato fissa l'amore alle forme, osa fissare qualcosa su cui non ha diritto. In quanto è deciso a fissare, egli sfugge in questo momento alla determinazione dell'amore. Egli non può perciò prediligere solo *una forma* di amore, al di fuori della quale non si af-

faccia; egli può essere attaccato all'amore. Ciò che riesce sempre dall'infinità dell'amore, deve lasciare il sigillo dell'infinità, in ciò allora la carità divina si mostra come in un'immagine riflessa, anche se non fissa. Solo la totalità della carità è importante e deve rimanere sempre; ogni altra rivelazione rimanda sempre alla sua totalità.

180. *Il corpo, tempio della grazia trinitaria*

Il corpo ha in sé una grazia trinitaria per due motivi; certamente entrambi dipendono l'uno dall'altro. Il Padre creò il corpo, affinché divenisse membro della carità del Figlio; diventando membro è santificato e diviene tempio dello Spirito. Ma lo Spirito lo santifica, affinché si ponga a disposizione del Figlio. E tutto ciò nell'ambito del mistero ecclesiale: lo Spirito realizza l'esistenza eucaristica del corpo di Cristo nella Chiesa, come prima ha già attuato l'incarnazione nel seno di Maria, che come vergine madre è il modello e seno della Chiesa, a cui il Figlio si dona in forma nuziale nel mistero eucaristico. In ultima analisi tutti i rapporti sono trinari e rivolti a ciascuna delle persone divine. Dio Padre crea il corpo umano per il Figlio e per lo Spirito. Il Figlio istituisce l'eucarestia e perciò raduna gli uomini nel suo corpo, nell'obbedienza al Padre e sorretto dall'aiuto consolatore dello Spirito. Lo Spirito inhabita nel corpo come suo tempio che il Padre ha edificato e il Figlio ha consacrato con l'incarnazione e la croce. (Cfr. 1 Cor 6,19)

181. *La Trinità e la polarità sessuale*

Il figlio che cresce diventa una testimonianza della fecondità di entrambi i genitori. I tratti del padre non sono più separabili nel bambino da quelli della madre. Analoga è l'opera redentiva di Dio nel mondo: frutto comune della potenza del Padre e della completa dedizione (potenza della croce) del Figlio e l'unità indistruttibile di entrambe le sembianze è creata dallo Spirito Santo. L'unità reale è possibile proprio per il fatto che entrambi gli interessati (Padre e Figlio, uomo e donna) nell'amore si comportano per quanto possibile in modo *polare*, non in modo simile; nella polarità è garantita la stessa valenza di amore (in Dio per natura).

182. *L'amore matrimoniale è aperto alla carità di Dio*

Mentre il Figlio è generato dal Padre, lo Spirito invece proviene da entrambi. Non come aggiunta. Come in un atto di puro amore matrimoniale in cui non solo nasce un bambino, ma ne deriva

qualcosa di spirituale per la famiglia, per la Chiesa, forse per le conversioni, per le vocazioni ecc. Con l'emanazione dello Spirito si dimostra semplicemente la fecondità divina; la fecondità spirituale di un matrimonio puro nella Chiesa si pone sul piano della Trinità di Dio: nella carità autentica l'essere in due sfocia sempre nel 'soprattutto' della carità. Anche la purezza degli sposi l'uno per l'altro svela il reciproco amore di tutta la *communio sanctorum* nel cielo; 'soprattutto' davanti all'amore non hanno niente da nascondersi, il mistero del mutuo amore giunge fino al mistero della carità. L'amore matrimoniale dovrebbe tendere verso tale purezza che partecipa del consenso della Chiesa e dell'accettazione dei voti.

Certo: può capitare agli sposi (o agli amici), in quanto sono due, qualcosa di molto felice e dal punto di vista umano la felicità ha in certo modo un carattere chiuso. Ma in Dio essi non sono semplicemente due metà, che si completano e si perfezionano reciprocamente. Essi formano insieme un luogo, in cui Dio si effonde. Il loro amore reciproco è esposto alla carità di Dio, è aperto a lui.

183. *Amore matrimoniale, preghiera ed eucarestia*

Dio ha dato alla natura umana nell'espressione di amore tra uomo e donna una testimonianza simbolica di tutta la forza della carità celeste. Come la carità divina ci fa conoscere il senso di Dio, la purezza, l'altruismo, così serve per una introduzione alla preghiera. La donna è colei che si dona, che quando ama realmente è sempre pronta a rispondere all'uomo, manifestando se stessa e sempre tesa ad ascoltare se la sua disponibilità è corrisposta o meno dall'uomo. Incarna l'amore che si abbandona. L'uomo è l'amore che non calcola, si abbassa, si lascia utilizzare, dà sempre di più; insieme nel loro prodigarsi rendono comprensibile in parte il corpo del Signore nell'eucarestia. E come l'atto dell'amore corporale si diffonde subito in uno stato travolgente di amore, così ogni preghiera isolata si trasforma subito in una pienezza di contemplazione; come la continua prontezza e l'inclinazione degli amanti all'atto, si compie ora o un'altra volta o molto più tardi senza che il loro amore con ciò sia diminuito, così nella preghiera la disposizione verso Dio si attua con l'avvicinarsi a Dio, che non si realizza con un desiderio di vicinanza né con un affrettarsi procurandosi certi mezzi, ma il tempo del compimento è noto solo a Dio. Tra l'amore corporale e la preghiera non vi è solo possibilità di confronto, ma vi è un rapporto tale per cui la donna è condotta a Dio dall'uomo e questi dalla donna; ciascuno vede nell'altro un'immagine e una riproduzione della carità incarnata di Dio e quando il loro amore è puro si vede personificata dietro e in questa figura corporale la carità di Dio; e la dedizione e la sottomissione conducono all'adorazione e al ringraziamento.

184. *Mistero della fecondità e della comunione*

Così il mistero della vera fecondità, che genera una vita animata, non è posto in un singolo uomo, ma è affidato solo ad una comunione, che supera sempre la somma dei singoli da cui è formata. Il mistero della comunione rimane nelle mani di Dio. Ogni vera comunione, cioè ogni comunione tra cristiani viene da Dio e ritorna a Dio ed è il suo mistero di vita. Se tale comunione diventa cosciente in coloro che si appartengono l'un l'altro in Dio, non possono fare a meno di conoscere qualcosa di Dio e di sperimentare attraverso essa che in loro vi è qualcosa della vita eterna. In tale comunione si rendono conto che non sono loro a crearsi un Dio come coloro che si creano false divinità, ma che Dio possiede il mistero della vita e che creando lo partecipa. Nella vera comunione cioè non vi è solo il mistero della fecondità che crea una nuova vita nella immagine di un bambino, ma anche il mistero di quella fecondità che integra nell'unità tutto ciò che già esisteva e perciò dona agli amanti la vera vita. Tutti coloro che entrano in comunione pensano di sapere bene chi sono. Ma essi grazie alla comunione si trasformano di sana pianta in un altro rispetto a quello che erano prima. L'io si trasforma nelle mani del tu, precisamente non solo nel senso di un mutuo influsso, ma perché attraverso la comunione è donata ed istillata da Dio una nuova vita. Questa non si può spiegare come derivante né dal semplice io né solo dal tu, ma solo da quel più, che è la comunione stessa e che significa una partecipazione alla vita eterna di Dio. Non il rimettersi alla volontà altrui, né le nuove abitudini di vita trasformano l'io, ma *l'amore*; e questo è un fluire e un defluire della vita eterna di Dio cioè della carità di Dio, quando gli amanti veramente si amano, cioè sono veri cristiani. (Cfr. *Gv 17,3*)

185. *Stato matrimoniale e stato dei consigli evangelici*

Lo stato matrimoniale accentua l'amore tra uomo e uomo. Lo stato di verginità (che ora comprende quello dei consigli evangelici e quello del sacerdozio) sottolinea come primato l'amore dell'uomo per Iddio. Con l'amore verso gli altri uomini nel matrimonio si trova sempre un nuovo approccio con Dio; invece con l'amore di Dio, l'uomo nello stato verginale trova sempre nuovi motivi per amare l'uomo. Così l'amore matrimoniale nella Chiesa rivela in un primo momento in modo più accentuato l'aspetto personale dell'intima carità trinitaria, mentre l'amore verginale all'inizio con maggiore forza rimanda alla parte essenziale della stessa carità divina.

5. Sequela secondo i consigli evangelici186. *La vita di Cristo come prototipo dello stato dei consigli evangelici*

Per quanto riguarda il Figlio è chiaro: egli vive nello stato dei consigli e invita alla sua sequela coloro che 'vogliono essere perfetti'. Egli mostra come un uomo perfetto—e lui lo è—può vivere i suoi consigli nel mondo e indica soprattutto il punto iniziale dell'obbedienza. Si tratta in tutto di 'non la mia volontà, ma la tua sia fatta'. Il Padre è colui che è preposto, il 'superiore' del Figlio che lo manda e porta a compimento nel suo Spirito Santo la missione sulla terra. Con la morte, che fa parte della sua missione e con cui fu introdotta la vita dei consigli, il Figlio ritorna al Padre come uno che informa sull'accaduto. La povertà e la verginità sono compresi nell'obbedienza che il Figlio promette al Padre nell'incarnazione come in un voto. Quando il Figlio rivela ai suoi seguaci la vita dei consigli rende conto anche di fronte a loro di tutto ciò che lo lega al Padre nello Spirito Santo come uomo. Il suo legame perfetto con il Padre comprende insieme due momenti: rivelazione verso l'esterno della vita trinitaria e istituzione dello stato dei consigli della Chiesa. Dà a coloro che lo seguono un esempio di che cosa sia la perfezione sulla terra, lo dà nella forma esuberante per cui si lega con tutta la sua persona e con la libertà a Dio e appunto per questo diventa il prototipo dello stato dei consigli evangelici.

187. *Il consenso di Maria come voto*

Non appena Maria ha pronunciato il suo consenso, la sua vita ha preso la forma cosciente ed esplicita del consenso e tutto il resto si riallaccia ad esso. Ma ciò vuol dire che il suo consenso ha la forma di un voto. Difatti un voto è un'abnegazione definitiva della libertà e una disposizione verso Dio con cui l'uomo non possiede più se stesso dato l'atto di umile e fiduciosa rinuncia della libertà e della vita, quindi vi è la possibilità—graduale o improvvisa—che Dio cambi e usi ciò a cui si è rinunciato come piace a lui. Ogni vita cristiana piena di fede, carità e speranza tende a tale forma di voto, con cui è affidato alla disposizione di Dio tutto ciò che è proprio senza riserve e definitivamente. Così Dio riceve il permesso di vivere del consenso pronunciato a suo tempo e di appropriarsene con l'uso. Per il fatto che Dio vive realmente del consenso dell'uomo, il voto è qualcosa di cristiano che vive nella forza del crocifisso. Il consenso della madre già dall'inizio rappresentò una tale promessa solenne.

L'essersi messo a disposizione con libertà appartiene alla na-

tura del voto. Ma la libertà della madre, come qualsiasi altra libertà, è indivisibile e l'indivisibilità della libertà è visibile in modo chiaro nel consenso di Maria. Con un solo atto si unisce a Dio, un atto che viene dalla totale libertà ed è posto nella totale libertà. Con essa Maria—in dialogo con l'angelo—entra per la prima volta visibilmente nella vita cristiana e insieme nella forma più perfetta nel voto. Accogliendo tutto ciò che accadrà, cioè anche il cristianesimo con tutto ciò che racchiude in sé di nuovo, di inatteso e di superiore, lei fa notare soprattutto il carattere del consenso cristiano e insieme la sua forma perfetta: il voto cristiano. La sua accettazione è un voto di obbedienza, come anche di carità e di povertà. Contiene in un'unica rinuncia una triplice abnegazione. Difatti in un unico consenso la madre si spogliò di tutto ciò che è suo per Iddio e per l'uomo. Lo stesso consenso coincide con l'obbedienza; scegliendo il consenso come forma di vita, adotta l'obbedienza come vita propria. Lei rinuncerà quindi anche al proprio corpo. Lo ha donato, come tutto il resto, a Dio e non può più disporne né può più donarlo ad un uomo. Potrebbe tuttavia con il proprio corpo non servire completamente, se insieme non vi include in questo servizio tutto ciò che possiede. Tutto ciò che le è proprio sarà un diritto della sua missione. Ponendosi a disposizione per il proprio compito, pone a disposizione allo stesso tempo e necessariamente anche tutto ciò che ha. La totalità del consenso lo esige.

188. *La vita della carità nei voti*

Il cammino della rinuncia, precisamente quello che conduce dalla carità per il Padre alla vita di carità, può iniziare proprio grazie alla carità. Anche tale forma di amore non disdegna il mondo del Padre, nonostante che vi rinunci. Essa vive soprattutto per opera del Figlio in modo da offrirgli, in concordanza con il suo amore redentivo per il mondo, tutto ciò che un uomo può dare. In un amore che è più ardente di quello sessuale, un amore che si ciba direttamente della carità benevola del Padre e di quella crocifissa del Figlio per il mondo.

La parola dell'apostolo: «*Non amate il mondo, né quello che è nel mondo*» è solo il punto di partenza della vera, positiva carità del Padre in noi; quanto più essa si rende viva nell'uomo, tanto più vive diventano per lui anche le realtà del mondo, che ora non appartengono più al mondo, ma a Dio. La rinuncia a tali cose non può mai essere ritiro dalla creazione di Dio. Anche colui che rinuncia al matrimonio, deve attuarlo nella chiara coscienza della grandiosa bellezza del dono divino che è posto nella sessualità; egli deve rinunciare, perché è così bello e perché è grato di poter offrire a Dio qualcosa di così bello. (Cfr. 1 Gv 2,16)

189. *Istituzione della verginità cristiana*

La verginità cristiana è fondata in Cristo, che offrì il suo corpo e la sua anima per la salvezza del mondo senza ritegno e per riprendere un corpo eterno risuscitato dal Padre. E tra il corpo crocifisso e quello risorto si pone il corpo eucaristico, di cui il Padre permise l'esistenza: come dedizione di tutta la carne e del sangue di Cristo, in modo corporale, per la salvezza e come cibo di tutti coloro che vogliono riceverlo nella fede. E Cristo donandosi in forma corporale e totale agli uomini, è ricevuto dagli uomini anche corporalmente: per primo da Maria vergine, poi dalla Chiesa, che è pure un corpo verginale, caratterizzato dalla verginità di Cristo, modellato sulla verginità di Maria, perché possa ricevere la dedizione corporale di Dio in Cristo anche in modo corporale, nella misura degna di questa dedizione.

Perciò la dedizione corporale tra l'uomo e la donna è ripetuta su un piano che questi non possono raggiungere; difatti l'uomo non può dare altro alla donna, che il suo seme, comunicato attraverso un solo membro; in nessun caso da tutto il suo corpo e insieme da tutta la sua anima, da tutto il suo spirito. La particolare fecondità tra uomo e donna diventa sul piano del rapporto tra Cristo sposo e la Chiesa sposa una fecondità universale che proprio per questo comprende interamente la realtà corporale.

190. *Verginità - niente di inumano*

La verginità nella Chiesa è una prova della verità della carità del Signore. Considerando le cose superficialmente potrebbe apparire che il Signore non sia stato affatto un vero uomo, che non abbia realmente conosciuto la vita umana, perché non ha conosciuto il matrimonio. Ma il fatto che in tutti i tempi numerose persone scelgono lo stato della verginità e precisamente per amore verso il Signore, mostra che vi è una reale possibilità umana di rinunciare al matrimonio che sorge dalla carità per Iddio e non dalla debolezza e dalla incapacità vitale e che questa possibilità può provenire unicamente da una grazia iniziale del Signore e della sua carità. E la verginità non è affatto inumana, eccentrica o priva di humor o una vita spiritualizzata nel disprezzo della carne. Tanto meno l'offerente è così fragile da non riuscire ad offrire come sacrificio niente di meglio che questa inezia che non ha un rapporto con il sacrificio del Signore. La verginità è un tentativo, quasi pieno di humor (è così sproporzionato!), di seguire le orme del Signore. (Cfr. Gv 19,27)

191. *La strada della povertà*

Dio vuole per sé colui che ha chiamato allo stato dei consigli evangelici. Il suo spirito, il corpo, la salute, la sua formazione ed esperienza: niente di tutto ciò è in futuro un valore assoluto. Dio vuole solo lui e lui in modo che rinunci a tutto il resto che può ancora essere unito con lui. Vuole lui non in compagnia delle sue sicurezze umane, ma nudo. Sorge una nuova vita e Dio stesso vi introdurrà ciò che ritiene buono. Forse sceglierà questo o quello dello stato precedente, per affidarglielo in modo nuovo, ma può darsi anche di no.

È il cammino della povertà. Di una povertà che *vuole* essere spoglia, che agisce da sé. Di una semplicità e anche di una specifica solitudine che appartengono insieme alla povertà.

192. *Gioia perfetta e povertà*

L'essenza della povertà cristiana consiste nel fatto che uno può divenire tale solo quando espropria se stesso e si lascia espropriare; non solo nel senso che non possiede niente; difatti non si è affatto casti dal punto di vista cristiano perché non si ha alcuna sensibilità. La povertà di colui che ha donato se stesso, è la vera, cristiana ricchezza, pienezza di cui parla l'apostolo. La mia gioia è quindi perfetta se tutto ciò che ho e sono, lo sono e lo possiedo solo per opera del Signore, sono ed ho secondo il suo senso, che non è mai proprietà privata, ma sempre disponibilità di donare ancora. La mia gioia perfetta è la gioia della sua dedizione. La mia abnegazione si è inabissata ed è in lui superata di molto; la sua dedizione è tutto ciò che forma la mia perfetta gioia. (Cfr. 1 Gv 1,5)

193. *Dio vuole che i suoi siano nella gioia*

Ogni atto di obbedienza è come un involucro che, una volta usato e gettato via, scopre un nuovo involucro, finché tutto è esaurito. Cioè finché il Signore nel credente occupa veramente tutto il posto. Ciò costa caro. L'obbedienza vuole rinuncia, chiarificazione, schiettezza. E l'obbediente sperimenta, obbedendo sempre di più, che non è ancora abbastanza trasparente, che si trattiene per sé ancora molto di ciò a cui dovrebbe rinunciare. Può essere anche di cattivo umore; ma se vi è scontentezza allora non è obbedienza; Dio vuole che i suoi siano nella gioia. Ogni abbandono al dolore del Signore è a causa della redenzione e perciò in favore della gioia che esplose nella Pasqua. E anche a coloro che chiama a stare molto vicino alla croce, non dà mai una sofferenza uguale a quella che egli ha sofferto. Egli permette

che il dolore sia intenso, ma per grazia, e l'intenzione ultima è sempre la gioia. Questa è nascosta nell'obbedienza cristiana. Se due amanti, animati entrambi da un proprio desiderio, non potranno adempiere contemporaneamente i rispettivi desideri, essi per amore e gioia dell'altro rinunceranno al proprio desiderio in favore di quello dell'altro. La rinuncia sarà tale per amore e la gioia ne sarà il movente. Nessuno dei due vorrà anche solo pronunciare la parola rinuncia. Perciò ogni accettazione cristiana nell'obbedienza sarà gioia che sgorga dalla gioia pasquale del Signore. Una gioia che desidera comprendere anche tutto ciò che il Signore vorrà includere in essa. È come un grande recipiente di gioia, anche quando in esso si trovano molto dolore, molte rinunce, molta attesa e trepidazione.

Così considerata l'obbedienza sarebbe quindi un'educazione alla gioia.

194. *Obbedienza alle regole*

Un legislatore conosce il perché di una regola. Ma sa anche che la regola è osservata in modo insoddisfacente. Sa che l'uomo rimane sempre sotto e indietro alla regola, che la sua abnegazione ed obbedienza non saranno mai sufficienti per corrispondere allo spirito della regola in tutte le sue esigenze. Se Cristo prende lo Spirito Santo come regola, Dio in sembianze umane sta di fronte a Dio Spirito. Dio nella regola sta di fronte a Dio nell'esecuzione della regola. Qui regna assoluta corrispondenza. Il Figlio attua tutto ciò che lo Spirito si aspetta da lui: e anche lo Spirito compie tutto ciò che il Figlio attende da lui. Il Padre vede in quella corrispondenza proprio ciò che è sua volontà. Non vi è divergenza, lacuna, sottomissione.

Può capitare che un religioso superi eccezionalmente certi punti della sua regola, in certo modo viva *al di sopra* della sua regola, forse perché la regola non ha formulato in modo sufficientemente netto questo o quel punto o anche perché l'obbedienza comprende ed esprime la cosa in modo paradossale. Nonostante tali esagerazioni occasionali tutti sanno che egli rimane *sotto* la regola, che vi è una differenza essenziale tra regolamento ed esecuzione. Spesso questo abisso non diventa subito visibile nelle prime ondate di entusiasmo del noviziato. Si ritiene possibile una perfetta corrispondenza. Ma proprio lo specchiarsi nella regola fa scorgere i lati deboli, proprio l'amore alla regola rende chiara la distanza. Essa è norma direttiva, un ideale verso cui si tende.

La risposta alla regola è fondamentalmente un atto di amore. Questo atto, per quanto sia libero, può esser tenuto in vita solo dall'obbedienza, può esser posto prima di tutto. Attraverso l'obbedienza di ogni momento. La carità non può far posto improvvisamente all'indifferenza o al rifiuto; nella sua essenza è compreso il fatto che la

carità voglia e debba rimanere. Così l'obbedienza è inclusa in esso fino dall'inizio. L'obbedienza si attua nel tempo ed è determinata fin nei particolari della regola e in tutte le sue particolarità e sviluppi. La parola di Cristo: 'non la mia volontà, ma la tua sia fatta' è subito pronunciata, ma si attua con lentezza: l'azione si svolge lungo tutta la propria vita. Questo tipo di vita è l'assimilazione totale della volontà del Figlio a quella del Padre. La volontà che si manifesta nelle regole della vita religiosa è un tentativo di imitare tale assimilazione. La regola ha la sua origine nello Spirito Santo, ma è anche opera di un uomo ben consapevole della debolezza umana, come ciascun religioso così anche il fondatore è consapevole dell'abisso che rimane sempre tra norma e esecuzione. E così vi sono degli aspetti della regola in cui l'abisso appare conforme alla debolezza umana. Allora proprio in questo caso l'obbedienza deve superare l'incongruenza e sorpassare la conoscenza della distanza, il vuoto. L'obbedienza ha una forza che attira: essa si tira dietro l'obbediente e lo inserisce nella regola. Gli fa capire diversamente e improvvisamente i termini della regola, non come termini che sono proporzionati a lui, ma come espressioni a cui lui si deve adattare.

195. *Obbedienza ¹ oggettiva e ² colorata*

(Bella idea!)

① Vi è al centro dell'obbedienza un punto che è costituito solo da sì e no. Lo faccio o non lo faccio. Approvo o disapprovo. È così crudo, duro, elementare che quest'unico punto è decisivo: accettazione o rifiuto. Tutto il resto: i motivi della decisione, il colore dell'ordine o il timbro personale è qui del tutto irrilevante e insignificante. Ci si trova in uno stato iniziale, nella obbedienza *oggettiva*. Così è l'assenso della madre, l'accettazione da parte del Figlio della propria missione con perfetta evidenza, al di là di ogni discussione, di ogni diritto. Il Figlio e la madre non hanno mai discusso, ma i loro imitatori lo hanno fatto qualche volta, proprio perché seguono la regola, si modellano sul Figlio e sulla madre, in certo modo desiderano adempiere il sacrificio di Abramo.

② Appena inizia la riflessione e la discussione l'obbediente entra nella zona dell'obbedienza *colorata*. Nel consenso originario vi era una evidenza del dover eseguire senza qualifiche o ombre, poiché la voce che si ode, l'atto che si pone, la risposta che si dà derivano tutte dall'inizio. Esse pongono qualcosa che si svolge nel profondo dell'animo davanti a Dio, manifesta un'appartenenza a lui senza colore e tono, senza cambiare, senza guardare con la coda dell'occhio a possibili contraffazioni compiute da altri o al fatto che altri hanno già compiuto qualcosa di umile. Ciò che si raggiunge non è diverso dall'obbedienza di Adamo prima del peccato originale, corrisponde alla domanda di Dio ad un Adamo da cui si attende solo obbedienza e

non peccato. Dio accetta tale obbedienza a Cristo. Ma per grazia di Cristo dona ad ogni uomo nella presenza del Figlio e dello Spirito la possibilità di pronunciare un sì nella piena sequela, di porre un atto di obbedienza nel modo più interiore, amore più intimo di ogni possibile 'no' o 'forse' o 'più tardi'. Qui dove è l'inizio vi è anche la fonte.

Qui l'uomo può essere un creatore, lasciando compiere ciò che Dio aspetta da lui e ciò che sarà quindi il senso di tutta la sua esistenza. Può attuarlo semplicemente, *senza testimoni*, nella solitudine e nella ricerca della sua vocazione che gli detta la risposta perfetta come se all'istante fosse derubato della libertà e ciò perché la libertà è così grande che lo supera ed egli non la vede più e la sua risposta può gridare solo dal suo punto focale.

196. *Obbedienza come unità di fede, carità, speranza*

L'obbedienza cesserebbe subito qualora si dimenticasse che viene e ritorna al Signore attraverso gli uomini che comandano e obbediscono. L'obbedienza non è una trovata della Chiesa; è vissuta e offerta da Cristo stesso e in un modo così convincente che tutti capiscono: l'obbedienza non è lettera morta, ma sole della vita. Se il Signore non fosse stato obbediente fino alla morte di croce, l'obbedienza dei cristiani non avrebbe certamente senso. Poiché il Signore ha percorso questa strada, la vita cristiana non ha senso senza tale obbedienza.

L'obbedienza in fine dei conti non è altro che un legame e l'unità di fede, carità e speranza. Nessuna delle tre sarebbe viva né in convento né nel mondo se non fossero tenute unite dall'obbedienza. Fede, carità e speranza sono l'obbedienza stessa, poiché provengono dal Padre e il Figlio le ha accolte e scelte nell'obbedienza della sua missione; il loro contenuto è riposto proprio nell'obbedienza. L'obbedienza è ciò che accoglie in modo vivo le tre virtù, è anche la loro stessa vita. Come in un matrimonio la vita dell'amore tra uomo e donna si esaurirebbe se non vi fosse nient'altro che la semplice relazione tra io e tu, così anche l'amore verso Dio nella Chiesa cesserebbe subito senza il continuo legame dell'obbedienza. Con essa tutto viene mantenuto fresco. Quindi ha un particolare rapporto con lo Spirito Santo: come lo Spirito suscita e rinnova eternamente la vita tra Padre e Figlio, così l'obbedienza svolge lo stesso compito con la fede, la carità e la speranza.

In ultimo l'obbedienza radica interamente nella carità; difatti il prototipo di ogni obbedienza è il rapporto tra Padre e Figlio. Tutto ciò che il Padre comanda è carità, anche se è duro; tutto ciò in cui il Figlio obbedisce è carità, anche se non comprende più il senso del comando nella notte della sofferenza. L'obbedienza è espres-

sione della carità, forse l'espressione più forte, ma rimane sempre la carità la misura e la realtà incomprensibile. L'obbedienza nella carità del Figlio di fronte al Padre è perciò la misura per ogni comando o obbedienza umana: solo nella carità si può esser comandati ed obbedienti. (Cfr. *Gv 15,14*)

— | STOP.

6. L'amore di Dio e del prossimo

197. *La realtà trinitaria nell'amore cristiano (I)*

Dove l'amore è assoluto, lì vi è anche la realtà trinitaria: Dio ama Dio, difatti Dio ha Dio come suo prossimo; se il Dio uomo ama il prossimo, allora ama anch'egli il suo prossimo e con la stessa carità (è sempre Dio) con cui ama in Dio il Padre e lo Spirito. Nell'amore umano di Cristo è intatta la carità trinitaria. Così per i credenti l'amore cristiano è una porta sicura, attraverso cui rimangono in contatto con la carità divina e trinitaria.

198. *La realtà trinitaria nell'amore cristiano (II)*

L'amore cristiano non può fare una scelta di principio tra gli uomini, poiché ha una forma trinitaria, come l'amore umano invece è portato a compiere. La carità cristiana è radicata nel comandamento del Signore, proviene quindi dalla sua vita trinitaria. L'amore del prossimo ci è donato fondamentalmente da lui, lo dobbiamo esercitare quindi anche nel suo nome. Dove Dio ama Dio, ama sempre senza condizioni e la sua carità non dipende dalla risposta dell'altro. La carità di Dio non ha niente di calcolato, perché nella Trinità tutto è semplicemente sovrabbondanza. Anche il Figlio incarnato ama così, nonostante tutte le delusioni, che sperimenta con noi. Il comandamento dell'amore del prossimo, che ci lascia, non è una concessione alla nostra debolezza e limitatezza; l'amore comandato esce direttamente dalla sua carità e deve presentare come segno discriminante la forma della sovrabbondanza divina e della mancanza di calcolo. Il cristiano vede nel prossimo il regalo che Dio gli offre. Egli è l'opera del creatore, il fratello del redentore e come tale deve affidarsi al cristiano per amore. E in modo che il prossimo, sperimentando la carità, sia animato dalla carità che possiede la forma della sovrabbondanza e della prodigalità. La carità cristiana ha origine in Dio e perciò è garantita da lui in modo da fluire in torrenti inesauribili; quanto più messa in pratica tanto più sgorga nell'abbondanza.

Se il Figlio ama il Padre, la sua carità subito si riversa nello Spirito. Ciò vuol dire che la carità trinitaria va sempre più avanti di quanto ci si aspetta, sgorga abbondantemente in se stessa. Così anche il nostro amore verso il prossimo che viene da Dio deve andare oltre il prossimo, cioè ritornare a Dio, e in questo passaggio verso Dio prendere con sé anche il prossimo. E ciò in quanto esso lo trascina verso la carità divina. Ciò vale anche per l'altro aspetto: l'amore verso una sola persona comprende sempre le altre e infine le include tutte.

199. *Il Signore come nostro prossimo*

Noi facciamo dipendere sempre l'amore del prossimo dagli altri, da come sono: se ci vanno a genio, se troviamo l'accoglienza desiderata, ecc. Tentiamo senz'altro, un po' astrattamente e teoreticamente di vedere come prossimo coloro che incontriamo, colui che ci è raccomandato dal comandamento del Signore. Ma appena ci si avvicina e possiamo giudicarlo, egli ci scompare come prossimo. Diventa uno che conosciamo, giudichiamo, forse non possiamo capire e vogliamo, e ci capita spesso, respingere tutti uno dopo l'altro; in ogni caso pensiamo di amarli nella preghiera e in fondo saremmo contenti se non avessimo un prossimo che ci obblighi al comandamento dell'amore e ce lo ricordi.

Da quando Dio diventò uomo e ci donò l'amore nella forma della carità divina, il nostro tentativo di amare Dio senza il prossimo non ha più senso. Divenendo nostro prossimo, Dio esige l'amore verso di lui come amore del prossimo, ciò vuol dire che dobbiamo restituirgli questo amore in ogni prossimo, difatti egli non è più separato da nessuna persona. Se vogliamo andare in un convento e vivere di sola carità di Dio, lì vi sono i confratelli e le consorelle che esigono da noi in definitiva l'amore nella forma di amore del prossimo e il nostro amore di Dio si dovrebbe modellare partendo da lì. Non è possibile scappare da tale comandamento, esso rimane lì e ci pone continuamente tra le braccia il suo oggetto, il prossimo.

Ma imparando ad amare il prossimo, impariamo allo stesso tempo ad amare Dio: attraverso la carità che dona divenendo uomo, ma anche attraverso la carità, con cui ogni prossimo tende di portarsi a Dio e a cui il nostro amore risponde in ogni caso in quanto miriamo a rivolgere a Dio il nostro amore imperfetto e quello di tutti gli altri. Siamo tutti inclusi nella circolazione della carità, il nostro amore è inseparabile dalla totalità, che offriamo a Dio; questi l'accoglie e ce lo ridona illuminata dal raggio della sua carità. Percorrendo la strada seguiamo il Figlio nel suo passaggio sulla croce e negli inferi.

200. *Unità dell'amore di Dio e del prossimo*

Il Figlio, in quanto Dio e dispensatore di grazie insieme al Padre, è uno dei generati; benché generato fin dall'eternità, tra gli uomini è il prototipo dei generati da Dio. È mediatore tra Dio e gli uomini, generante e generato, creatore e creato. Dandoci il comandamento dell'amore del prossimo, pone se stesso tra noi e il prossimo che dobbiamo amare, in lui incarnato il nostro amore del prossimo è messo alla prova. Allo stesso tempo è presso il Padre ed è quell'io che dobbiamo amare. Mostrando le due direzioni in quanto Dio incarnato, adempie egli stesso perfettamente l'amore di Dio e del prossimo. In quanto Dio ci mostra nella sua carità trinitaria come si deve amare Dio; forma e realizza il nostro amore verso Dio; in quanto uomo ci ama come suo prossimo e ci concede di realizzare in lui i nostri tentativi di amore. Da lui sappiamo come deve essere amato; anche come noi dobbiamo amare. Così la nostra fede e il nostro amore per opera sua raggiungono una unità, in quanto l'essere amati in cui crediamo e l'amore che cerchiamo in base alla nostra fede si radicano nell'unità dell'incarnato. E l'unità del nostro amore del prossimo e di Dio è garantita dalla fede nell'unità dell'umanità e della divinità del Signore. (Cfr. 1 Gv 5,1)

201. *Glorificazione del Padre e diffusione della carità*

Se Cristo fosse solo uomo, il cristianesimo sarebbe qualcosa di chiuso, si giungerebbe a Cristo come ad un termine. Ma se Cristo è Dio e come uomo e Dio glorifica il Padre e se tutti i credenti ricevono da lui il compito di glorificare insieme a lui il Padre, allora tutto si mette in moto, un movimento che è infinito nella misura in cui il Figlio glorifica il Padre dall'eternità e nell'eternità. Un movimento che è infinito in quanto noi insieme alla missione prendiamo anche tutti i sentimenti del Figlio che sono disposizioni di carità per il Padre e per il mondo, il compito dell'amore che il Figlio ricevette dal Padre: redenzione del mondo attraverso la carità. Questa è sia il coronamento dell'opera creativa che il Padre ha previsto fin dall'eternità sia l'adempimento della sua divina volontà e il Padre è glorificato da entrambi. Lodare il Padre vuol dire di conseguenza molto semplicemente: amare il prossimo e perciò dover riconoscere e promuovere l'annuncio divino di Cristo non solo verso Dio, ma anche nel mondo. (Cfr. Mt 5,14)

202. «...come io vi ho amato» (1)

La misura dell'amore è la sua: *come io vi ho amato, così amatevi l'un l'altro*. La sua carità per noi è sgorgata dalla sua carità

per il Padre. Proprio dalla stessa carità dobbiamo far provenire il nostro amore reciproco. Quindi da una carità, completamente pura, che attraverso il Figlio viene dal Padre. Da una carità che ha le stesse proprietà della carità del Figlio per il Padre: quindi è prodigo. La carità che il Figlio riceve dal Padre e che gli ridona è senza riserve, ardente, piena di abnegazione, dimentica di sé, trasformante. Proprio la stessa forma deve assumere l'amore tra i discepoli di Cristo...

Così deve essere anche il nostro amore reciproco. Dovrebbe sempre scaturire genuino dalla fonte, mai trovarsi in uno stadio posteriore, in un qualsiasi scarico psicologico che va incontro all'indifferenza e nell'indebolimento ad una fine naturale. L'amore cristiano non si allontana dalla sua fonte, vi rimane sempre unito, come l'amore tra Padre e Figlio, tra figlio e madre. Qui non vi è alcuna rottura o differenza tra dare e ricevere, non come tra gli uomini in cui si incontra una variazione di giorni buoni e cattivi, nessuna alienazione. Proprio questa è la carità che il Signore reca come regalo ai suoi discepoli e a tutti gli uomini.

È una carità pronta ad assumersi tutto, anche la croce. Non è perfetta solo all'origine ma anche nell'attuazione. È così forte che ha sopportato, comperato tutto nella sua prodigalità. Grazie alla carità ha affrontato qualsiasi dolore. Per essa vi è una sola cosa: la carità...

Il prototipo della carità è illimitato e così ne resta illimitata anche l'esigenza. Poiché il Signore per sé non accetta alcun limite, non lo vuole neanche per noi. Egli ha sempre il diritto di aspettarsi *di più* poiché egli è l'eterno *più*. Poiché egli nel suo comandamento usa un termine di paragone: «come io vi ho amato, così dovete amarvi l'un l'altro», qualcuno potrebbe esser tentato di prendere tale affermazione come una misura, come la sua misura. Ma la sua misura è appunto il non aver misura. (Cfr. Gv 13,34)

203. «...come io vi ho amato» (II)

Il Signore, dandoci tale comandamento, apre una prospettiva infinita: da un lato dona ai discepoli la propria carità e perciò devono amare il prossimo senza limiti, dall'altro lato offre la sua carità infinita direttamente al prossimo, affinché questi sappia di essere amato senza limiti da lui; in fine egli dona ad una terza categoria di persone, anche se non sono credenti, la possibilità di intravedere nella illimitatezza che dietro tale carità non vi è un semplice uomo, ma il Signore.

Con il termine di paragone 'come', il Signore ha assunto il nostro amore secondo la misura e il modo della sua carità. Non dobbiamo amare come ci preoccupiamo di amare noi stessi, ma come egli ci ama. Non grazie a pregi terreni ed esterni o a preferenze: bellezza o fascino o intelligenza o bontà. Dobbiamo anzi considerare il tu amato, con gli occhi del Signore e della sua carità. Egli priva perciò

il nostro amore di un modo certamente limitato e terreno di amare, che è proprio dell'uomo, per darci al suo posto il suo modo infinito. Togliendo ogni amore semplicemente umano nel nostro amore, ci rende incomprensibili a coloro che sono estranei al Signore. Costoro presuppongono sempre che arriviamo al prossimo grazie ad una qualsiasi qualità che ci ha attirato, ma poi si accorgeranno che ciò non può essere l'ultimo senso dell'amore cristiano. Per lo meno riconosceranno che nell'amore cristiano i valori terreni ricevono un valore e un posto del tutto diversi. Essi non sono senza significato, ma in certo modo sono assorbiti nell'eterno e nel celeste. Non sono più ciò che causa e genera l'amore come tale, ma solo qualcosa in cui si esprime un amore già esistente, da cui però in ultima analisi rimangono indipendenti. Sulla croce tutta la realtà terrena fu bruciata, senza che la carità del Signore subisse il minimo danno: bellezza e spirito, forza e anche la vita, tutto può scomparire, senza che l'amore vacilli. Se i beni e i valori terreni sono consentiti, essi sono impiegati come espressione dell'amore. Se sono tolti, allora la loro sottrazione a causa della carità è solo occasione di un maggiore e più puro amore.

Nel 'come' del Signore, è posta infine l'impossibilità di una differenza tra amore per Iddio e amore per il prossimo. Il Signore stesso ama e soffre senza distinzione per il Padre e per gli uomini. Egli non distingue più e non può neanche distinguere, difatti il compito dato dal Padre ha come contenuto gli uomini. Così anche noi: amiamo—e amiamo forse soffrendo—senza fare distinzioni tra Dio e gli uomini. L'unità del nostro amore e la sua fonte prima è il comandamento del Signore: non amiamo mai per nostra volontà, ma sempre per ordine del Signore. Solo così è garantita la possibilità di amare come egli ci ha amato. (Cfr. Gv 13,35)

7. Fede ed opere

204. Fede ed opere (I)

La fede è paragonabile ad un essere vivente che si deve nutrire continuamente per vivere e crescere. Il nutrimento della fede è composto di opere. È uguale ad un problema che attende una risposta, da cui può derivare poi una nuova questione che a sua volta necessita di una risposta. E la risposta è l'opera. Appena la fede nasce, ha bisogno dell'aiuto delle opere. Queste sono motivo di crescita e così anche di più profonde radici. Senza le opere la fede sarebbe nient'altro che una serie di proposizioni aride che non sarebbero agganciate né confermate; sarebbe un girare a vuoto del nostro rapporto con Dio. Difatti la fede, che all'inizio è in Dio, ci viene regalata da lui e noi

gliela ridoniamo, necessita in tale scambio di un'opera per essere anzitutto offerta in regalo. La fecondità che è riposta nel dono reciproco è unita con la fecondità dell'opera. La fede si irrobustisce grazie al fatto che si dona; possiede tale proprietà dal Figlio che ce l'ha donata. Il Figlio è generato fin dall'eternità dal Padre e ci dà nelle opere la verifica dell'essere generato. Il Padre ci precede nella conferma della sua fede trinitaria in quanto genera il Figlio e lo ha reso visibile. È l'opera del Padre che generò le opere del Figlio, il quale a sua volta diventa la causa delle nostre azioni. E più esattamente il movimento della volontà del Padre con la parola della verità è in noi l'opera che il Dio trino realizza in noi e che diventa luogo di generazione di ogni altra azione. Ma insieme diventa luogo di creazione della nostra fede, che ha bisogno sia della generazione ad opera di Dio sia della generazione attraverso le nostre opere. Come una navicella che va e viene per creare un tessuto, così la nostra fede è consolidata incessantemente e alternativamente da Dio e dalle nostre azioni. (Cfr. *Giac 2,17*)

205. Fede ed opere (II)

La fede compie il suo compito solo nell'opera e il compito della fede è sempre quello di destare maggiore fede. Non può mai diventare visibile in sé, raggiungere in sé dei risultati apostolici, di aumentare in sé la gloria di Dio. Ma ha questa possibilità con le opere. Sono esse che illuminano la fede, come candele che svelano le dimensioni di una stanza e tutti i valori che finora erano nascosti dall'oscurità. Le opere sono la luce, la fede è l'ambiente, il valore è Dio. La stanza sta a disposizione dei valori, come la fede a Dio. E si deve vedere la fede, per adempiere la sua missione; nell'esecuzione del suo compito essa raggiunge la perfezione. Nella sua realizzazione attraverso le opere diventa utile come un mestiere posseduto magistralmente diventa significativo solo nel suo esercizio. Così la *fede* diventa *perfetta* solo *attraverso le opere*, perché con le opere si prova il fatto di ritornare a Dio. (Cfr. *Giac 2,23*)

206. Fede ed opere (III)

La fede da sola sarebbe la condizione dell'uomo che ha intravisto il dovere di dire di sì alla verità e dà il suo assenso. L'opera si inserisce precisamente là dove l'assenso invita alle conseguenze. Ma il sì della verità non può essere realmente diverso dal sì che ne accoglie le conseguenze. Il consenso di attuare le conseguenze è l'opera primaria, la radice di ogni opera, ma esso è identico al consenso della fede, quindi l'opera è compresa già in modo primario nella fede. Chi accetta

la fede si dichiara d'accordo con le conseguenze, insiste nella fede e, poiché è la fede che esige le opere, per lui l'assenso diventa un esser incluso e una cooperazione. Nell'unità dell'esser preso e della cooperazione si trova l'essenza delle opere come l'essenza della giustificazione. Entrambi procedono in modo del tutto parallelo. Come prima è stato esposto il parallelismo tra la 'fede' di Dio e la fede dell'uomo (in Abramo), così ora segue direttamente il parallelismo della giustificazione (che è l'opera di Dio) e l'opera dell'uomo nella fede. (Cfr. *Giac 2,24*)

8. Preghiera

207. La preghiera come dono di Dio

La preghiera non è anzitutto una parola dell'uomo rivolta a Dio, ma un dono che Dio ha fatto agli uomini nella sua parola. Dio ci dà la preghiera, non noi la offriamo a lui. Perciò rimane presso Dio anche nella creazione. La parola dell'uomo è presso Dio solo quando è depositata presso Dio, cioè quando corrisponde alla parola di Dio, quando egli dice a Dio ciò che Dio vuol ascoltare da lui. Dio non vuol ascoltare una parola che l'uomo ha trovato in sé, non vuole un soliloquio dell'uomo. L'uomo non deve credere che Dio ha bisogno della sua persona e di un chiarimento su di essa. Ciò che Dio vuol ascoltare è semplicemente la risposta alla sua parola, nella risposta può senz'altro essere compresa tutta la persona dell'uomo, deve anzi esser così, ma tutta la persona interessa a Dio solo in quanto è risposta completa alla sua parola. Quando gli amanti si scrivono, ciascuno può informare della sua vita e della sorte personale, solo che ciò deve avvenire in seno all'amore e non può divenire un monologo sul proprio io. Così sarebbe una parola morta che non è viva per colui che la riceve.

La preghiera quindi è un dono che Dio ci offre nelle sue parole. Così ci dà la possibilità di ascoltare come dobbiamo parlare, ricercare e trovare e quindi condurre una vita dello spirito in Dio, di partecipare alla stessa vitalità di Dio. Agendo così ci permette di appropriarci veramente della sua parola. Pregando possiamo quindi rivolgere la parola ricevuta come nostra parola: egli l'accetta da noi come nostra. Ciononostante rimane parola di Dio, che all'origine era presso Dio e che rimane sempre presente in Dio. Da ciò si possono dedurre tre significati:

La risposta che diamo a Dio è quindi risposta solo se è una parola ricevuta da Dio e rivolta a lui. Così la parola umana ha valore in Dio. Se un estraneo mi interrompesse nel mio lavoro con la preghiera di poter partecipare al mio mestiere, di essere iniziato in esso, ciò non significherebbe per me il dovere di accondiscendere alla richiesta. Non avrei motivo di assumerlo. Dovrebbe esserci già un rapporto tra

l'interessato e me per farmi decidere e accogliere la sua domanda. Così anche una parola dell'uomo a Dio presuppone che già esista una relazione tra Dio e lui; e deve esser stabilito e dichiarato da Dio che egli è propenso ad ascoltare l'uomo, che egli si è già rivolto con la sua parola all'uomo. Difatti Dio parlando all'uomo è anche propenso ad ascoltarlo, ad accettarlo, a servirsi di lui. Il discorso umano comincia ad essere un dialogo con Dio quando questi ascolta. E come per primo ci ha amato, prima che noi lo amassimo, così per primo ci ha ascoltati, prima ancora che parlassimo. La parola dell'uomo in quanto tale non apre mai l'orecchio di Dio. Come ci trova prima che noi lo cerchiamo, così ci ascolta prima che gli parliamo. Il nostro discorso è secondario di fronte al suo ascolto. La nostra preghiera vale di più per il fatto che Dio l'ascolta che per il fatto che la recitiamo. Ogni preghiera che entra nell'orecchio di Dio è buona, non quelle però che sono espresse bene secondo la stima umana. Un unico sospiro nelle orecchie di Dio può valer di più di molti anni di belle preghiere.

In secondo luogo la preghiera, essendo un dono di Dio, non è qualcosa che si posa e si ferma nell'uomo. Ma vuole superarlo, essa procede oltre. Poiché la parola di Dio è viva, è l'origine e crea tutto, la preghiera viene partecipata all'uomo affinché la continui e precisamente in un duplice modo: primo, egli la promuove, la propone agli altri e secondo, egli stesso prega per il prossimo. A coloro per i quali prega egli deve anche proporlo, e per coloro ai quali la propone è obbligato a pregare. Quindi la preghiera è sempre sia sociale sia individuale.

In terzo luogo ciò che non è detto appartiene al vero dialogo allo stesso modo di ciò che è stato detto. Le parole riposano sulla base non espressa dell'essere compresi nella carità. Tale base è la parola reciproca, essenziale, la parola implicita che non è necessario esprimere nel dialogo, ma assegna un posto a tutte le parole necessarie e si esprime in esse. La parola implicita della carità nella preghiera è posta nella grazia di Dio. Se un uomo di fronte a Dio ha bisogno di formule per dire che vuole amarlo sopra ogni cosa, probabilmente ciò non è vero, difatti quest'uomo ama ancora il mondo, non vive interamente per Iddio. Ciononostante Dio accetta la parola dell'uomo nella grazia, la prende così com'è, come gliela dona, come il sì pieno; ascolta la parola con quella pienezza in cui la possiede presso di sé. Tale parola in certa misura è anche la *nostra* parola, difatti noi la pronunciamo, ma essa appartiene più a Dio che a noi, poiché gli è sottoposta. Nel suo deposito diventa proprietà di Dio riceve in certa misura 'il calore di casa', è chiarita e trasformata dalla grazia in una parola divina. Non cessa perciò di essere una parola del dialogo, difatti è senz'altro una parola della carità. Il consenso che esprimiamo a Dio è il nostro assenso, ma, perché ci è donato da lui, è dato e posto in lui, appartiene più a lui che a noi. Lo esprimiamo non da noi stessi, per noi, in noi stessi. Non ne abbiamo alcun diritto. (Cfr. *Gv* 1,3)

208. *Preghiera privata e pubblica*

Colui che prega privatamente lo fa soprattutto per ciò che Dio aspetta dalla sua missione personale, mentre colui che prega pubblicamente manifesta di più ciò che Dio aspetta dalla Chiesa. Tuttavia non è affatto una distinzione completa, poiché anche la preghiera personale, la richiesta individuale di Dio, la missione dei singoli è possibile solo in seno alla Chiesa; e questa le include in ogni caso, perché l'incarico di Dio al singolo credente è sempre parte della missione ecclesiale e perché d'altra parte chi prega nell'azione liturgica pubblica è inserito sempre nella Chiesa insieme alla sua missione. Così ne deriva una fecondazione reciproca ed un miglioramento; la preghiera pubblica conferisce a quella privata una tensione, che da sola non avrebbe e quella privata dà a quella pubblica la sua forza e il suo effetto. Il rapporto di reciprocità si fonda in ultima analisi misteriosamente nel Figlio che è insieme figlio dell'uomo e di Dio; come figlio dell'uomo è figlio di tutti coloro che partecipano del suo essere, il cui significato è svelato sulla croce, quando porta il peso di tutti. Tutti coloro che lo hanno condotto sulla croce partecipano alla redenzione, come lui con l'incarnazione partecipa all'essere di ciascuno di noi. Ed è Figlio di Dio, perfetto e pienamente divino, sempre nel Padre e la sua incarnazione non è in contrasto con la sua divinità: egli è l'unico, l'unigenito del Padre e insieme il Figlio di tutti gli uomini, di tutti i peccatori. Il Padre vede in lui crocifisso il suo Figlio prediletto e insieme tutte le nostre colpe; non vede entrambe le realtà in una opposizione, ma nell'unità che il Figlio attua, essendo insieme Figlio di Dio e dell'uomo. Nel suo essere, uno e tutti, essere unico e anonimo vi è il prototipo delle due forme di preghiera. Perciò possiamo considerare le cose dal punto di vista umano: tutti insieme lo abbiamo portato sulla croce e ciascuno tuttavia lo ha fatto da sé e nessuno può perciò consolarsi come peccatore che scompare nella massa. Così ognuno anche nelle preghiere è sempre uno: quest'unico—e un membro della comunione.

209. *Preghiera come espressione della fede*

La preghiera è una espressione della *fede*. Nessuno può credere, senza essere in continuo legame con Dio. Dio ha stabilito tale legame con la creazione e lo ha donato al primo uomo, che con il peccato originale l'ha intorbidato e allentato. La preghiera è un ripristino dell'interrotto collegamento di fede con Dio. E la fede non ha solo un contenuto oggettivo e di pensieri, che si accetta e si include nella propria vita, ma il contenuto di fede si realizza nei credenti come vera vita divina e rende possibile in lui l'atto e lo stato di fede. La fede è ciò che l'uomo comprende di Dio, difatti Dio si rivela nella fede e si fa comprendere dall'uomo. L'uomo sta immerso nella fede, vive e

si muove in essa e la fede lavora costantemente nell'uomo, gli avanza sempre nuove richieste che riguardano la vita spirituale e cosciente. Egli deve quindi essere in un contatto continuo con la fede o più precisamente con Dio, che gli si comunica nella fede. Il legame con Dio, che è il segno di una fede sveglia, si chiama preghiera. È lo scambio vivo tra Dio e l'uomo nella fede, un dare e un ricevere. È l'assenso dell'uomo a Dio come risposta della continua disposizione di Dio per l'uomo. E colui che prega sa che la prontezza di Dio consiste nel fatto che il regno della preghiera sta davanti a lui ininterrottamente, che se si interrompe il collegamento con Dio il colpevole è lui e non Dio, che rimane sempre nella stessa disponibilità. L'uomo può smettere di pregare, come può smettere di nutrirsi. Ma come il corpo senza cibo muore, così accade per lo spirito senza preghiera, che comunica il pane di Dio. Il cibo è sempre offerto. Dio non chiude mai la porta a chi bussa. Chi possiede una casa paterna, ma non vi entra mai, costui non può affermare di essere una persona saggia. E Dio è sempre là ad accogliere suo figlio.

210. *La grandezza di Dio e la contemplazione*

Il silenzio, che il Signore esige così energicamente, è il presupposto di ogni attività degli apostoli, di ogni trasmissione della parola di Dio. La loro azione può nascere solo dalla contemplazione. Ma il tacere delle parole umane e dei rumori non ha lo scopo di raggiungere un'esperienza mistica del riposo, del silenzio, della mancanza di parola, ma la preparazione necessaria all'assalto della parola di Dio. Come la contemplazione ha un primato sull'azione, così la parola di Dio nella preghiera ha il primato sulla parola umana. Il silenzio è necessario, perché la parola di Dio diventi percettibile. Dio, concedendo la sua parola all'uomo, entra in un dialogo con lui, mostra anche la qualità divina della sua parola: l'immensità che impedisce di poterla esprimere pienamente in parole umane. Dona loro uno sguardo fugace nella profondità della parola divina, che nessuna parola umana potrà mai esaurire. Se fosse diversamente la parola di Dio non sarebbe certo più grande di quella umana. Per sperimentare questa grandezza di Dio è necessaria la contemplazione. (Cfr. *Mt 6,6*)

211. *L'essenza della contemplazione*

La vera contemplazione è il contrario del quietismo. La vera contemplazione è sempre un fuoco vivo, una vita che si apre, una professione di fede. Nella creazione è la parola viva di Dio che brucia nella sostanza dell'uomo come un fuoco nascosto. Se Dio ha parlato, una

volta, se un'anima lo ha ascoltato, allora il silenzio non è più vuoto, non è mai neanche una semplice eco della parola, ma è una forma di risposta, l'accettazione della parola e precisamente l'accettazione viva, attiva. Nel silenzio l'animo raggiunge il centro della parola. Questo silenzio è il presupposto di ogni dialogo e di ogni continuazione del dialogo. (Cfr. *Gv 1,3*)

212. *Contemplazione e azione (I)*

Ogni vita cristiana ha la sua chiusura e la sua apertura al mondo: è la contemplazione e l'azione. Essa è anzitutto preghiera, intercessione e adorazione di Dio. E quanto più uno riceve la grazia di combattere *nella sua vita* per il Signore, tanto più seriamente è obbligato a combattere *per il Signore*. Dal primo movimento in cui il Signore si unisce ed attira a sé l'animo, nasce subito l'istante in cui colui che è stato così preparato riceve la missione verso i fratelli. Nella prima azione l'uomo deve al Signore tutta la sua vita, nella seconda, derivante direttamente dalla prima, cresce in lui il dovere di mettersi a completa disposizione del Signore per la salvezza degli altri. Nel primo caso il Signore lo tira fuori dal male, nel secondo lo pone come redento nel mondo. L'essere nel mondo si realizza in entrambi le forme di vita ecclesiali; nello stato laicale come in quello religioso. Il laico vive secondo il Signore nel mondo, in mezzo alle tentazioni e alle provocazioni. Ma egli è in costante collegamento con il Signore, legame che deve ristabilire quotidianamente, come pure è rinnovato dal Signore. Non è separato dai fratelli che sono nel monastero; sa che entrambi gli stati portano ciascuno il proprio peso e la preghiera ne è il legame. Il troppo delle difficoltà terrene, della società e dell'attività nel mondo è una esigenza che trova il corrispettivo in monastero nel peso, nell'isolamento: entrambi si innalzano nel Signore e si bilanciano nella radice comune. Anche se nel mondo sono presentati di più i misteri attivi della vita del Signore, nel monastero di più quelli contemplativi, tuttavia in entrambi gli stati di vita sono presenti tutti i misteri e tutti i cristiani partecipano all'unica vita del Signore. Non si è separati dal mondo neanche nello stato religioso. Difatti essere nel mondo vuol dire soprattutto: condurre una vita nel Signore, ma con la propria personalità e questo è il mondo. Anche nella più isolata cella uno porta con sé il mondo, difatti porta se stesso, e tra il mondo circostante che rimane sempre e il mondo esterno vi sono confini fluttuanti, nonostante la più dura clausura. In ogni luogo dove si è presenti come cristiani, lo si è nel mondo e si cerca di servire in tale situazione il Signore e i fratelli. I confini con il mondo in entrambi gli stati sono diversi, ma rimangono sempre. (Cfr. *Gv 17,16*)

213. *Contemplazione e azione* (II)

Come dall'aspetto della pianta si può dedurre indirettamente lo stato di salute delle sue radici, così dalla vita del cristiano nel mondo pienamente adulta e visibile a tutti si può risalire al fondamento della fede. Il presupposto invisibile, il mistero dell'unione dell'uomo con Dio mostra la portata di ciò che potrebbe essere costruito, che quest'uomo irradia. La sua vita ha nella preghiera una sfera che è inaccessibile agli altri, in cui le sue radici assorbono nuove forze dal terreno, che è Cristo. Ma in ciò che è visibile esteriormente, tutti possono provare non solo che la sua fede traspare proprio dall'oscurità rinnovata e rafforzata, ma anche che egli è in ordine insieme a tutte le sue radici. La vita cristiana comprende così sempre entrambi gli aspetti dell'azione e della contemplazione, uno visibile e l'altro sottratto agli sguardi; ma entrambi, soggetti ad un certo scambio, si mostrano autentici perché nascono dall'unità del Signore, ritornano ad essa, lo fanno conoscere. (Cfr. Col 2,7)

214. *La preghiera dei seguaci*

La preghiera del seguace di Cristo non può essere sempre quella di ringraziamento del figlio viziato dalla grazia, essa dovrà accettare anche i tratti della sofferenza del Signore, nella misura che il Signore dispone. Ciò appartiene alla zona d'ombra della vita di un cristiano, ma anche a quella luminosa, perché l'ombra accettata da lui chiarisca altre ombre. E il sopportare tale situazione è legato al tempo che passa, come è passata anche la croce del Signore. Il Figlio si rivolge qui al Padre: «perché mi hai abbandonato!», colui che prega avverte le ore in cui desidererebbe gridare in modo simile e sa anche che segue a stento, perché la croce del Signore è passata. E sa che vede chiaro anche nell'oscurità; le tenebre non sono per lui completamente senza figura; esse si trasformano, sono soggette ad una legge che Dio amministra.

215. *La preghiera contemplativa nella vita religiosa*

La contemplazione come invito di Dio a partecipare al suo silenzio è... qualcosa di infinitamente maggiore e inperscrutabile, che non può essere presagio dall'esterno e tanto meno condannato. L'esservi introdotto è l'impresa dell'uomo nella speranza di essere accettati da Dio in modo che Dio stesso faccia sorgere dal cosiddetto sacrificio attraverso la sua grazia ciò che più gli è gradito. Ma parlando di accordo fondamentale il sacrificio ha già perso la maggior parte

della sua caratteristica, poiché sacrificio per gli uomini significa rinuncia a qualcosa di sconosciuto; nella vita contemplativa invece ciò che è noto è tolto, perché Dio formi la vita di colui che prega con la pienezza del suo silenzio. Egli causa subito una realtà sconosciuta inserendo l'uomo nella vita contemplativa, ma colui che prega non sperimenta il luogo dell'inserimento, né il proprio posto. Egli ha lasciato a Dio ciò che aveva a disposizione. Dio ne dispone ora secondo le esigenze della sua Chiesa e del mondo da redimere, ma senza legarlo mai solo ad un campo, che gli sarebbe conferito. Ciò che Dio chiede è preghiera, nient'altro, semplice dedizione. Ma la semplice preghiera, la dedizione totale significano un'estrema privazione: l'essere-senza-complemento dell'uomo, lo stare davanti a Dio con tutte le offerte di preghiera possibili che sono accettate da Dio nel silenzio e ciò le rende perfettamente insignificanti. Se colui che pregava era finora legato ad un determinato compito, questo ora è venuto meno nel modo limitato che è richiesto, affinché l'uomo non trovi Dio in uno spezzettamento dei compiti affidatogli, ma perché cresca nel 'sempre di più' della conoscenza del Dio trino, fino al momento in cui non vi è più niente tra Dio e l'uomo, in cui il rapporto è diventato così stretto che i punti di unione sono invisibili. Dio ringrazia l'uomo per la sua abnegazione, per cui lo avvolge nel suo perfetto silenzio; il suo silenzio di fronte a lui aumenta tanto che l'uomo non lo sente più. L'ultimo scalino sarebbe la notte buia in cui l'uomo è tanto pieno di Dio nella contemplazione che il Padre lo pone sul luogo della crocifissione del Figlio, dove questi si lamenta di essere stato abbandonato dal Padre.

216. *Il silenzio di Dio e la preghiera*

La presenza della vita eterna nella preghiera è un mistero non solo impercettibile, ma anche visibile, come la preghiera è composta sia di parole che di silenzio. Quando Dio nell'Antico Testamento parlò occasionalmente per mezzo dei profeti, quando il Figlio dopo gli anni di silenzio pronunciò per tre anni le sue parole eterne, quando lo Spirito a Pentecoste fece parlare in strane lingue, queste sono le parole che ci spingono considerare il breve tempo del loro pronunciamiento in confronto alla lunga esistenza del mondo. Gli anni del silenzio di Dio appaiono molto più numerosi. Ma non è vero che la parola è tale solo quando viene pronunciata; la sua verità è di una tale profondità che è efficace fino alla prossima rivelazione e da quest'ultima parola si può ancora risalire alla precedente, perché ciascuna richiama a tutta la verità e completa la verità di Dio. Ma il silenzio di Dio, che come la sua parola appartiene alla relazione delle tre persone divine, è già adempiuto: dall'essenza di Dio, dalla sua immensità ed eternità. Così pregare non vuol dire solo partecipare al discorso di Dio, ma ancor di più al silenzio divino, a quella pienezza del silen-

zio, che appartiene all'essere di Dio. Così colui che prega deve considerare il silenzio—quello di Dio e il proprio—come qualcosa di fruttuoso. Pregare non significa infatti vuoto, ma pienezza in mezzo all'essere, l'approccio che può avvenire senza parola. Colui che prega può riempire sia il silenzio di Dio come il proprio con ogni parola dell'essere divino, ma anche con l'essere senza parola; la meditazione lo conduce nelle sfere dove sono sufficienti l'esistenza di Dio, la sua azione ed efficacia, l'essere preoccupato del mondo e solo la sua essenza trinitaria. Colui che prega fa in modo che nella preghiera il mistero rimanga mistero; lo contempla e lo fa agire in sé senza accompagnarlo con interpretazioni. Non si abbandona a sogni vaghi, ma Dio può raggiungerlo, illustrargli il suo mistero; scegliere in lui nuovi desideri, porre in lui nuove spinte che si riferiscono forse solo alla prontezza spirituale, senza che diventi chiara la direzione della volontà divina. Certamente il principiante, che si pone a disposizione di Dio, dovrà riconoscere alcune linee per essere sicuro di trovarsi nella verità. Ma con il tempo Dio può comunicargli i misteri del silenzio trinitario e dell'eternità, che per lui rimangono incomprensibili e sono come un tesoro inviolabile che forse in seguito Dio gli aprirà in modo inatteso. A colui che prega è donato ciò che per il momento non ha bisogno di toccare, che gli sarà dato chiuso e che passerà in suo possesso nel momento in cui Dio lo vorrà, in cui sarà aperto. Si può trasformare in parola o nel contenuto di una parola già posseduta. Il silenzio appartiene esclusivamente all'essere-sempre-maggiore di Dio che dona a colui che prega la vita eterna come una realtà in cui egli deve crescere e che non si deve esaurire mai nella figura con cui si presenta. Anche se Dio volesse rivelare ad un mistico immagini della vita eterna: esse rimangono frammenti che sono calcolati e destinati ai contemporanei ed ogni miglioramento ed estensione rimangono possibili, poiché il nostro tempo segue a stento e sempre da lontano il tempo eterno.

217. Nella totalità è compresa anche la notte

Nessuno può pregare per ottenere la notte, ma tutti devono pregare per la notte. Egli deve osare di avvicinarsi all'oscurità del Signore, accompagnarlo nel cammino della passione, pronunciare ed escogitare preghiere che lo conducono insieme a lui al Padre. Per il Figlio essa è la strada della notte, del passaggio all'incognito, della perfetta autoalienazione. Quando risorto appare di nuovo tra i suoi, il suo aspetto rimane marcato dall'esperienza della profondità senza fine. Essi non lo riconoscono; pensano che sia il giardiniere o un viandante straniero sulla strada per Damasco. Sono rimasti con la loro fede molto addietro, dietro l'esperienza che egli ha fatto nella morte. Non pensano affatto che al di là dell'esperienza della morte vi è di nuovo la vita, la vita dalla morte, la vita eterna. La notte lo ha così caratteriz-

zato che nemmeno può decifrare da solo il segno che sta sul suo volto. Ma dalla notte è venuta la vita della resurrezione, è nata la Chiesa, così delicata e insieme così tenace. Attraverso la Chiesa colui che prega sa che questa è la notte più importante e che egli, anche se non è chiamato personalmente a immergersi nella notte, certamente deve pregare per essa; difatti la preghiera per la Chiesa e per l'opera del Signore non è preghiera a cui possa essere estranea la croce. Il cristiano non può aver preferenze nei misteri cristiani; egli fu posto nella totalità e in questa totalità è compresa certamente anche la notte. Il Signore ha detto «I poveri li avrete sempre tra di voi», uomini che hanno bisogno di consolazione, della parola, delle opere di misericordia corporale, dell'amore del prossimo. Ma tale amore una volta era completamente immerso nella notte. Qui è stato coniato il suo aspetto cristiano. Lì ha assunto i tratti dell'oscurità e della ignoranza. E quando adoriamo e preghiamo la carità divina solo allora possiamo chiedere questa carità, poiché essa è la carità del Figlio, che fluisce direttamente da lui e soprattutto scorre là dove sembra che la sua corrente vinca, soprattutto si muove là dove sembra sostenere tutto, soprattutto esige e trascina là dove il Figlio muore nell'estremo abbandono. Se distogliamo lo sguardo dalla notte, non vediamo più le richieste; così diventiamo pigri e la nostra preghiera insipida e le parole inutili e diventa tale ancora di più il nostro silenzio.

218. Adorazione (I)

L'adorazione, come noi uomini la conosciamo, è un essere preso dalla totalità di Dio. Essa mette insieme, unifica, è il contrario di ogni spezzettamento nei dettagli, come l'esame di coscienza e la confessione esigono. È la risposta alla forza che è presente in ogni rivelazione e in ogni manifestazione di Dio. Quindi non si ferma alle singole proprietà di Dio, ma vede in ciascuna il tutto. Colui che adora è così travolto da questa totalità che la sua azione e la sua rinuncia nell'adorazione sono quasi indifferenti. È importante solo che Dio esista. Così l'adorazione non esige preparazione, consenso, sviluppo. Deriva tutta da un getto. È la forma che Dio ci dà se stiamo veramente di fronte alla sua esistenza. Ma tutto ciò avviene solo perché l'adorazione che conosciamo è una grazia proveniente dall'adorazione trinitaria. Niente è più radicato in Dio dell'adorazione. È qualcosa di così eterno, dell'eternità che viene e di quella che va, che la nostra emozione davanti a Dio è solo una debole eco dell'eterna impressione di Dio di fronte a Dio.

La nostra adorazione non è vuota; in essa si rivela la pienezza di Dio in un modo del tutto diverso dalla meditazione. Si può meditare ogni particolare nello spirito del tutto, ma in modo da soffermarsi nelle particolarità. Nell'adorazione ogni parte ricade subito

nella totalità. La pienezza e la divinità di Dio è ciò che viene in prima linea e domina tutto. Da ogni punto colui che adora è attirato verso il centro. E così adorare Dio è anche perfezione, totalità, unicità di Dio, che Dio stesso causa sempre in modo nuovo. Nella meditazione colui che prega può anche ricordare se stesso ed introdursi nel mistero. Colui che adora non può farlo. Così Dio può includere anche se stesso nella contemplazione: il Figlio per es. quando si conforma alla volontà del Padre, in certo modo ci si confronta secondo le modalità con cui è eseguita in lui. Nell'adorazione ogni sguardo passa all'io attraverso un semplice cenno al tu.

219. Adorazione (II)

Ciò che è in Dio perfetta unità, l'atto di adorazione e l'atto di riconoscente dedizione, nell'uomo deve tendere sempre di più all'unità. Nell'adorazione, l'uomo affida a Dio una volta per sempre tutta la propria realtà, abbandona se stesso per principio e ne riceve come risposta il compito di tornare nella sapienza di Dio in modo che egli può donarsi e rimettersi a Dio nei particolari e nel tempo, a poco a poco. La risposta di Dio nell'adorazione completa è la ricchezza dell'atto della sua rivelazione che mostra la gloria nei molteplici aspetti ed esige considerazione di tutti gli aspetti da parte dell'uomo. È insieme la grazia che riguarda l'uomo nella molteplicità della sua esistenza temporale e gli rende possibile la graduale realizzazione della dedizione che è compresa nella sua adorazione. Anche se un uomo si converte improvvisamente, come Paolo, e giunge in un secondo alla fede, alla carità e alla perfetta adorazione, tuttavia non gli è risparmiato in seguito di porre tale atto attraverso tutto il cammino umano e di renderlo efficace ripetendolo. Se egli ha pronunciato un primo consenso che suppone e comprende tutta la sua esistenza, deve in seguito far notare tale consenso in ogni fare della sua vita e ancora ricomporre con tutte le singole parti la totalità del suo assenso. Altrimenti rimane dinanzi a Dio nello stato di una totale incertezza; la sua volontà di dedizione sarebbe imprudente, entusiastica, irrealista. Per essere realista e mostrare la sua autenticità, deve esibire una conoscenza, piena di esperienza, delle richieste di Dio e dei modi corrispondenti. Non è sufficiente affermare: «tutto ciò che tu vuoi!»; questa frase deve essere provata nella sua verità con l'obbedienza nelle piccole cose, anche singole. Un consenso e una volontà di abnegazione che non comprendesse nello stesso tempo coscientemente tutte le parti, sarebbero solo ingratitudine perché l'uomo ha ricevuto i suoi doni da Dio e deve anche rimetterli a disposizione di Dio nel modo così vario e variabile con cui Dio glieli ha dati. Perciò anche il ringraziamento, per essere veramente tale, deve divenire un grazie sempre più attuale.

220. Adorazione (III)

Dio sveglia nell'uomo la volontà di dedizione, la provoca e la forma al servizio in modi sempre più precisi e particolareggiati. E la sostanza della volontà di dedizione è dovuta e formata da Dio stesso che è la risposta costante che Dio pone sempre all'uomo. Nessun uomo potrebbe da solo dedicarsi a Dio. Lo può perché Dio, accettando la sua adorazione, forma in lui la dedizione. Sperimenta Dio nella misura in cui ne prende possesso, trasforma la sua volontà e la conforma alla volontà divina; e di questa esperienza può essere soltanto grato perché nel senso di Dio e per opera di Dio diventa un altro. Sente nell'intimo della fede la trasformazione. Finora sentiva sempre una mancanza di unità, di essere diviso in molte parti. Erano presenti ansie, necessità di amare, attitudini, intelligenza, frammenti genuini che apparivano creati per una totalità, che però rimaneva nascosta. La preghiera opera come una calamita che dà a tutte le particelle la stessa direzione, che conduce a Dio, come un fuoco, che le salda tutte insieme con il fuoco di Dio, che dona l'unità e l'ordine di Dio.

221. Domanda cristiana

La concessione della grazia dipende dal rimanere in Dio. Chi si decide al di sopra di ogni pensiero a rimanere nel Signore, a rimanere nella Chiesa è premiato per il suo consenso su un piano molto più alto di quanto possa aspettarsi. Il premio è il seguente inaudito regalo: poter domandare ciò che vuole. Perciò il Signore gli dona la grazia di poter essere altruista nella sua domanda, difatti la sua persona è come spenta, per entrare più realmente nella domanda del Signore. Egli può rinunciare a se stesso, all'angolo della sua piccola privata esistenza, può donarsi nella Chiesa attraverso gli spazi illimitati dell'esistenza del Signore. La domanda, che così viene esaudita, non è una richiesta personale, ma cristiana. È una domanda che è pronunciata in Cristo, e che quindi non può avere altro carattere che quello di Cristo: «che la tua volontà sia fatta». Difatti questo è il contenuto della sua domanda e con tale segno ogni preghiera cristiana raggiunge il successo. La domanda non ha solo una cornice cristiana, ma anche un contenuto cristiano e quindi anche un compimento cristiano. La domanda si pone a disposizione insieme a colui che prega per tutto ciò che può sembrare buono al Signore, essa sfocia in una richiesta del Signore al Padre. La domanda cristiana infine non ha altro contenuto che questo: potersi installare proprio al centro della domanda del Signore. Desidera liberarsi di ogni carattere privato che non sia adatto alla preghiera del Signore, per vivere proprio nello Spirito della preghiera del Figlio al Padre. (Cfr. *Gv 15,7*)

222. *Il tesoro di preghiera della Chiesa (I)*

Il tesoro di preghiera della cristianità è il dialogo ininterrotto di tutta la Chiesa con Dio. È indifferente se in un determinato secondo centinaia di migliaia o pochi o per caso nessuno prega: il dialogo non è interrotto, il rapporto di carità tra la sposa e lo sposo divino è sempre fresco e zampillante. Ciò che la Chiesa riceve come grazia, preghiera, dialogo e ciò che è a disposizione di tutti coloro che pregano affinché la loro preghiera sia aiutata e anche ciò che è lasciato a Dio, perché rimanga aperto da ambo le parti: tutto ciò non si copre mai di uno strato di gelo, non è mai stantio, logoro, morto, ma è sempre allo stesso modo vivo e pronto all'uso. E ciò vale tanto per i singoli che per la comunità; il dialogo deriva infatti da tutti e due. Chiunque ne ha diritto: non solo come frutto della propria preghiera per cui si partecipa ai frutti di ogni preghiera. Colui che prega singolarmente sa che l'effetto della sua preghiera entra sempre più nell'effettivo della preghiera comune. I confini di ciò che raggiunge con la sua preghiera più o meno fervente sono sempre cancellati, poiché egli pregando veramente e dandosi a Dio e offrendosi insieme al Figlio ha la certezza di partecipare a qualcosa che è maggiore di lui. E precisamente a qualcosa di maggiore della voce di tutte le singole preghiere degli uomini, perché è incorporato nell'opera e nei frutti della preghiera della Chiesa che è unita a quella del Figlio davanti al Padre...

Nel tesoro di preghiera vi è un venire fuori che corrisponde alla generazione del Figlio dal Padre, uno scambio che corrisponde allo scambio dello Spirito tra Padre e Figlio, e una fonte, una origine che corrisponde al Padre. Il tesoro è presente come il Padre è presente; egli si rivela, come il Figlio si rivela ed è alimentato e scambiato, come lo Spirito è la vita eterna che alimenta, che cambia e converte.

223. *Il tesoro di preghiera della Chiesa (II)*

Il cristiano prega non come singolo, ma nella Chiesa, nella comunione orante dei santi e nella partecipazione al loro tesoro di preghiera. E come questo non è una specie di serbatoio, se si esclude l'uso privato, ma seme che deve germogliare in ogni anima che prega, così anche l'esperienza di preghiera della Chiesa corrisponde alla base su cui il cristiano affonda la sua esperienza personale per mettere le radici e averne la forza.

224. *Ringraziamento per il poter pregare*

Come per una gemma così per la preghiera, i credenti devono occuparsene, *sorvegliarla* e ciò *con gratitudine*. Le devono dedicare tutto il loro essere e tutto l'animo. Paolo lo afferma con parole sobrie; la sua direttiva sulla preghiera sta in mezzo a molte altre. Ciononostante i credenti la devono accogliere come fondamentale. La preghiera non è qualcosa che si aggiunge, che vuol essere tenuta da conto in un angolo qualsiasi, è invece qualcosa che richiede una viva partecipazione del nostro spirito, cosicché coloro che pregano controllino la propria attenzione, perché sia attenta, devono superare la stanchezza, l'inclinazione ed altre occupazioni, la pigrizia, per pregare veramente attenti e vigilanti insieme, nella piena forza del pensiero e della fede. E non devono sentire la preghiera come un dovere qualsiasi insieme ad altri, ma come un dono di cui devono essere grati. Non devono ringraziare solo perché la loro vita difficile troverà in cielo un premio felice ed eterno, ma anche perché sulla terra possono pregare, perché Dio ascolta la loro parola, perché vi è la possibilità di questo dialogo continuo. La preghiera, di cui per il momento si vedono solo due segni: vigilare e ringraziare, pone certo un legame fisso tra creatore e creatura, tra cristiano e Signore, tra l'uomo che agisce e lo Spirito Santo. Al lavoro della preghiera appartiene appunto anche il ringraziamento che deve sorgere spontaneo e nell'amore: far sì che si senta il bisogno di pregare, che Dio porga l'orecchio, che permetta all'uomo di stare davanti a lui come parte del dialogo. Presi in tal modo, la vigilanza e l'essere sveglio nella preghiera non sono più faticosi, ma confortanti perché è concessa la possibilità di ringraziare, perché infine l'uomo può dire a Dio quanto gli sia grato, perché può valutare davanti a lui il dono divino, per esserne cosciente nell'amore. (Cfr. Col 4,2)

9. Lavoro umano ed esperienza di Dio

225. *Dio si può incontrare ovunque*

Il cristiano, che nella preghiera ha di fronte agli occhi il mondo più esteso della carità di Dio, deve ciononostante imparare a conoscere Dio secondo lo stato terrestre, e guardare attraverso tutte le cortine, tutte le menzogne all'unica verità; certo deve sapere che in quanto prega nella solitudine, con gli occhi chiusi e dedito a Dio, non sperimenta Dio né più né meno che nei doveri che il mondo gli presenta. Dio può volere che si rechi in una cella monastica, ma egli lo può anche esporre all'agitazione del mondo del lavoro tecnico, può desiderare di incontrarlo qui e non là. La vita in una cella non è un anacronismo,

come la vita nel mondo è voluta da Dio proprio oggi. Dio può condurre una persona nella solitudine dei monti e là essere adorato da lui, ma può anche inserirlo in una fabbrica o nel tumulto di un'azienda di una grande città in un anonimato senza limiti. Se Dio non teme di portare l'uomo in situazioni così contrastanti è perché egli, l'onnipotente, lo può incontrare ovunque. Ma l'uomo, per non restringere l'immagine di Dio, deve gettare Dio ripetutamente avanti alla propria immagine; cercare e riconoscere le possibilità imprevedibili e i modi di apparizione del Dio trino.

226. *La vita di tutti i giorni nella volontà del Padre*

Il Figlio, che possiede come noi la vita di tutti i giorni, che ne conosce l'uniformità pone non solo la sua, ma anche la nostra vita di tutti i giorni nella volontà del Padre, che è tanto grande da non considerare niente troppo banale da non essere in noi immagine e compimento della stessa volontà. E ci fa adorare la volontà del Padre e desiderare la sua glorificazione prima che noi generalmente sappiamo che cosa tale volontà desideri. Ci fa desiderare ad occhi chiusi ciò che la volontà sconosciuta del Padre desidera attuare in noi. Ci fa promettere obbedienza senza la limitazione di una condizione; ci fa accettare come nostra volontà la volontà del Padre, come egli la conosce nella sua grandezza e nella sua misteriosità. Fa scomparire la nostra volontà come la sua volontà in quella del Padre. (Mt. 6,10)

227. *La vita di tutti i giorni, lavoro, vita eterna (I)*

Il Padre conosce il lavoratore come noi conosciamo il legno. Perciò tutti possono eseguire il proprio lavoro nella sequela del Figlio, vicino a lui nell'opera del Dio trino. Il senso ultimo sta in Dio e la grandezza dell'attività umana nell'essere diretta a Dio. L'uomo, immagine di Dio, può compiere tutte le sue opere rivolto a Cristo ed insieme a lui e così conferire loro lo splendore dell'eterno che dà origine alla fede. Un banale lavoro quotidiano, del tutto frammentario e mai ben concluso, riceve un senso compiuto e unitario in Dio. Qui si trovano inizio e fine. Così il tempo è nascosto in Dio; il tempo fugace del lavoro assume un senso nel regno dell'eternità. Tutto ciò che conta ed è contato, misura ed è misurato, partecipa dell'immortalità. Se l'uomo per principio non vuol lavorare, perde una porta fondamentale verso l'eterno. Elimina una forma di sequela di Cristo e di unione con Dio. Se lavora come credente, come uno che si sottopone a Dio lasciando a lui l'ultima decisione sulla sua opera, allora il suo lavoro esprime la sua fede e la sua carità, e Dio non deluderà la sua speranza.

228. *Vita di tutti i giorni, lavoro, vita eterna (II)*

Il cristiano non deve inserire l'eternità nel lavoro di tutti i giorni, ma aprire e tener pronta la vita di tutti i giorni al mondo della preghiera e dell'eternità. Se gli riesce di vivere contemporaneamente in entrambi i campi, allora con uno sguardo sulla vita eterna comprende meglio, la transitorietà e la trascorre in modo giusto: cioè come la vita che Dio concede per raggiungere la maturità e quindi per divenire degni dell'eternità. Ma come il creatore pose il mondo e il tempo senza intaccare minimamente la perfezione del suo cielo infinito, così il credente deve pregare in seno all'eternità e cominciare a vivere di essa, lasciando la stessa intangibilità, non cercando quindi di forgiarla con la misura dell'esistenza terrena, non riducendola e limitandola con la misura dei propri giorni fugaci, ma anzi prendendo la misura dei propri giorni come paragone che Dio dona per introdurre nella realtà dell'eternità, dove l'uomo deve partecipare pienamente alla visione e alla presenza di Dio.

10. Mistero della partecipazione

229. *Opera di Cristo e partecipazione dell'uomo*

L'opera del Figlio che comprende anche tutta la sua efficacia consiste in ciò: in se stesso ha riunito l'uomo e Dio, non attraverso un avvicinamento esterno, ma con la sua nascita nel mondo e con la nostra rinascita in lui. Egli è Dio e uomo, ciò che noi non possiamo divenire. Ma possiamo, grazie al fatto che lui è entrambi, partecipare in lui al suo mistero, divenendo con la sua grazia recipienti ed immagini di Dio. Al di fuori della grazia gli uomini non possono partecipare a questo mistero, essi vi possono essere attirati, ma solo pieni di se stessi, in tal caso il loro involucro è pieno del contenuto della loro personalità. Il cristiano invece, che vive nella grazia, con tutta la sua forte personalità diventa recipiente e immagine del mistero infinito di Dio, al quale è introdotto e da cui è attirato. Questa è la partecipazione all'opera dell'incarnazione. (Cfr. Gv 21,25)

230. *La cooperazione di Maria all'opera redentiva*

Maria dando il proprio assenso, rinuncia a se stessa, annienta se stessa, per far agire realmente Dio. Ella apre alla sua azione tutte le possibilità che fissa la sua natura, che le sono affidate, senza poterle o volerle vedere. Decide di far agire solo Dio e di collaborare proprio

attraverso tale decisione. Difatti la collaborazione con le opere della grazia è sempre frutto di una rinuncia. Ogni rinuncia nell'amore è feconda, perché crea spazio per accondiscendere a Dio e Dio aspetta solo il consenso dell'uomo per mostrargli che cosa può un uomo insieme a Dio. Nessuno ha rinunciato a tutto se stesso per far comandare solo Dio più di Maria; nessuno ha dato perciò più di lei tutta la forza per collaborare. Rinunciando a tutte le sue possibilità riceve il loro adempimento oltre ogni speranza: collaborando con il corpo diventa madre del Signore, collaborando con lo Spirito diventa serva e sposa. E la serva diventa madre e la madre sposa: ogni prospettiva che si chiude ne apre una nuova, sempre più avanti fino all'invisibile.

231. *La cooperazione di Maria all'opera redentiva* (II)

In Maria come 'con-redentrice' si trova la chiave maestra per la comprensione della nostra cooperazione con il Signore: come opera che nasce dalla vita eterna per ritornare alla vita eterna. L'accordo pieno di Maria con la volontà del Signore apre degli orizzonti che altrimenti rimarrebbero nascosti dai nostri peccati. Il titolo di *corredemptrix* ben compreso è capace di procurare alla nostra comprensione e al nostro amore una fecondità che scaturisce del tutto nuova e di porre fine ai nostri limiti, ben ristretti.

232. *La cooperazione del cristiano*

Al centro del nuovo rapporto di carità e degli altri concetti cristiani emerge la parola nuova: 'con'. Egli con-amerà. Egli sarà un con-amato. Agirà insieme agli altri. Parteciperà con gli altri a tutto ciò che è del Signore. Non come estraneo, nel migliore dei casi rapportato, emarginato, ma come colui che era atteso, per collaborare all'opera terrena del Signore. Tutte le parole e i concetti d'ora in poi hanno la traccia di questo agire insieme; esse s'introducono e raggiungono il loro pieno significato solo se sono prese come parole di un dialogo tra Dio e l'uomo. Allora appartengono al sale con cui Dio condisce il suo cibo e il sale può diventare insipido. La luce non è solamente qualcosa di generico, ma nel senso più profondo qualcosa di comune che forma la comunione. Non mostra solo il nuovo mondo di Dio, ma ce ne rende partecipi.

233. *Il mistero dell'essere-corpo-con*

I credenti sono invitati non solo a sentirsi dipendenti da Cristo e uniti a lui, ma di riconoscersi in lui, di formare un corpo in-

sieme a lui, offrire il loro corpo a lui per essere incorporati e nella conformità con lui a ricevere il suo corpo come dono. La linea verticale dell'incarnazione che andava dall'alto fino nel seno di Maria diventa ora orizzontale in cui l'unigenito Figlio del Padre venuto nella normale forma umana, quasi senza nome e sconosciuto appare al Padre nascosto in tutte le persone. L'eucarestia completa questo mistero in maniera nuova, ma né lo crea né lo esaurisce, perciò non solo nell'eucarestia esiste la possibilità di ricevere il Signore nel nostro corpo, di offrirgli il nostro corpo come tale, di continuare nel nostro corpo l'essere corpo del Figlio in modo che la vita sia sorretta da quella del Figlio; vi è anche la possibilità al di fuori dell'eucarestia di attuarlo nella fede e nell'obbedienza, in certo modo di inabissarsi nel Signore, in quanto è corpo. Possiamo sfruttare i nostri talenti per vivere insieme a lui in un solo corpo con la missione ricevuta dal Signore nelle membra e in quella parte che noi stessi rappresentiamo, cosicché la volontà del Dio trino si realizza nel nostro amore. Ciò è indicato già nel fatto che il membro porta con sé la sofferenza e l'essere glorificato in unione con il Signore. Ma nel caso del Signore si uniscono ancora in modo più intrinseco.

In questo mistero dell'essere-corpo-con sta il mistero della cooperazione delle membra con il corpo, di una cooperazione che nel grado sommo diventa una 'corredenzione' e ciò non solo in Maria che ha in questo caso una posizione speciale, ma in tutti gli atti di una fede viva. (Cfr. 1 Cor 12,27)

234. *Indifferenza*

Chi bussa ad una porta non sa se, come, quando e chi gli risponderà. Sa solo che ha bussato, ha messo in moto qualcosa a cui è possibile ogni forma di risposta. Chi vuol essere perfetto nell'indifferenza, deve bussare. Non può mettersi a riposo soddisfatto di ciò che ha ricevuto, anche di ciò che ha trovato. Non deve neanche aspettare fino al momento in cui Dio forse, ad un tratto, vorrà usare il suo zelo. Difatti l'indifferenza non è un aspettare passivo davanti alla porta, ma un offrirsi ancora di più, per nuovi compiti, nuovi giudizi, nel caso che Dio voglia concederli. Ed egli li darà a colui che bussa: *bussate e vi sarà aperto*. E perché dietro la porta vi è il Signore e colui che bussa chiede di entrare nel suo nome, egli entrerà nei suoi intimi misteri, quelli della sua passione. In questo terzo grado dell'indifferenza non chiediamo il dolore, non lo cerchiamo, ma bussiamo senza sapere cosa ci aspetta, offrendo ed esponendo noi stessi ad ogni ulteriore invito del Signore e la risposta del Signore sarà la sofferenza. (Cfr. Mc 7,7)

235. Nulla è 'inutile' per il cristiano

Rimanere saldi significa: rimanere fedeli a ciò che si è accettato, eseguire ciò che abbiamo già ammesso e ciò *in modo irremovibile*, senza inchinarsi ad altri maestri o dare ascolto ai dubbi che salgono nel cuore dei cristiani o abbandonarsi alla stanchezza o demoralizzarsi per la mancanza di frutti visibili. Essi devono anzi *caricarsi*, ricavare da se stessi più di quanto è stato fatto finora, un più che cresce, che cerca di rispondere al sempre di più della natura e della carità del Signore. Non essere mai soddisfatto di quello che si è raggiunto. Rivolgersi sempre alla pienezza delle opere del Signore e mai alle proprie. Perciò impegnarsi di più, non nell'aspettativa di fare sempre abbastanza, ma nella gratitudine di colui che ha compiuto tutto. Così diventa chiara l'opera del credente come lavoro del Signore, come collaborazione con lui. Il Signore non è il perfetto che nega i diritti altrui; egli attira sempre a sé, mostra sempre nel suo agire la possibilità di una risposta. Non ci chiede di tormentarci, ma di svolgere meglio l'opera del Padre. Così noi dobbiamo in conclusione rinunciare ad ogni conto, non sopravvalutare quello che facciamo, non misurare la durata e *la fatica*, non mirare ai frutti, ma valutare tutto come parte della dedizione *del Signore* al Padre, poiché lui ci ha dato la grazia della partecipazione. E se ci adoperiamo così allora saremo in questione anche come frutto del Signore, niente sarà stato *inutile*. Se abbiamo fatto tutto per il Signore, i nostri frutti saranno anche *in* lui e poiché esistono non saranno inutili e egli non permetterà, in quanto siamo dei collaboratori, che giriamo a vuoto. Il concetto 'inutile' non ha posto nella dottrina del Signore. Forse non lo scorgiamo o siamo stanchi o desideriamo—per noi o anche per lui—cogliere un frutto qualsiasi, ma la parola inutile non può essere pronunciata dal cristiano, poiché tutto ciò che partecipa alla missione del Signore, porta frutto, ritorna nella raccolta del Padre. Il Figlio porta a casa dalla terra questi frutti e li mostra al Padre; e il Padre si mostra al Figlio che ritorna come ciò che nacque dalla sua obbedienza. È un frutto sovrabbondante: in una fecondità sempre nuova. Ma tutto si basa sull'incarnazione e sulla croce. Perciò anche noi non possiamo essere schizzinosi nel nostro lavoro, dobbiamo seguire la chiamata del Signore, dove vuole chiamarci e porci, dove ha bisogno di noi. E il lavoro può non sembrare appariscente, ma partecipa a tutta l'opera del Figlio che è compiuta nell'unità con il Padre nello Spirito Santo da una carità eterna che ha un'efficacia assoluta, vittoriosa. (Cfr. 1 Cor 15,58)

236. Partecipazione al dolore di Cristo

Nella misura in cui partecipate alle sofferenze di Cristo rallegratevi, affinché anche nella rivelazione della sua gloria possiate ralle-

grarvi esultando.

Se i cristiani sono pieni della conoscenza viva del Signore, allora possono nutrire per lui solo sentimenti di gioia e di gratitudine. Qualsiasi cosa egli possa donare loro, i loro sentimenti non si cambieranno, non dipenderanno dal proprio apprezzamento sui doni. Così si rallegreranno se dovranno soffrire, a condizione che sia realmente una partecipazione alla sofferenza del Signore. Egli può farci soffrire insieme, partecipare alla sua più intima sofferenza, far sparire momentaneamente i confini tra la sua e la nostra sofferenza, cosicché noi soffriamo realmente a dismisura nel suo nome, attraverso lui, con la forza e nella carità che lo unisce al Padre. Noi ne dobbiamo essere atterriti e in mezzo alla notte della sofferenza, non ci allontaniamo dalla gioia nascosta del poter soffrire. La gioia può essere stata consegnata, divenire impalpabile, deve comunque esser presente nella profondità del dolore, come gioia della gratitudine che sappiamo ancorata fortemente nel Signore, tanto che non scompare neanche quando tutta la forza dei nostri sentimenti è richiesta dalla sofferenza. Pietro conosce inizio, fine, limiti della sofferenza; sa che tutto, inizio, fine e misura rimane racchiuso entro la sofferenza del Signore, al posto che il Signore stesso fissa e secondo la misura delle sue necessità e a seconda della dedizione che vi mettiamo. Solo il Signore amministra questa sofferenza. La Chiesa non ha niente da aggiungere. La decisione di soffrire insieme sta esclusivamente nel Signore; la Chiesa al massimo può guidare colui che soffre, offrirgli una migliore comprensione della sofferenza. Così Pietro ne deve parlare, chiarire il senso del dolore, destarne la disponibilità, in fine mostrare, come la Chiesa disponga insieme dei frutti. Se la Chiesa ha qui il diritto di dire una parola, deve allora possedere anch'essa un'intima comprensione per quelle sofferenze che la obbligano di fronte al Signore e a colui che soffre alla massima cura. Dove il Signore aspetta il frutto della sua sofferenza, lì la Chiesa si deve adoperare, perché ottenga la piena realizzazione e dove un sofferente si vuole donare, lì si deve preoccupare che si raggiunga tutto lo scopo. E poiché i credenti sono membra del Signore, il membro non sofferente (che rappresenta la Chiesa ministeriale) deve dirigere quello sofferente verso Dio ed aiutarlo anche a realizzare la massima misura richiesta e raggiungibile. Il sofferente deve essere aperto, per creare in sé tutto lo spazio necessario per il dolore che il Signore vuole donargli. Ma si dovrà anche avvicinarlo al Signore, affinché rimanga disposto alla richiesta di Pietro di gioire anche nel dolore. Quindi sa che deve superare anche le maggiori difficoltà nella gioia del Signore, anche se ora egli non la incontra e sa che la Chiesa la custodisce per lui. La Chiesa non può rimanere di fronte a tale sofferenza semplice spettatrice. Per principio non vi è nella Chiesa un semplice spettatore. Uno può avere il compito di vedere e di osservare colui che deve soffrire, ma tale visione è solo una parte del suo compito più ampio e compie solo ciò che gli è richiesto.

Che noi godiamo soffrendo significa che entriamo con la no-

stra sofferenza soggettiva nel lieto annuncio oggettivo del Signore, quando il Figlio soffre sulla croce nella gioia di poter glorificare il Padre attraverso il dolore. Il Figlio ritornando al Padre sperimenterà la perfetta gioia della glorificazione del Padre, così avviene pure quando ci dona la gioia, tratta dalla gioia con cui glorifica il Padre, *nella rivelazione della sua gloria*. (Cfr. 1 Pt 4,13)

237. I frutti del cattolico

In questo viene glorificato il Padre mio: che portiate molto frutto e diverrete allora miei discepoli.

Lo scopo dell'incarnazione è la glorificazione del Padre. Anche tutta la redenzione dell'umanità e il suo ritorno al cielo serve in fin dei conti alla glorificazione del Padre. Che gli uomini diventino discepoli di Cristo, che portino molti frutti non avrebbe senso se ciò non glorificasse il Padre. Ma come il legame vivo tra Padre e Figlio è già la glorificazione, così anche il legame vivo tra Dio e gli uomini è la sua glorificazione. Difatti il compito del Figlio di glorificare il Padre si identifica con la sua missione di portare l'uomo al Padre. Non può adempiere altrimenti se non dandoci la capacità di portare dei frutti. Così le nostre opere diventano una parte della sua missione e in lui una parte della glorificazione del Padre. Ma chi fa maturare i frutti in noi è il Figlio e nel Figlio il Padre, cosicché Dio glorifica se stesso nelle nostre opere,

Il portare frutto non è una capacità autonoma dei discepoli; essa è già frutto della domanda accolta attraverso la grazia del Signore. La sua grazia contiene in sé la promessa di molti frutti. Ma il frutto ha come segno l'essere cristiano stesso: non è possibile valutarlo completamente nel singolo. Questi non può misurare tale fecondità, non sa dove inizi, ma soprattutto ignora dove finisce. Non sa dove è il centro dei risultati. E certamente egli deve portare molti frutti. Con simile esigenza però non è affatto detto che debba anche comprendere, sentire il frutto. L'esigenza appartiene a coloro di cui il cristiano sa che già sono fissati e a cui deve corrispondere, ma ignora in quale modo preciso riceveranno tale grazia. Comprende con esattezza che cosa sia il frutto, anche che cosa significhi portar frutto nel Signore. Ma ciò che gli viene sottratto, poiché è nascosto nell'essenza di tale frutto, è la sua parte nella cooperazione e nell'appartenenza al frutto. Il frutto del Signore è sempre cattolico, cioè universale. È il frutto della Chiesa quindi frutto comunitario. Nessuno può definire entro il frutto ecclesiale ciò che è frutto proprio o altrui. Alla fin fine è sempre la comunità che porta frutto. Nessuno dal punto di vista umano è indispensabile, anche se dal punto di vista del Signore è insostituibile. Dal punto di vista umano gli altri potrebbero eseguire la nostra opera come o meglio di noi, perché possiedono gli stessi o

migliori presupposti, capacità ed esperienze.

Al contrario dal punto di vista del Signore ogni individuo è insostituibile, perché ognuno è necessario per la pienezza della gloria di Dio. E la pienezza stessa è cattolica ed ecclesiale e supera nella sua unità e semplicità tutti i limiti personali.

Il frutto è la glorificazione del Padre, perché esso è mostrato in seno alla grazia della missione del Figlio e perciò è compimento della volontà del Padre. Lo è proprio perché la missione del Figlio di glorificare il Padre non si compirebbe e non sarebbe perfetta senza questo frutto. Ogni frutto però può essere tale solo quando è un frutto della carità e appartiene senza riserve alla missione della carità del Figlio.

In questo viene glorificato il Padre: che diverrete miei discepoli. I discepoli diventano attraverso la realizzazione dei frutti ciò che già sono attraverso l'opera di carità del Signore: suoi discepoli. Difatti essere discepoli significa: aver messo a disposizione del Figlio vita e amore, tutto ciò che si possiede, anche ciò di cui si può disporre solo indirettamente, cioè solo attraverso il Signore. Discepolo è colui che è stato inserito insieme nell'opera del Figlio, è coinvolto insieme alla carità del Figlio per il Padre. Discepolo è colui di cui il Figlio dispone nella sua carità per il Padre e attraverso tale amore, quindi in conclusione uno di cui il Padre dispone nel suo amore per il Figlio. Con ciò il Padre è glorificato. (Cfr. Gv 15,8)

11. Missione e santità

238. Unzione e missione

La prima missione fu quella del Figlio. Il Padre, generando il Figlio fin dall'eternità, ha messo le basi per la sua missione. Questa comprende la missione di tutti i profeti, di tutti i martiri e di tutti i santi. In essa è visibile il raffronto tra il Padre e Figlio nello Spirito, che ne è quasi l'atmosfera, lo spazio in cui Padre e Figlio s'incontrano l'un l'altro per conferire e per accettare la missione del Figlio. Lo Spirito, che si poserà sul mandato, è lo stesso Spirito in cui è già emanata la missione, lo Spirito di Dio, lo Spirito Santo. E ora il Figlio è mandato proprio da questo Spirito. Egli è mandato una sola volta, ma per tutta l'eternità, nell'eternità rimane il mandato del Padre. E da questo centro della missione ha luogo ogni missione, e la missione è di volta in volta il posarsi dello Spirito sul mandato, il poggiarsi di quello Spirito che unisce il Figlio con il Padre e che è, per così dire, garante della capacità del Figlio di essere mandato dal Padre. Lo Spirito ne è il vincolo. È lui la carità eterna che lega il

Padre al Figlio, è insieme il legame della missione del Figlio. Da questo vincolo nascono i legami dell'Antico e Nuovo Testamento.

Se il Figlio è mandato e unto sulla terra, allora l'unzione è segno della azione propria dello Spirito che indica la missione da realizzare. Un segno tangibile. Segno che è impresso in modo indelebile in modo che fossimo partecipi della sua missione attraverso tale segno. Partecipi come testimoni, osservatori, invitati. Ogni futura unzione ne è partecipe, di questa realizzazione dello Spirito diventata visibile nel Figlio in modo più chiaro, ma che può essere osservata negli unti dell'Antico e del Nuovo Testamento—compresi nella visibilità della missione del Figlio. Così Dio Padre nell'atto dell'unzione volle esprimere qualcosa dell'atto dell'eterna missione; volle porre un segno dell'atto divino nell'atto umano, che nello sfondo è tutto impregnato della grazia divina. Nel tempo accade qualcosa che sveglia in noi la comprensione di un qualcosa di infinitamente più grande che è sempre presente in cielo. L'unzione si realizza nel profeta come si è realizzata nel Figlio, come si può realizzare in tutti gli unti dell'Antico e del Nuovo Testamento. È l'inizio—ogni unto è sempre all'inizio della sua missione—di un effetto che si realizza pienamente in cielo; sulla terra però la sua realizzazione in coloro, nei quali si deve realizzare, è sempre iniziale. (Cfr. *Is* 61,1)

239. *La fonte primaria delle missioni*

La missione del Figlio è in Dio perfetta unità. Essendo egli missione è la fonte che dà origine a tutte le missioni. La volontà del Figlio è diventare missione per questo egli deve essere mandato dal Padre e dallo Spirito e mandandolo essi danno alla sua missione una forma. Il contenuto della missione consiste nell'opera con cui il Figlio riporta il mondo al Padre, non con un atto di potere, ma di carità, ed egli vuol dedicarsi interamente per poter compiere perfettamente tale atto di carità. Ma per potercisi dedicare completamente, deve prendere qualcosa, una vita umana, a cui comunica la pienezza della vita divina. Egli si dà da sé dei limiti, perché il mondo che redimerà, lo conosca; difatti noi conosciamo solo ciò che è limitato. La sua limitatezza proviene in ultima analisi dal Dio trino. Il Padre ha scelto la forma 'mondo': questa era la sua idea, la sua creazione; il Figlio la assume per riportare al Padre l'idea completa. Egli assume una forma umana, singola, che come tale è l'essere nato, sempre attuale, che esprime la forma voluta da Dio tra gli uomini, ma così tanto forma da non far notare più la sua origine divina. Ma da essa occorre uscire per comprendere l'intero mistero della missione in Dio. L'essere sempre attuale del Figlio che proviene da Dio coincide con l'essere generato per sempre dal Padre; e ciò costituisce il modo più appropriato per cui il Figlio diventa uomo.

240. *Compito cristiano e vita trinitaria*

Il compito cristiano va sempre oltre quello che è ordinato: sia considerando l'origine, difatti ha senso in un contesto molto più ampio sia considerando il suo corpo, difatti è limitato come una parte di un tutto completo, forse incalcolabile. In ogni missione cristiana è contenuta la fecondità della vita trinitaria. Difatti ogni missione divina del Figlio viene dal Padre e prende la forza per la realizzazione dallo Spirito Santo; nonostante che tutte e tre le persone compiano insieme tutta l'opera, vi è in essa come una suddivisione: il Padre dà il senso, il Figlio la carità, lo Spirito la forza. Ogni missione che il Figlio conferisce, porta i segni della missione del Figlio che vive nel Padre e realizza nella forza dello Spirito Santo. E tutti coloro che seguono la propria missione, vengono perciò assunti nella missione; essi sono alla fine di una situazione totalmente diversa dall'inizio, perché nel frattempo hanno realizzato il movimento del Figlio che viene e ritorna al Padre, può darsi senza saperlo, come la terra si muove inconsapevole intorno al sole. (Cfr. *Gv* 21,11)

241. *L'offerta della fede e della missione*

All'inizio è la grazia che bussava. Poi nasce nell'uomo qualcosa come una disponibilità. In seguito viene da parte di Dio un'offerta chiara della fede e della missione. E in fine l'uomo risponde se vuole. Egli non assume la fede e la missione contro la sua volontà. Attraverso la grazia possiede una prima speranza preparatoria che si estende sempre più fino alla fede completamente accettata e alla missione. Nel momento in cui la speranza diventa perfetta, si è chiuso qualcosa: l'uomo non può più disporre di se stesso. D'ora in poi deve lasciarsi porre dove il Signore vuole per illuminare ciò che il Signore vuole illuminare. (Cfr. *Mt* 5,15/16)

242. *Espropriazione nella missione*

Il cristiano si addossa il dovere dell'apostolato e perciò della visione nella propria missione, non può addormentarsi in essa o per precisare la sua strada in riflessioni psicologiche o per aggiungere una migliore autoconoscenza, ma fa in modo di conoscere con la richiesta divenuta più pressante ed interiore il contenuto della sua missione, che gli è trasmesso continuamente dallo Spirito in contorni più precisi ed orientarsi in esso. Ciò non vuol dire altro che abbandonare se stessi, affinché l'abitazione di Dio nell'uomo diventi possibile, il Figlio riceva in lui la libertà d'azione e il Padre riconosca in lui la rea-

lizzazione della sua volontà. Lo Spirito in lui in certo modo assume la funzione di colui che assesta e ripara la casa, mentre l'uomo mette a disposizione solo lo spazio e accetta lo Spirito. Accettarlo significa che non vuol essere più in futuro senza di lui, né smetterla con lui; difatti la volontà divina, a cui lo Spirito crea una propria casa, richiede tutto lo spazio. È una espropriazione che avviene per libera volontà grazie alla fede che quanto più procede in avanti tanto più diventa un principio, perché la volontà di Dio è sempre crescente e proprio qui è posto il presentimento di ciò che significherà nella vita eterna essere nello Spirito.

243. Missione generale e particolare

Per coloro che hanno ascoltato la parola di Dio nella fede, nella carità e nella speranza vi sono, per quanto concerne la missione, due possibilità. Vi sono alcuni (e sono la maggioranza), per i quali la missione si compie in seno alla fede, alla carità e alla speranza. Come credenti sono gli inviati, in quanto la luce della loro fede è riposta in Dio e Dio li ha mandati per le vie del mondo, perché ritornino a Lui come persone che si affidano e cercano Dio attraverso il mondo. Sono dei mandati come persone di carità in quanto non solo cercano Dio nel prossimo, ma devono anche donarlo e mostrarlo al prossimo nel proprio vuoto, nella miseria e nella cecità. Come persone piene di speranza condividono la missione del Figlio di Dio, che li supera e include anche la loro missione; il loro successo è assicurato nella fede e affidato alla carità.

In secondo luogo vi è la piccola schiera di coloro a cui Dio conferisce una missione speciale o che chiama per una missione speciale. La loro missione non si esaurisce nel compito di modellare la vita terrena affidandola a Dio, di diffondere la grazia ricevuta, di considerare ogni ritorno a Dio come un nuovo sbocco nel mondo. Tale missione è generale ed è legata in certo modo ad una vita cristiana normale attraverso i contenuti e il corso normale degli eventi. Al contrario il testimone qualificato riceve da Dio un compito personale e determinato direttamente. E una parte di tale missione consiste nel condurre l'esistenza come testimone scelto. Ciò significa porre tutta la propria vita a servizio della testimonianza. Il testimone si obbliga dinanzi a Dio a sacrificarsi totalmente alla sua missione. E s'impegna in tal modo ancor prima di conoscere il contenuto della sua missione. Egli non ne conoscerà mai definitivamente lo svolgimento. Egli anzi si metterà in ascolto di nuovo ogni giorno. Il contenuto infatti può trasformarsi continuamente, improvvisamente senza un motivo appariscente, prendere una strada diversa, inoltrarsi forse in un sentiero opposto. Anche nell'esecuzione della missione il vero contenuto è sconosciuto e del tutto incalcolabile per lo stesso testimone. Egli deve

essere costantemente disposto a tutto. Nella missione non vi è riposo di alcun genere, difatti essa ha origine dalla vitalità stessa di Dio.

La missione comune è data dalla grazia, si perde quando è colpita con il peccato e si riacquista con la grazia. Chi invece rinuncia nella missione particolare, questa non gli è più affidata. Il suo recipiente non è solo ammaccato, ma fatto a pezzi. Costui certo può personalmente salvarsi con la grazia di Dio; ma egli non riceve una seconda volta la sua missione. La missione comune si può interrompere, la si può deporre, come un peso, per prendere fiato. La missione qualificata richiede non solo tutto l'uomo, ma tutto il tempo ed ogni situazione della vita. Chi manca contro la missione comune, lo fa quasi sempre per pigrizia e debolezza, nell'altra invece vi è il pericolo della sua sottovalutazione, la si rende comoda, non si vive solo per questa missione infinita, anzi si gode nella sua luce. Nel rifiuto di questa missione non è estraneo un grande orgoglio, perché l'origine che la sostiene è molto vicina a Dio. Essa richiede molta sicurezza di se stessi, ma che deve essere sicurezza in Dio e non tollera una mescolanza con l'orgoglio.

La missione qualificata non è data solo ai singoli uomini, anzi in primo luogo è estesa alla Chiesa. Questa nella sua totalità deve vivere nell'atteggiamento di testimone qualificato, cioè nella prontezza ininterrotta, duratura ed esclusiva, che permette di ascoltare e di seguire l'ambasciata sempre nuova di Dio. Questo messaggio è per essa opaco e senza forma come per i singoli; non può quindi in nessun caso essere sbrigato come qualcosa che ci conosce. Le nuove direttive di Dio non devono terminare con il richiamo alle istituzioni già esistenti. Molto spesso le nuove esigenze di Dio richiedono anche che si creino piani nuovi, anche se i vecchi sono numerosi, più del necessario. A questa testimonianza qualificata della Chiesa partecipa secondo la propria misura ogni singolo cristiano; in nessun caso però la divisione tra testimoni comuni e qualificati si identifica semplicemente con la distinzione tra laici e sacerdoti. (Cfr. *Gv 1,6/8*)

244. Gioia e missione

La gioia è necessaria nella vita umana. È tanto più necessaria quanto più è qualificata la missione di un uomo. Anch'egli ha bisogno di gioia per poter assolvere al suo compito; difatti in lui, messaggero di Dio, la carità deve essere attraente, amabile ed entusiasmante. E solo se lui è entusiasta, può attirare anche gli altri alla carità di Dio. Nei doni del Signore e nella gioia del loro possesso si muovono le vie e le missioni dell'uomo. I doni come la missione sono diversi, ma essi si completano, come gli spicchi di un'arancia convergono in un centro comune e si completano formando un frutto completo; tale frutto rotondo ed intero è la carità di Dio che s'innalza dal mondo, l'adora-

zione in Spirito e Verità. (Cfr. *Gv* 4,24)

245. *Missione cattolica significa: illuminare*

La luce del Signore rischiarò tutto, difatti è la luce come totalità che appare nell'incarnazione: è la luce del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. E tutti coloro che accettano nel suo nome e attraverso lui di diventare luce, ricevono la grazia di irradiare tutta la luce in sua vece, quella luce senza della quale le tenebre regnerebbero. Poiché la luce del Signore è universale per opera di Dio, è luce anche per tutto il mondo. Perciò non è vero che nell'assegnazione della luce a ciascuno dei dodici sia stato affidato solo uno spazio limitato, anzi poiché essi ricevono la luce del Signore che è universale, devono illuminare tutto il mondo: *voi siete la luce del mondo*. Così non vengono suddivisi, per es., gli articoli della fede tra i dodici apostoli. Non vi è verità della luce del Figlio che si isoli dalla pienezza della sua luce e che possa essere ripartita in parti singole. Chi partecipa alla sua luce, deve prendere tutta la sua luce per irradiarla in tutto il mondo e ciò vuol dire: mettersi a disposizione della Chiesa. E la luce che è destinata a tutto il mondo, grazie al Signore possiede la possibilità di effondersi su tutto il mondo; difatti se ha la forza di illuminare completamente il cielo, infinitamente più grande, tanto più avrà la possibilità venendo tra noi di rischiarare senza ombre tutto il mondo.

Ma proprio qui appare chiara anche la responsabilità: chi rifiuta nella missione di illuminare, chi non irradia più la sua luce o la tiene per sé costui getta un'ombra su tutta la Chiesa. Difatti ogni missione è sempre cattolica, anche se deve eseguire un compito particolare. (Cfr. *Mt* 5,14)

246. *Missione significa: «esser posti su un monte»*

Essere cattolico vuol dire essere esposto. E perciò saper il fatto suo; saper mostrare dove conducono le strade. È necessario combattere a viso aperto come il Signore costrinse i suoi portandoli su un monte. I loro piani, le intenzioni, le opinioni non possono rimanere nascoste. La Chiesa militante combatte davanti a tutti. La panoramica che possiede dalla vetta del monte e di cui ha bisogno per la sua lotta, non l'ha raggiunta con la propria esperienza: Dio il Signore gliel'ha comunicata. Quindi nessuno ha il diritto come cattolico di nascondersi dietro il Signore. Questi ha esposto la Chiesa nel suo insieme e tutti i singoli. Su questo posto egli si mostra loro senza pietà. Sono esposti non solo come perseguitati insieme a lui, ma anche nella visione e nelle prospettive e nell'essere visti. Da ogni punto si può additare

verso di loro. Se la città di Dio fosse nascosta, sarebbe in contraddizione con se stessa; andrebbe persa la sua missione e non sarebbe più una città sul monte. Difatti missione significa: essere su un monte. È necessaria nella vita di ogni mandato un mistero della rinuncia. Come il Signore non può nascondersi quando giunge la sua ora, così la Chiesa non si può nascondere, perché la sua ora è sempre in arrivo. L'ora del Signore era eternamente in arrivo, finché non giunse; e da questo momento il suo 'essere-in-arrivo' passò nell'ora della Chiesa, che arriverà solo quando ritorna il Signore. Ciò non vuol dire che ogni singolo è esposto sempre all'esterno e deve essere visibile. Ma la Chiesa nel suo insieme, come luce e città posta su un monte deve essere sempre esposta e visibile. Roma deve essere presente e la comunità dei dodici deve essere visibile. Così il Signore ha piantato la sua Chiesa su un monte e le ha tolto la possibilità di nascondersi. (Cfr. *Mt* 5,14)

247. *«La vostra luce risplenda davanti agli uomini»*

Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini. Risplende, perché questo è il compito della luce e davanti agli uomini, perché questi formano l'area della missione della luce. Il Signore ha acceso la luce nei discepoli non per loro soddisfazione; egli li ha assunti anzi fin dall'inizio in un servizio serio, perché esercitassero insieme un'azione sugli uomini. Questi che devono esporsi all'influsso della luce, devono guardare alla luce per esser presi dalla sua efficacia. Proprio la preoccupazione, che gli uomini non siano solo toccati dalla luce, ma vedano la luce, è lasciata ai discepoli. Essi devono attirare su di sé gli sguardi, devono eseguire un'opera autentica e devono scorgere anche in certa misura l'opera, e considerare tutto come parte della propria missione. È proprio della loro missione risplendere davanti agli uomini in modo che si sentano presenti come dei compromessi, come oggetti da osservare, davanti agli occhi della folla, perfino umiliati in quanto il loro compito è diventato pubblico, un dovere di illuminare di giorno e di notte e di una illuminazione, il cui modo è sottratto alla loro volontà. Risplendono come il Signore concede loro. Non hanno più la possibilità di un ritiro, la possibilità di stipulare convenzioni limitative o di esporre dei desideri che facilitino il compito. Così illuminare non è compito dell'orgoglio, ma illuminando come è loro richiesto, sono immersi dal Signore nella più profonda umiltà, perché egli pretende da loro ovunque la piena abnegazione di se stessi. Sono come privati dei diritti, non possono più disporre di se stessi, non possono più agire per se stessi e in segreto né nel bene né nel male, perfino i loro rinnegamenti sono annotati e utilizzati, perfino le loro lacrime amare. Non possono avere una predilezione personale che non sia predilezione del Signore. Non possono più ritirarsi in uno spazio privato, perché Dio li usa per l'illuminazione pubblica. E benché non debbano essere più nient'altro che la

luce e lampade, rimangono uomini con le loro debolezze e ne deriva una nuova umiliazione per il fatto che Dio li accetta così come sono e non aspetta che siano perfetti o ineccepibili e che Dio li adopera, anche se si rifiutano, e che gli altri possono giudicare dal loro rifiuto che cosa significhi essere veramente sufficienti. In questo punto del discorso della montagna è compresa anche la realtà troppo umana della Chiesa. L'ordine di risplendere davanti agli uomini è subito diramato: non ha bisogno di essere comunicato nel tempo dopo una lunga preparazione e dopo rettifiche. Nessuno che deve illuminare deve perciò aspettare fino a sentirsi abbastanza preparato, neanche per dichiararsene pronto. Egli deve cacciarsi dentro nella richiesta assoluta così com'è, anche quando si pone apparentemente in cattiva luce. Egli non può offrirsi solo con i suoi aspetti di luce, ma interamente con la facciata anteriore e posteriore. A questo inviato capita la stessa cosa che succede per un principiante nel suono del violino che il maestro vuol costringere a debuttare pubblicamente suonando dei pezzi difficili. Non vi è alcun abbellimento, alcuna attesa, alcuna possibilità di far meglio, dato che è impossibile, che non va. E non è affatto detto che tutto andrà particolarmente bene, che la grazia si aggiungerà per farne un concerto meraviglioso. Può succedere che gli ascoltatori ridano. Essere decisi è anche una forma di sofferenza e di illuminazione insieme al Signore. Si sa che dal punto di vista umano il debutto è avvenuto troppo presto. E lo si è compiuto per obbedienza, nonostante che gli uomini lo interpretino come presunzione. La promessa di illuminare non può essere scambiata con la promessa del successo. *Così risplenda la vostra luce*, dice il Signore, e si assume tutta la responsabilità e tutto il controllo sul successo e l'insuccesso. (Cfr. Mt 5,15/16)

248. Il collegamento di tutte le missioni

Il servizio per il Signore è come racchiuso in un'opera, che supera il singolo. Nessuno serve da solo. Il suo servizio deve tener conto del servizio degli altri. Vi è un credere, un rapportare e un servire insieme agli altri. Esiste come un contagio del servizio. E tutto il servizio forma un'opera, un'opera di fede, dell'amore del prossimo, della missione. È come se tutti i mandati dell'opera dovessero insieme compiere lo stesso servizio del Signore, ciascuno nella sua direzione, adempiendo il proprio preciso incarico, ma ciascuno collegato con tutti e ciascuno partecipe del compito indivisibile del Signore, cosicché non sia possibile uno smembramento né nel servizio né nei diversi doni e l'unità della verità sia conservata. (Cfr. Ef 4,12)

249. Più! Il comparativo come vero superlativo

Il Signore non dice: io *dò* una testimonianza maggiore, ma io *ho* una testimonianza maggiore. Egli l'ha in se stesso, e s'identifica con essa. La luce della testimonianza è semplicemente maggiore, non può essere limitata ad un momento, ogni misura è fatta saltare dalla testimonianza maggiore. Non dice quanto sia grande. Egli dice solo: *maggior*e. Non la indica con un superlativo, ma con un comparativo, che però è infinito e che perciò è il vero superlativo. Difatti il Signore supera tutto, non conosce mai una norma sopra di sé, conosce senza alcun limite. Ad ogni questione che gli è posta la risposta sarà sempre: sono maggiore. Un essere maggiore, che non può essere del tutto compreso perché è sempre maggiore di tutto ciò che si è capito e perché tutti i punti di confronto si schiantano di fronte alla sua eterna ascesa. Egli è maggiore di ogni circostanza. Se si domandasse al Signore chi è, la risposta sarebbe: io sono di più. Se gli si domandasse: cosa vuoi da me? risponderebbe così: io voglio di più. Egli è un essere che cresce e quindi anche una esigenza che aumenta. Nel più, con cui egli esprime se stesso, è posto anche il più che egli deve esigere da noi. Ma: egli è il più, e noi dobbiamo *crescere* di più. E quanto più cresciamo (se vogliamo realmente crescere), tanto più ci appare al di sopra di noi come colui che sempre è già di più. E quanto più comprendiamo ciò che egli dice, tanto più comprendiamo che egli è più di quello che comprendiamo, tanto maggiore diventa anche l'esigenza per noi di essere di più; difatti sappiamo che egli ci vuol dare sempre di più di quello che possiamo comprendere già oggi. Possiamo ammettere la *quiete dell'essere-di-più* solo se rimaniamo nella *vita del divenire-sempre-maggiore*. Ma non è come se lui fosse la quiete e noi l'agitazione della vita che diviene. Difatti anche la vita, in cui noi diveniamo di più, è *lui*; egli stesso ha detto di essere la vita. La totalità, che egli ha in se stesso, si identifica con l'infinita ascesa, con il sempre di più. Solo che per lui significa *essere più*, per noi invece: partecipare a questo essere più come coloro che *diventano-più*. (Cfr. Gv 5,36)

250. L'essenza della santità

Il santo offre tutto ciò che ha: più di quello che ha a disposizione. Certo il 'tutto' dal punto di vista umano è sempre solo 'qualcosa' e il Signore è colui che risponde all'offerta con il suo 'tutto' prendendo tutto in suo possesso e arrotondando la dedizione. La santità non consiste nel fatto che l'uomo dà tutto, ma nel fatto che il Signore prende tutto. Tra offerta e esaudimento vi è sempre come un contrasto, uno sbaglio, una svista. L'uomo offre tutto forse a parole, pronuncia l'offerta a mezzo bocca. Ed egli lo immagina sempre come qualcosa di li-

mitato. La sua offerta, nonostante la sua volontà, non deve tenere per sé niente, né una figura conforme a questo mondo. E il Signore l'ascolta come se fosse stata pronunciata nel modo dovuto; e quando egli prende tutto nel suo senso, allora probabilmente l'uomo grida e rimpiange quello che gli è stato preso, ma la grazia della santità sta appunto nel fatto che il Signore permette la svista. (Cfr. *Apoc 20,6*)

251. *Il santo e la luce*

Come la luce penetri nel santo non è comprensibile neanche all'interessato. Il santo per quanto riguarda se stesso deve preoccuparsi di essere perfettamente trasparente: davanti a Dio come davanti alla Chiesa (che gli diviene concreta nel confessore) e di non spostarsi in un altro posto e in un altro campo diverso da quello previsto secondo la traccia di luce determinata da Dio. La scelta di ciò che è importante o insignificante nella persona incontrata, dipende solamente dalla valutazione della luce. La persona non deve né guidare o formare la luce né rivolgere ad essa determinate parti o sottrarre altre né per principio stilare un piano qualsiasi da se stesso—e forse anche un piano di santità—ciò che invece deve essere attuato alla luce. Il progetto non solo della missione, ma anche della persona, usato come uno strumento per tale incarico è posto tutto nella luce stessa, che forma e sottopone alla missione ciò che incontra, ciò che è mosso da lui. (Cfr. *Apoc 21,23*)

12. Comunione dei santi

252. *Il singolo cristiano e la comunione ecclesiale*

Il Signore ha creato innumerevoli ponti nella Chiesa, nella fede e nei sacramenti che conducono ai singoli, collegandoli con Dio e anche tra di loro e irradiando da tutte le parti la realtà di Cristo come nuova vita. Chi non si chiude, deve riconoscere che la vita, di cui vive, è la vita del Signore, come egli l'ha depositata nella Chiesa. Ma il credente non è limitato nella comunione ecclesiale dalle particolarità dei sacramenti o dai contenuti della fede non è inchiodato ad un luogo ecclesiale fisso: al contrario ha uno spazio molto ampio, partecipa a tutto il movimento della Chiesa, a tutto il flusso dei sacramenti, a tutta l'estensione della verità del Signore, alla quale lo apre la fede. Come la vita trinitaria di Dio non può essere ridotta ad una figura rigida e geometrica, così il Figlio non ha voluto schiacciare con il suo sacrificio gli uomini in qualsiasi schema. Egli ha creato per il credente vivo una fede

viva, ha dato ai suoi prediletti tutto lo spazio della sua carità, della sua Chiesa. (Cfr. *Col 2,13*)

253. *Il cristiano definito dal tu*

Il nome, pur indicando la persona e distinguendo un uomo dall'altro, coinvolge insieme il singolo nella comunità, fa spingere l'io e il tu nella fede ad un nuovo essere uniti. La preoccupazione dell'uno si sveglia nell'altro. Ciò che è un cristiano può essere precisato solo se è visibile il tu; un cristiano non può essere affatto definito isolatamente, nel suo nome comprende tutti gli altri. Anche il suo mestiere, l'occupazione, il lavoro non possono essere delimitati, essi superano ogni vincolo e coinvolgono insieme il prossimo che incorpora in un certo modo il Signore. (Cfr. *Giac 2,7*)

254. *La Chiesa come comunione dei santi*

La carità del Signore è uno spazio in cui ciascuno è toccato dalla stessa carità; ciascuno raggiunge anche attraverso essa il suo posto e può iniziare un rapporto con gli altri, determinato sempre dalla carità. Questa fa trovare ai cristiani l'atteggiamento dell'accettazione: è una realtà obiettiva che parte dal Signore ed entra nell'uomo e questi gli si assoggetta in modo da rinunciare alla realizzazione soggettiva per far regnare in se solo la carità. È essa che gli comunica la sua missione, che gli mostra il suo posto e gli dà la forza per assolverlo.

La carità conduce fino alla comprensione, e precisamente fino alla sovrabbondanza, comprensione che supera i credenti, perché non sono più loro che vogliono capire, ma è donata loro una comprensione superiore. La strada di ogni cristiano è progettata come una salita che non dipende da lui ma è grazia. Egli sta solo sotto l'acqua che cade e deve farsi irrigare da tutte le parti. Così è capace di realizzare la missione, a cui è stato preparato che non ha scelto da solo, che anzi è nascosta nella grazia della fede. Non può assolvere al suo compito e accattivarsi una comprensione superiore se non si abbandona alla carità che guida, insieme agli altri. Egli da solo qui non è sufficiente, ma lui insieme agli altri. È un'immagine della Chiesa come comunione dei santi, proprio per quanto riguarda anche i presupposti della comprensione della dottrina e della sua formulazione dommatica. (Cfr. *Col 2,2*)

255. *I santi e la missione del Figlio*

La maggior parte dei santi incorporano e mediano un concetto, una determinata idea; sono un raggio del prisma, la cui luce bianca, perfetta è il Figlio divino. Uno di loro forse contiene proprio il positivo che corrisponde al mio particolare negativo. Tale ministero dei santi è incluso nella missione del Figlio. Difatti nessuno ha mai visto Dio; il Figlio innalzato al cielo e insieme a lui i santi ce lo mostrano. Perciò non siamo attirati in alto verso ciò che ci è semplicemente incomprendibile: vi è la graduatoria del divenire attratti attraverso il finito, che però non può divenire mai luogo di riposo, deve rimanere sempre un passaggio. I santi sono come piccoli alloggi lungo la via; essi possono rifocillare, ma non possono trattenere più a lungo l'ospite. Dio caccia con i cani che gli devono portare la preda: questi, pur dovendo prendere in bocca la preda, non possono cibarsi del suo sangue, ma la devono subito consegnare al Signore della caccia. (Cfr. *Gv 5,14/15*)

256. *Compagnia dei santi*

I santi sono la dimostrazione della possibilità del cristianesimo. Perciò possono essere guide su una strada verso la carità di Dio che sembra altrimenti impossibile. E Dio, fondando tutti i modi della santità, ha operato infinite possibilità, delle quali per lo meno alcune sono senz'altro agibili per me. Nella sequela reale dei santi l'esigenza del sempre di più della carità cristiana risulta chiara da se stessa. Difatti un santo non significa mai un limite, una fermata. Anche nell'imitazione non si raggiunge mai la propria santità, poiché essa non è qualcosa di chiuso. L'inserimento dei santi è una facilitazione offerta dal Signore, una concretizzazione del suo comandamento, un'indicazione, su cui nessuno si può ingannare. E non accadrà che l'indicazione stradale serva all'inizio della strada, per poi procedere da soli con il Signore. Il santo accompagna, in quanto diventa di per sé sempre più trasparente nel Signore, non ha bisogno di esser messo da parte. Egli fa diventare il Signore sempre più centrale. Difatti l'essenza di ogni santità consiste nel rimanere nel Signore finché ritorna. E attraverso i santi il Signore prende con sé tutti nella comunione di carità fondata da lui, che è nel mondo segno della sua passata presenza e del suo ritorno, ma soprattutto il segno nascosto del suo rimanere-tra-noi. Nel rimanere del Signore e nell'essere in lui, tutti hanno la loro precisa missione, corrispondente alla missione di Maria e di Giovanni; una parte della missione è visibile e fissata dalla Chiesa, un'altra parte è nascosta e consiste nell'invito del Signore a rimanere in lui. (Cfr. *Gv 21,23*)

257. *Il tesoro della Chiesa*

Quanto più il cristiano accoglie, tanto più ottiene la capacità di donare ancora. Quanto più ricorre al tesoro della Chiesa, tanto più l'opera che grazie ad esso compie, diviene opera della Chiesa.

Questo tesoro è alimentato dalla preghiera dei credenti sulla terra, ma proprio perché è il tesoro della comunione dei santi, è costituito non di meno dalla preghiera dei santi nel cielo che rimangono uniti stabilmente attraverso il tesoro della preghiera con la Chiesa militante. Tutti i redenti partecipano a quest'opera, in un modo speciale coloro che amano intensamente, cioè in particolare i santi. Un santo, che media la grazia chiesta tramite lui, la dona due volte: una volta in modo determinato e personale, una volta impersonalmente donando un contributo indefinibile nel tesoro della Chiesa. Egli dà a colui che chiede e che egli ama, ma mai con esclusività, anzi dona ogni grazia personale in unione con la grazia cattolica, la dona come uno della Chiesa e quindi la offre sempre anche alla Chiesa. E la Chiesa deve suddividerla. Così si confonde ovunque la realtà personale con quella generale; i confini tra personale e impersonale come quelli tra dare e ricevere sono cancellati. Potrebbe capitare che uno riceva dal tesoro della Chiesa una grazia che un santo determinato ha posto in lui e che essa rispecchi le proprietà del santo. Difatti la realtà cattolica non toglie quella personale. (Cfr. *Mt 5,46*)

258. *I santi e il centro della Chiesa*

Anche l'idea della Chiesa—come luogo della terra in cui Dio abita in modo particolare—include la mobilità tra centro e periferia; quanto più la Chiesa militante corrisponderà alla sua idea, tanto più si ritrova e si realizza in questa mobilità. Dovrebbe insieme essere e divenire incessantemente. Se insiste solo sull'essere, marcisce come una cosa in cui non si migliora e non si ripara nulla. Le missioni dei grandi santi sono movimenti *ad extra* che permettono di richiamare l'attenzione in modo più vivo verso il centro. Essi stessi possono vivere nella loro estrapolazione solo se sono orientati interamente verso il centro. E si deve poter scorgere anche nelle minime dichiarazioni o nei rapporti con i santi che sono espressioni del centro.

259. *Molteplicità e unità delle missioni*

Fin dall'inizio esistono nella Chiesa delle differenze fondamentali, che non si possono mai scorgere in modo così chiaro al di fuori dell'istituzione, al di fuori delle stesse pietre fondamentali. Nelle pie-

tre basilari, su cui è stato costruito tutto l'edificio della Chiesa, vi sono missioni radicalmente diverse. In comune hanno la preghiera, l'aver ricevuto insieme la missione del Signore, in comune possono averla condotta a termine ed insieme hanno consegnato al Signore ciò che hanno realizzato. Ma in tutta questa massima comunitarietà ognuno è fornito di proprie particolarità, che rimangono personali, che lo individuano per sempre. Non sarà mai scambiato ciò che appartiene ad uno e ciò che è di un altro. Dio non ha comunicato a nessuno una missione anonima che doveva esser eseguita in modo anonimo per essere riconsegnata a lui anonimamente. Egli vuole che le missioni abbiano una impronta precisa, non siano intercambiabili e ognuna riceva il proprio colore nell'armonia del tutto. Giovanni le enumera nell'ordine e i loro diversi colori formano un'unità meravigliosa. Esse aiutano così la Chiesa, allora come oggi, a dare un'impronta precisa e certamente non un bagliore superficiale, una bellezza che parta dalle fondamenta. Questa è contenuta nei dodici apostoli e in tutti i santi che devono operare nella Chiesa. E le sfumature e i diversi colori si completano l'un l'altro, uno si riflette nell'altro e ciascuno quindi serve ad illuminare gli altri.

Vi sono colori che ricevono quasi tutto lo splendore dal fatto che possono stare insieme con gli altri. E anche se i singoli colori e le missioni sono limitate, attraverso il loro reciproco riflesso superano ogni limitatezza. Si comunicano vicendevolmente il richiamo; ognuno si può sviluppare attraverso e negli altri. È un'opera della carità che mostrano l'uno all'altro. Nella loro santità celeste vi è la qualità e la preoccupazione di illuminare e sottolineare la santità degli altri. Vi sono apostoli di cui si ignora tutto e che ciononostante sono posti totalmente nell'unità insieme agli altri e attraverso l'opera altrui fanno parte dell'unità dell'opera del Signore.

Potrebbe sembrare una semplificazione della vita affermare che ognuno deve compiere la propria missione e preoccuparsi di quella altrui. Se si presumesse e si sperasse che ciascuno compia la stessa cosa, tutto diverrebbe subito perfettamente amorfo. I tesori dei singoli santi non potrebbero più esser messi in risalto, dovrebbero sottostare all'opacità dell'anonimato generale. Il Signore invece vuole che i santi siano messi bene in vista. Egli vuole adornare la Chiesa. Lo compie in cielo e Giovanni deve osservare come il Signore dà risalto e adorna in particolare ogni suo santo, che porta con sé il medesimo messaggio sulla terra, affinché la Chiesa sappia come si deve adornare il Signore attraverso la venerazione dei santi. Quello che il Signore compie nell'eternità celeste è ciò che deve attuare la Chiesa in collegamento con il cielo conferendo ai suoi santi proprio nel momento vivo, attuale della Chiesa una specie di eternità. E l'onore per i santi non consiste nell'allestire per loro feste esterne, ma nell'imitarli e nel far risplendere in sé i loro tesori. L'esteriorità è giustificata in quanto è espressione dell'interiorità. (Cfr. *Apoc 21,19 segg.*)

13. Unità tra cielo e terra

260. Il rapporto di Dio con la morte

Vita e morte in un certo senso sono entrambe copia di Dio. Certo in Dio non si può parlare affatto di morte come fine, difatti la sua vita eterna è senza fine. Ma se con la morte s'intende l'abdicazione della vita, allora tale dedizione ha in Dio il suo prototipo: come dedizione e scambio della vita tra Padre e Figlio nello Spirito. Difatti il Padre dà tutta la sua vita al Figlio, il Figlio scambia il dono al Padre e lo Spirito è la stessa vita infusa e donata.

A questa 'morte' è del tutto contrapposta la morte del peccato, in cui l'uomo si oppone alla dedizione, per cui fu creato, per racchiudersi nei limiti della propria vita terrena. Con ciò si separa dalla vita eterna e consegna se stesso, spirito e corpo, alla morte che consiste nella separazione dalla vita eterna. In tal senso la morte è sia lo stesso peccato sia conseguenza del peccato. Per un tale uomo, che in realtà è morto, la vita eterna di Dio non è presente.

Il rapporto di Dio con la morte si cambia nel senso più profondo nell'azione redentiva di Cristo. Prima della nascita di Cristo l'aspetto della morte in Dio consiste nel fatto che il peccatore non tollera la sovrabbondanza della carità e della dedizione della vita eterna, nel fatto che è ucciso, bruciato, consumato da essa. Difatti la morte del peccato e quella della dedizione si oppongono l'una all'altra come il fuoco e l'acqua, non hanno niente in comune. Ma dopo la morte di Cristo sulla croce, la morte del peccato è annientata e la morte naturale dell'uomo sfocia nel recipiente della carità eterna di Dio. L'invecchiamento del corpo e dello spirito assume un senso totalmente diverso. Non isola più la creatura in se stessa. Nella vita cristiana non vi è più per principio la vecchiaia, difatti ogni momento della vita terrena è sempre aperto alla vita eterna. Ogni fine diventa un nuovo inizio.

L'aspetto di morte in Dio non è più un muro su cui la creatura si schianta, ma è la rivelazione della vita sempre operante in Dio, che esige la continua eliminazione di ogni ostacolo che impedisce di ricevere da Dio una vita che si rinnova costantemente. Questa vita è la dedizione tra Padre e Figlio nello Spirito Santo. Perciò può forse capitare che l'esuberanza di vita di Dio bruci e assorba l'uomo, ma sempre nel senso di un passaggio e di una pausa di respiro, come preparazione ad una vita più intensa.

Cristo ha superato la morte nel mondo. Perciò anche in Dio la morte è diventata un'altra cosa. Nella notte della croce tra Padre e Figlio, Dio ha sperimentato ed anche assaporato la dedizione sotto l'aspetto della morte del peccato. Ha aggiunto una nuova esperienza che non era nota nella vita eterna. Egli ha quindi assunto la morte

umana nella vita eterna. Nella dedizione tra Padre e Figlio nello Spirito Santo è riposta l'apertura e l'accesso a Dio, attraverso cui la morte terrena poteva essere assunta nella vita eterna. Con questa aggregazione alla vita eterna la morte del peccato fu annientata e rimane solo la morte come una forma e un recipiente per la vita divina. Ogni morte che avviene in Cristo è quindi in futuro una strada per la vita eterna. Perciò la morte non solo per noi è diventata un'altra realtà, ma anche la Trinità si comporta diversamente nei suoi confronti. Non gli è più estranea ed opposta. Il Figlio l'ha provata nell'allontanamento dal Padre e perciò anche il Padre l'ha assaggiata nella divisione dal Figlio. Anche la fonte della vita in Dio, lo Spirito Santo, è interessato e cambiato da questa divisione del Padre dal Figlio. Difatti durante la durata della separazione la fonte si era in certo senso inaridita e messa da parte. Comincia di nuovo ad effondersi solo quando il Figlio ritorna al Padre. Così le tracce della morte (come le cicatrici sul corpo del Figlio) rimangono visibili anche sullo Spirito Santo: dopo questa morte egli è in certo senso colui che si dona, che si effonde, come lo era prima; una possibilità è divenuta visibile in lui, che prima della passione del Figlio non poteva ancora essere prevista.

I misteri della donazione fino all'estremo, fino alla notte dell'abbandono sulla croce sono per Iddio solo una forma della più feconda vitalità, il compimento della vita della carità. Perciò il Signore ha potuto con la sua morte elevare la morte terrena e cambiarla in vita. Nel mondo la morte è una chiusura, una delimitazione, una fine. In Dio la morte è sempre e solo un'irruzione in una nuova vita. (Cfr. *Gv 1,4*)

261. Il giudizio di Dio

Il giudizio è emesso con un *ritorno* del Signore. Non è l'uomo che cercherà il Signore per il giudizio. Vi è una discesa del giudizio sulla terra dove sono gli uomini che hanno guadagnato il giudizio. Quindi è riservato a Dio anche il tempo del giudizio. Egli viene nel *fuoco*. Quindi non viene Dio semplicemente, ma con il fuoco, Dio con le insegne del suo giudizio. E la rapidità della sua venuta sarà quella della *bufera*. È così rapida che non sarà più possibile alcuna preparazione, alcuna conversazione. Vi sarà un troppo-tardi. Colui che viene è così risoluto che non può più essere persuaso. Il problema del quando non esiste più con l'idea di tempesta, la domanda del dove scompare con l'immagine del fuoco. Dio porta con sé ciò di cui abbisogna, in un tempo che appartiene solo a lui, che è impossibile determinare, poiché sono cose che Dio si riserva e così appartengono alla natura del giudizio. L'unica cosa che dobbiamo sapere è che può venire ad ogni momento ed in ogni posto. Non ci toglie la possibilità di aspettarlo in ogni istante, al contrario l'impossibilità di determinare la sua

venuta deve spronarci ad aspettarlo ovunque e in ogni momento. Con un atteggiamento interiore, che Dio stesso precisa come il più adatto. (Cfr. *Is 66,15*)

262. Unità della dedizione nella vita e nella morte

Vi è nella vita terrena del Signore una concentrazione di tutta la sua fecondità sulla croce nella morte e poiché l'incarnazione significa comunione con noi, possiamo anche noi insieme a lui in seno alla Chiesa cercare la concentrazione della nostra volontà e della speranza cristiana sulla sua croce. Ciò applicato personalmente a noi significa: nella morte, qualunque sia il modo in cui ci appare, noi scopriamo il compendio ultimo della nostra dedizione a Dio. Come i religiosi tentano di rinunciare, in quanto persone consacrate, alla progettazione del proprio lavoro, alla determinazione personale dei loro fini, così tutti noi possiamo fare qualcosa di simile in relazione alla nostra morte, non come abbandono alla morte, ma abdicazione a ciò che ci è dato dal Signore per opera della Chiesa. Il pungolo della morte—cioè l'esperienza della morte—è paragonabile a quello del lavoro: in ultima analisi esso non ci si addice, difatti dal punto di vista cristiano appartiene ai misteri di Dio, cosicché la morte conserva l'aspetto che egli dà, così come la nostra attività, quando noi abbiamo scelto la sequela del Signore, assume l'aspetto che Dio vuole. La rinuncia ad una morte personale, quella predisposta e prevista da noi, è solo il riscontro della rinuncia ad una vita strutturata da noi stessi.

263. Sbocco dello spazio e del tempo nel cielo e nell'eternità

Come l'essere dell'uomo, per colui che pensa, riceve il significato ultimo nel momento in cui sperimenta nella fede che è stato creato in Cristo incarnato, così per lui il tempo passato assume un senso appena sente di essere creato dall'eternità e per l'eternità; egli sperimenta allo stesso modo che entrambi i 'termini' dipendono dall'eternità, che in tutta la loro durata sono un'analogia dell'eterno, escogitata per l'uomo e creata per lui, affinché si orienti nell'essere, il suo problema di Dio si schianta a priori contro un'eternità inaccessibile e affinché trovi un medium adeguato alla molteplice responsabilità nel tempo umano. Come lo spazio, in cui l'uomo è posto, così anche il tempo che gli è concesso è qualcosa di adeguato alla sua natura finita, in cui appunto riceve spazio e tempo per ricordarsi della propria natura e poi riconoscere che è orientato dal creatore verso l'alto, al di sopra degli spazi e del tempo: cioè per sfociare nel mondo di Dio. E proprio ciò, che ora gli è adeguato e comprensibile ed è di-

retto al di sopra di lui, verso l'incomprensibilità di Dio, rivela il suo essere. Lo sfociare di Dio non è una caduta, ma un nuovo inizio nascosto. Questo profondo mistero dell'uomo è annunciato con la resurrezione della carne: essa mostra che lo spazio dell'uomo sfocia nel cielo e il suo tempo passato nell'eternità. Così lo scambio della carità intima di Dio è aperta al mondo: come scambio tra cielo e terra, Dio e uomo.

264. *Unità tra vita terrena ed eterna*

Chi trascorre la vita terrena nel e per il Signore, possiede una vita che il Signore gli dà perché la realizzi come propria. Costui fin da ora partecipa della vita eterna; e la sua vita personale sarà un'espressione e una funzione della vita eterna. Se muore porta la sua attuale vita eterna nella vita eterna dell'aldilà; entra nell'eternità come uno che viene dall'eternità e così la sua vita eterna dell'aldilà non potrà essere senza collegamento con la sua vita eterna attuale. Egli continuerà quindi ad amare anche al di là della realtà presente e a vivere già nel cielo. Entrambi sono certo un'unica realtà nel Signore, che comprende in sé ogni vita eterna. (Cfr. *Gv 12,25*)

265. *La forza della grazia*

Se già l'aspetto attuale della grazia non può essere precisato perché la grazia è sempre maggiore e ciò appartiene alle proprietà della sua essenza, la grazia avrà tale qualità nell'aldilà in un modo ancora più marcato, poiché proviene costantemente dallo scambio tra Padre, Figlio e Spirito e anche i santi che ne sono partecipi collaborano a questa crescita in quanto essi rendono continuamente la grazia efficace in sé attraverso se stessi. Così la grazia forma una specie di via lattea che si effonde dal cielo sulla terra e collega il mondo con Dio. Colui che prega è sulla terra, Dio è in cielo e la grazia è lo spazio intermedio. Essa va, fluisce e scorre. Possiamo immaginarci il cielo (e in esso i santi), immaginarci la terra; ma non possiamo più pensare che esista tra i due una linea di separazione. Se la terra secondo la sua natura è il campo del finito e del limitato, il cielo non è affatto così, ma proprio per questo niente che comprenda in sé qualcosa di segreto e di finito. Egli offre proprio ogni spazio per l'infinità del Padre e per la vita eterna. Si potrebbe perciò affermare che Galilei abbia espresso in una immagine il mistero teologico più profondo: la terra trastullo del cielo si muove nello spazio assegnato dal cielo, secondo la legge imposta dal cielo in un tempo che è determinato dall'eternità.

L'essere del finito nell'infinito toglie la linea di separazione e

per i cristiani, che conoscono la rivelazione del cielo sulla terra, tale soppressione significa grazia.

266. *Il regno del Padre come regno della carità*

Il Signore possiede un regno, rimane in esso. È il regno di suo Padre, della carità. A coloro che non credono e che non amano, tale regno è del tutto inaccessibile. Solo nella carità, che comprende in sé la fede, gli si apre la porta. Il suo regno comprende tutta la carità, tutta la fede ed è afferrato dal Padre. È un regno nel Padre; senza limiti, perché i limiti del regno e quelli del Padre corrono nella stessa infinità. E ciononostante è un regno con una figura determinata; difatti è il regno del Figlio in seno al Padre. Il Padre lo sa. Egli osserva il suo regno che resta invisibile a tutti gli altri. Egli solo può osservarlo e comprenderlo nel Padre. Ma anche se nessun altro lo vede, tuttavia colui che possiede l'amore ne trova l'ingresso. È assunto dal regno tanto da divenirne egli stesso una parte; non solo uno che svolge una funzione nel regno, ma una parte del regno stesso, che è la carità. Questa per essere viva deve essere incarnata; non può essere solo sospesa al di sopra e al di fuori dell'uomo. Deve abitare in loro per essere carità. Nel regno della carità, questa è potenza e sarebbe senza forza se non trovasse dei portatori. Se li trova, essi non sono dei portatori del potere, dei potenti, non sono dei rappresentanti dell'amore, non liquefanno, scompongono l'amore in se stessi, ma l'amore al contrario li disintegra in se stessi. (Cfr. *Gv 18,36*)

267. *Il ritorno di Cristo*

La promessa del ritorno di Cristo riassume tutta la dottrina cristiana e conferisce alla fede, alla carità e alla speranza di tutti la piena giustificazione. La vita cristiana trascorre all'insegna del ritorno di Cristo. Abbiamo tutto da aspettarci da lui: la conferma della nostra fede, l'adempimento della speranza, la piena conformazione della carità di cui viviamo e che il Signore ci ha dato già come espressione della carità trinitaria, effusione della sua natura, partecipazione della sua natura. Viviamo quindi nel regno del ritorno. Non solo del ritorno ad essa, ma anche da essa. E poiché la vita cristiana è cosciente, spirituale, dobbiamo vivere nel ritorno e nonostante che saremo sorpresi da esso, tuttavia dobbiamo attenderlo. Esso deve essere in noi molto efficace. I cristiani non sono degli abbandonati, coloro che Cristo avrebbe abbandonato e munito di una fede dogmatica, rigida, affinché solo da essa traessero la loro vita e si formassero, per quanto possibile. Sono invece dei credenti che hanno già sperimentato l'adempimento

mento della promessa dell'Antico Testamento nella venuta del Signore, nella persona viva del redentore, e da lui hanno ricevuto una verità nuova, una dottrina che era tra di loro la vita di Dio e che li ha resi capaci di credere al suo ritorno e di rimanere nella sua insegna. Hanno ricevuto forse la parola come dottrina: ma il Signore ha compiuto questa parola non con un adempimento del passato che si consuma nel tempo, neanche con un adempimento senza tempo, arrotondato una volta per sempre, ma con una pienezza che si rinnova giornalmente fino a raggiungere con il ritorno del Signore la perfezione totale. Così vivono i cristiani della pienezza promessa in quanto possiedono alle spalle l'adempimento già donato della promessa. (Cfr. 2 Pt 1,16)

Cristiano e Chiesa oggi

1. Diagnosi

268. *Il Dio del bisogno religioso*

Non si conosce Dio se si pone tra lui e il proprio io se stessi. Finché la massima importanza è posta nell'io si scorge Dio solo attraverso l'io, lo si tratta come una funzione per una maggiore e più raffinata liberazione personale, lo si aggiunge nel proprio conto—chi agisce così, non conosce Dio. Poiché Dio è carità, si conosce solo il Dio che si ama. Un Dio che fosse solo per me non sarebbe affatto Dio. Vi è anche la possibilità di vedere in Dio una compensazione. Quando uno ha perso la persona amata, per la quale è sempre vissuto, allora scorge nel suo spirito un vuoto immenso e da tale vuoto grida verso Dio. Si desidera che Dio riempia il vuoto. Può capitare che da tale stato di necessità reale nasca una strada verso Dio, è possibile una conoscenza di Dio. Ma può anche succedere che l'invocare Dio sia solo una compensazione che finisce, che viene di nuovo dimenticata non appena un'altra realtà terrestre riempie il vuoto creatosi. Anche in questo caso il mondo non ha conosciuto Dio. Ogni volta che Dio è solo una funzione dell'io terreno, rimane sconosciuto, anche se avesse svolto una funzione di bisogno religioso. Difatti l'uomo può inventare un Dio che soddisfi in lui la necessità religiosa, come in modo simile il pane calma la fame e come un *partner* la sua necessità erotica. Ad un tale Dio si paga una specie di tassa, si assegna nella propria vita un posto ben circoscritto, delimitato, può riempire il piccolo spazio vuoto che gli si è preparato provvisoriamente, per restringerlo ancora di più appena si presenta l'occasione. Una tale accoglienza di Dio è in realtà un misconoscimento. (Cfr. Gv 1,10/11)

269. *Il discorso su Gesù*

E si faceva un gran parlare di lui tra la folla; gli uni dicevano: «È buono!». Altri invece: «No, anzi inganna la gente!». Il grande parlare tra il popolo è come tutti i discorsi: la divisione nel popolo non corrisponde affatto ad una distinzione tra bene e male. Da entrambe le opinioni che urtano tra di loro c'è da aspettarsi in ogni caso sia il bene che il male.

Troviamo anzitutto l'opinione: è *buono*. Tra coloro che la rappresentano vi sono molte gradazioni di pareri. Alcuni pensano: di per sé egli è giusto e desiderano qui porre il loro punto di partenza. Perciò desiderano esprimere un'opinione provvisoria, da cui in seguito potrebbero ritirarsi, se si dimostrerà necessario. Egli non si è finora rivelato con sufficiente chiarezza. Dovrà dimostrare meglio le affermazioni sulla sua origine. Dovrà chiarire in modo più netto il suo rapporto con il Padre. Dovrà realizzare miracoli ancora più sbalorditivi. Da ciò potrebbe forse nascere quell'accordo inoppugnabile tra le sue parole e i suoi segni. Vedono in lui qualcosa di positivo; pensano: egli vuole il bene; i suoi miracoli hanno svelato buone intenzioni e le singole frasi che egli ha pronunciato non contraddicono ciò che si può aspettare da un Figlio di Dio. Ma tutto ciò deve essere ancora confermato. Accanto stanno altri che accettano senza riserve tutto ciò che compie, ben volentieri, ma che non s'aspettano nient'altro, non tirano alcuna conclusione da ciò che hanno vissuto. Non si sentono obbligati a qualcosa. Lo considerano come il bene perfetto in se stesso, come una specie di incarnazione del principio del bene nel mondo. Sarebbero anzi pronti ad adorarlo come si adora Dio, o eseguire cerimonie religiose davanti a lui. Ma l'adorazione esprimerebbe solo la loro ammirazione indifferente e sarebbe una religione impersonale. I riti, che gli tributerebbero volentieri, sarebbero solo un culto esterno che non avrebbe alcun effetto in loro. Altri ancora lo considerano come buono, pronti ad approvarlo personalmente in seguito, se addurrà nuove prove, per la sua divinità. Sono aperti verso di lui e convinti che compirà azioni determinanti, sono in certo senso sicuri che egli aspetta qualcosa anche da loro, ma entrambe le cose: le sue azioni decisive e la loro risposta decisiva li rimandano ad un tempo futuro, non ancora giunto. In fine vi sono coloro che fin d'ora stanno senza riserve con lui, che sono decisi a percorrere la sua strada, anche se non conoscono quasi niente, sono stati presenti a pochi o a nessun miracolo, nonostante che non abbiano capito chiaramente il senso delle parole del Signore. Solo una cosa è per loro del tutto chiara ed appartiene indiscutibilmente alla verità: la carità che il Signore ha per loro. Di questa hanno un'immagine del tutto chiara; sanno che il Signore con tale carità non inganna né se stesso né loro, benché egli li ami così come sono realmente. Egli vuole e può fare di loro qualcosa di più di quello che sono e questo più, appartiene fin d'ora al Signore. Potrebbe fin d'ora

esigere tutto da loro. Tenterebbero di farlo con la coscienza di doverlo fare, perché il loro amore per il Signore e il suo per loro, lo richiedono incondizionatamente. E capiscono anche che, se dal loro tentativo nasce un fatto, esso è stato eseguito solo con la grazia del Signore. Non sono capaci di addurre prove valide per la loro fede; in una discussione con i giudei probabilmente soccomberebbero. Ma sono disposti con tutto ciò che hanno a rendersi responsabili del Signore. Perciò sono decisi a ciò anche tra la folla e nel tripudio. Ma non ci si trovano a proprio agio, i discorsi senza fine sul Signore sono per loro una pena, perché su tutto hanno un'unica frase con cui rispondere: *egli è buono*. Vorrebbero dire di più, ma non possiedono nient'altro che quest'ultima conoscenza. Nonostante l'estrema povertà della loro testimonianza sono nella massa i veri cristiani. E nel loro modo di essere cristiani in tutto, si esaurisce in fondo ogni modo di esserlo in tutte l'epoche future: nella carità rendersi consapevoli del Signore. (Cfr. *Gv 7,12*)

270. *Ostacoli che noi stessi poniamo*

La maggior parte degli uomini non seguono il vangelo proprio perché lo esaminano sempre ed esclusivamente come legge e non come spirito vivo. Poiché non vi si introducono con il proprio, vivo spirito di fede, non incontrano lo Spirito Santo che è il centro di tutto. Proprio il vangelo di tutti i giorni potrebbe essere il vero vangelo, come lo Spirito lo fa capire; ovunque vi sono strade ordinarie del Signore, la vita ordinaria degli apostoli con le loro piccole beghe, con le loro piccole storie, le riflessioni troppo brevi che il Signore poi amplia; il tutto è un piccolo sentiero, sul quale però si può incontrare lo Spirito del Signore, lo Spirito del Padre, per lo meno nella stessa misura che negli avvenimenti straordinari e appariscenti. (Cfr. *Mt 27,64*)

271. *La costruzione della fede dello stolto e del saggio*

Lo stolto distingue tra la propria verità umana e la verità di Dio trino. Ciò che Dio gli annuncia della sua carità, non gli sembra obbligante. Egli prende la parola di Dio al massimo come precise indicazioni e regole che possono essere interessanti per la formazione della sua vita. Ma non pensa a farsi guidare dalla parola per restituire la sua vita a Dio. Egli isola la sua verità come le sue azioni. Valuta le sue azioni, giudica da solo ciò che crede opportuno proferire come risposta alla parola. Il saggio non misura, lascia che si disponga di lui, poiché ha compreso che la verità di Dio contiene anche la disposizione di Dio. Collaborando rimette tutta la sua attività a Dio, esegue tutto

insieme a Dio. Lo stolto vuole fare ed agire da solo, non sa che cosa significhi disponibilità. Ma come il saggio costruisce la sua casa, così anche lo stolto ne vuole avere una. Egli forse si accorge che Dio esige una casa. Ma egli la costruisce su un fondamento, scelto da solo, che non essendo Dio rimane mobile. Esternamente darà alla casa lo stesso colore di quella del saggio, la doterà di muri e di un tetto, una dottrina, un dogma, una comunità, di atti liturgici. Ma manca il fondamento. Chi volesse costruire una casa materiale sulla sabbia, noterebbe subito, probabilmente già durante la costruzione, che non va. Colui che costruisce sulla sabbia dell'incredulità, è molto difficile da convincere circa l'inconsistenza dell'edificio. L'imitazione della realtà autentica può continuare ancora, può durare molto a lungo. La differenza sta in un posto molto più nascosto. Vi possono essere delle copie perfette della vera fede, forme molto ingannevoli di fanatismo. E la differenza tra Chiesa ed eresia è proprio quella tra fede e fanatismo. La vera fede si conforma allo scoglio; il fanatismo tratta la sabbia come se fosse roccia, anzi ogni granello di sabbia è trattato in tal modo. Difatti si può costruire la religione del fanatismo precisamente su tutto. Si può prendere una sola parola del Signore, essere cieco per tutte le altre e costruire la propria Chiesa su di essa. Si sceglie in quanto si demolisce l'unità omogenea delle parole del Signore e si riduce una roccia ad un mucchio di sabbia. Nella fede la personalità si conforma alla roccia; nel fanatismo la personalità rimane il punto centrale a cui si rapporta tutto. Con la fede tutto l'uomo viene mobilitato in Dio; ogni rinuncia, che si compie nella fede, diviene un regalo che Dio ci fa completandoci ed arricchendoci. Nel fanatismo la rinuncia, dato che è un'opera isolata, rimane senza risposta da parte di Dio, per cui è accentuata oltre misura la parte negativa. Solo una cosa è fracassata dalla roccia: l'inflessibilità e indivisibilità della falsa e folle personalità. Al suo posto nella fede vi è la roccia di Dio che regge tutto. Per il credente Dio è l'unità della sua vita, che completa tutto in modo sovrabbondante, anche la rinuncia. (Cfr. *Mt* 5,26)

272. *Il Cristianesimo non è una filosofia, ma una professione di fede*

Se il cristianesimo fosse una filosofia, un sistema, Pilato sarebbe già un cristiano. Avrebbe riconosciuto obiettivamente l'esistenza di una verità. Ma poiché il cristianesimo è una professione che esige la fede e quindi la dedizione a qualcosa di infinito che non si può abbracciare con lo sguardo, Pilato con il suo riconoscimento non è ancora un cristiano. Difatti non si vuol decidere per la dedizione. Tale atteggiamento al di fuori della Chiesa si può costatare molto spesso tra gli uomini, che quindi rimangono al di fuori, perché vogliono avere in mano fino in ultimo le redini del comando, perché non vogliono accettare ciò che distingue il cristianesimo in ultima analisi da

una qualsiasi visione del mondo, cioè l'amore vivo. Essi temono le conseguenze più che la dedizione stessa. Assomigliano alle signore che, finché sono in età feconda, non decidono mai di sposarsi. Vorrebbero forse donarsi, ma le conseguenze, i figli, sono per loro indesiderati. Così capita fin dall'inizio del cristianesimo, perché fin da principio deve essere certo con tutta la chiarezza che si tratta di qualcosa di vivo che esige e anzi vive di una esigenza continua. Il Signore non è solo qualcosa di sempre maggiore, ma esige sempre, perché lo è, anche da noi qualcosa di più. Quanto più egli rivela se stesso, tanto più deve coinvolgere nella sua grandezza. (Cfr. *Gv* 19,19)

273. *La Chiesa dei buoni, dei mediocri e dei cattivi*

Finché durerà la Chiesa, i suoi migliori membri saranno sempre vicino ai peggiori. I peggiori appariranno esternamente come i buoni, siederanno al posto dei prediletti e lì, prima o poi, forse molto tardi, saranno di scandalo alla Chiesa. Saranno sempre presenti, tanto per la verifica dei migliori quanto per la prova della natura stessa della Chiesa. Se la Chiesa comprendesse solo membri migliori o mediocri, tutto si conformerebbe in essa molto probabilmente a tale mediocrità; la misura di mezzo sarebbe ritenuta, date le circostanze, la migliore (difatti i mediocri prevalgono già con il loro numero) e tale accomodamento sarebbe la morte della Chiesa. I mediocri diverrebbero tradizione nella Chiesa, manderebbero avanti tale tradizione con la semplice forza dell'ostinazione, la Chiesa ridurrebbe le esigenze del Signore, che deve invece imporre nel suo nome, ad una misura minima tollerabile e la massa seguirebbe le richieste più o meno zoppicando. E ciò che la Chiesa riceve in modo vivo, si ridurrebbe a quello stato. La dura battaglia tra il veramente buono e il veramente cattivo in essa sparirebbe, il sale diventerebbe insipido e il corpo della Chiesa comincerebbe a putrefarsi. Difatti come la vita del Signore si è giovata dei discepoli, così com'erano, per realizzarsi secondo il senso della volontà del Padre, così la Chiesa usa dei più disparati membri, per eseguire la missione e commetterebbe un'assurdità, se non volesse lasciare ai cattivi la possibilità di rimanere entro i suoi confini. (Cfr. *Gv* 6,70)

274. *Parola di Dio e minimo di appartenenza*

Percepriamo con qualche senso, orecchi o occhi, ciò che ci viene comunicato dal Signore attraverso la Chiesa, per approfondire la comprensione di Dio. Ma subito ci accontentiamo del senso che rimane in primissimo piano. Siamo così entusiasti in genere di comprendere qualcosa che non facciamo lo sforzo di adeguarci al senso sempre cre-

sciente delle parole. Ci comportiamo di fronte al Signore e alla Chiesa come di fronte ad un amico, alla cui presenza e dialogo ci siamo così totalmente assuefatti che non ci preoccupiamo affatto di comprenderlo di volta in volta e d'interpretarlo. Ciò che oggi ci dice, ci sarà più chiaro domani; su ciò che egli è per noi oggi potremo soffermarci domani. Abbiamo certamente tempo. Niente è tolto fino alla fine, tutto è lasciato all'assuefazione. Nella nostra ingratitudine prendiamo il regalo della carità presente come qualcosa di evidente e non ci sforziamo affatto di fare attenzione a ciò che l'amico, la Chiesa, il Signore ci dicono. Ascoltiamo e rispondiamo come addormentati. Il Signore è presente e compie ogni sforzo per dirci con le sue parole le realtà più sublimi ed uniche. Le troviamo anche del tutto giuste. Ma da parte nostra ci accontentiamo con la misura minima di accettazione. Ci accorgiamo che la proporzione: il massimo dello sforzo da parte di Dio il minimo da parte nostra corrisponde ancora una volta ai fatti e alla situazione. Ci gustiamo la parte che abbiamo capito e non sentiamo alcun bisogno di ascoltare l'altra parte, la totalità. Raccogliamo le singole parole ed intenzioni del Signore, come si raccolgono le pietre preziose, ma non sappiamo che il nostro cuore non dovrebbe essere attratto. E così siamo fuori dall'ascolto del vero senso delle parole del Signore. (Cfr. *Gv 11,12*)

275. *'Luoghi comuni' dei rappresentanti ecclesiali*

I discepoli qui sono soprattutto rappresentanti del clero nascente e futuro. Già ora partecipano al ministero grazie alla vita del Signore e formano perciò fin d'ora una specie di rappresentanza del Signore. Ma sono soddisfatti della copia, ottenuta a buon prezzo, del vero giudizio del Signore. I loro luoghi comuni si trasmetteranno lungo i secoli. Non si sentiranno obbligati ad inoltrarsi nei profondi misteri del Signore, ma si accontenteranno di un'occhiata sommaria. Assomigliano ad un uomo che non ha alcuna idea della vera musica, della differenza tra buona e cattiva musica. Una dissonanza gli dice tanto quanto un accordo; la cosa principale è che si suona. Ma chi non riflette come futuro sacerdote ascoltando veramente ciò che il Signore deve presentare, costui in seguito nel ministero non può dare ciò che il Signore si aspetta da lui. Egli medierà le parole e i misteri del Signore come colui che personalmente non li ha capiti. Se la Chiesa non avesse in se stessa la forza e la vita per opporsi a costoro, tali rappresentanti sarebbero coloro che riuscirebbero a seppellirla in un tempo brevissimo. Essi trasformano il senso infinitamente profondo di Dio nei luoghi più comuni, nutrono la folla con il cibo che non calma affatto la fame, ma che lascia solo delusione. La loro consolazione cerca di renderlo più digeribile ai sofferenti, ma egli è solo la prova della leggerezza con cui colui che consola può passar sopra ai dolori degli altri.

La parola, che pronuncia, è solo qualcosa di meccanico e le verità di tutt'altro genere che essa contiene sono un mezzo per arenare l'esperienza, prima che inizi veramente. È l'orma del fariseo che afferma cose giuste, ma che pensa solo a non viverle amando. (Cfr. *Gv 11,12*)

276. *La parola di Dio come merce per gli altri*

Vi è la difficoltà normale nello stato sacerdotale e dei consigli evangelici: la fede diventa qualcosa di istituzionale e sottoposto alla regola che perde di vitalità. Tra la fede del tempo della propria scelta e la fede attuale si apre un abisso in cui sono più o meno seppellite la carità e la speranza. A colui che studiava si è insegnato l'importanza della istituzione, egli ha imparato il dogma in questa prospettiva, ha elaborato scientificamente anche alcune parti della verità cristiana. E allora può succedere che alla fine della formazione stiamo di fronte ad uno che in certo modo è capace di riflettere intellettualmente sulla fede e di difenderla con una certa prepotenza, ma che forse non è un uomo che vive di Dio amando e sperando. E così vi è il pericolo, che minaccia tutti i messaggeri della parola, che la parola per lui a poco a poco diventi una 'verità per gli altri'. S'impegna con passione per essa, senza esserne toccato seriamente nel proprio spirito. La distribuisce come elemosina senza usare del dono per se stesso. Qualche volta egli nota: domina la fede, la speranza, la carità come una materia che insegna nelle lezioni agli altri, ma egli non vive di esse. Non gli dicono più nulla. Sono diventate una merce e lui un commerciante che cerca di offrirle nella forma più attraente possibile. L'imballaggio, che egli stesso compie, perciò può sembrare più importante del contenuto. Ora nota anche un'altra cosa: tende a suddividere gli uomini in categorie, analogamente al medico che compie le diagnosi. E ora ha pronta per ogni categoria una medicina che è tratta in qualche modo dalla parola di Dio, ma è una parola che si è trasformata lentamente, esclusivamente in farmaco contro di questa o quella malattia (da cui non si è nemmeno colti). La fede non è più vissuta, l'uomo non è più amato, tutto appare abbastanza senza speranza.

277. *La parola di Dio nel gergo del tempo?*

La parola del vangelo e della Scrittura è donata da Dio all'uomo. Essa è abbastanza potente per interpretare se stessa. Riflessione e predica della parola devono muoversi in seno alla parola stessa. Sarebbe presuntuoso, con il pretesto di dover essere moderni, introdurre tutto il linguaggio del tempo della rivelazione, per 'aiutarla a rimettersi in piedi', come se avesse bisogno per l'uomo attuale di un

nuovo travestimento, di un miglioramento. La vita del cristiano, come è descritta e richiesta dalla Scrittura, è la sua vita davanti a Dio, la sua esistenza terrena in collegamento con Dio e nel suo slancio verso di lui. E il cristiano deve imparare a considerare la sua vita alla luce di Dio e cioè alla luce della parola donatagli da Dio. Una comunità che elaborasse discorsi aggiustati artificialmente con l'era moderna, perché la semplice grandezza della parola di Dio non sembra più al sacerdote efficace, si allontana da Dio invece di avvicinarsi a lui. In ogni spiegazione e confronto che il predicatore usa, deve essere visibile la stima per la parola, l'ultima parentela con il modo di vedere della Scrittura, la possibilità di esser impiegata nella preghiera.

278. Chiesa addormentata

Che lo Spirito abbia adombrato Maria e da essa è venuto al mondo il Figlio è un evento eclatante. In genere l'azione dello Spirito nella Chiesa è qualcosa di incredibilmente silenzioso. Ma vi sono sempre due aspetti: lo sforzo autentico, nascosto e poi ogni tanto un colpo improvviso dal cielo come un fulmine che colpisce. Maria, nel silenzio della giovinezza fu preparata dallo Spirito Santo, che non è mai uno Spirito addormentato. Maria era all'erta. Anche la Chiesa deve essere vigile in attesa del suono dello Spirito. Si può capire qualcosa anche nel dormiveglia, ma non si può sapere che cosa succede. Non si possono dedurre le richieste dalla parola dello Spirito. «Ha tuonato», dice il popolo, poiché il Padre parla con Cristo; la stessa cosa afferma una Chiesa addormentata e assopita, quando lo Spirito le parla. E quando dopo la parola segue il silenzio allora l'addormentato s'infilza di nuovo sotto le coperte e pensa: non deve esser stato niente.

279. Le minacce per la carità della Chiesa

La carità della Chiesa ha sempre la tendenza a soffermarsi su se stessa, a trasformare l'eterno miracolo nel movimento dal e verso il Padre in un fatto ordinario, a rinunciare ad un continuo annuncio, che dovrebbe ricominciare ogni giorno, all'eterno movimento di domanda e risposta che appartiene alla natura della carità e quindi a far raffreddare e indurire in sé gradualmente la carità. Si ritiene ricca, pensa che il suo patrimonio sia assicurato e non sa che proprio così incomincia ad essere pigra e staccarsi dalla carità. Non vive più nel semplice movimento della dedizione in cui non dovrebbe fare la propria volontà, ma la volontà di colui che l'ha mandata. Ma se la carità della Chiesa non raggiunge più il pieno vigore, forse ciò dipende meno

dal fatto che sono aumentati i nostri peccati che dal fatto che essa ha cominciato a dubitare della inesauribilità della propria carità. Essa ha cominciato a considerare la carità come una specie di capitale che si può contare e fatturare e dal quale si può prelevare somme precise e redditi. La carità di Dio e del Signore per la Chiesa, per la comunità, per i singoli non è diventata perciò minore, ma sia il singolo in seno alla Chiesa sia il dispensatore della carità nella Chiesa si sono abituati a vedere in essa e nella grazia, affidate loro, soprattutto un oggetto di amministrazione trastullandosi con l'idea che essa possa avere ad un tratto dei limiti e tentando di riflettere su che cosa dovrebbe sostituirla. Ma ogni amore subisce delle perdite, se non lo si ritiene più tutt'intero e inesauribile, se si comincia a dividerlo e a rimuoverlo per verificare dove sono i suoi limiti. Anche se all'inizio non si trovano limiti, si continua a giocare con tale idea cosicché improvvisamente si pongono delle barriere dove certamente non c'è niente. La Chiesa dovrebbe imparare a considerare di nuovo la carità come qualcosa di totale ed inesauribile, come fece all'inizio. Se nella carità spariscono le misure, cadranno anche le barriere che il cristiano pone verso il suo prossimo e questi può essere accettato di nuovo nell'unità indistruttibile della carità. (Cfr. Gv 6,38)

280. Ansia di fronte al sempre di più

Molti vogliono credere solo ad una parte della rivelazione perché cercano sempre di giustificare se stessi. Credono sempre di avere il diritto alla spiegazione, di non accettare più se non ciò che è evidente alla loro intelligenza. La loro corsa umana deve prendere un vantaggio e fare tutto il percorso da se stessi e in se stessi. Credono molto seriamente alla propria azione invece che alla carità di Dio, al proprio giudizio invece che a quello di Dio. Vedono se stessi come punto centrale. Misurano con il proprio amore e non con la carità sempre maggiore del Signore. Non sopportano il comparativo che va verso l'infinito, in cui è situata la carità del Signore; perché essi non riescono a capirla. Vogliono una crescita, solo se conduce ad una meta delimitata che si può raggiungere, il più non può essere un sempre di più. Ad un tratto vogliono sentirsi già arrivati. (Cfr. Gv 5,46)

281. Impedimenti per l'incontro con Dio nella preghiera

Chi ha provato una volta che cosa significhi stare da solo davanti a Dio, vorrà ripetere l'esperienza continuamente e per quanto è possibile. Non per raccogliere delle esperienze, ma perché ogni incontro con Dio comprende in sé la necessità d'incontrarsi di nuovo. Dio

si apre ogni volta come un inizio che chiama costantemente al proseguimento. E ogni volta al cristiano diventa più chiaro, che in ogni incontro deve essere solo presente e pronto—ma privo di tutto ciò che potrebbe essere impedimento—difatti Dio stesso vuole assumersi la responsabilità dell'incontro e strutturarne. Colui che prega deve offrire solo il suo vuoto, affinché Dio ponga la sua pienezza. Ma egli non è vuoto, è sempre ricolmo di cose che non s'identificano con lui e così deve togliersi ciò che è sbagliato. Ed ancora: egli non può liberarsene prima dell'incontro, ma Dio è colui che lo cambia, che effettuerà insieme a lui la svolta, prima che egli in genere possa iniziare nel modo giusto. Se per es. egli inizia a pregare con un risentimento, l'immagine di Dio può rimanere nascosta. Egli non è nel giro giusto, deve anzitutto allinearsi, mettersi subito in ordine, chiedere a Dio il perdono, disporsi per lui. Deve farlo alla luce di Dio, nella sua grazia, secondo le sue intenzioni. Se non prende tale direzione, insiste sempre di più su se stesso, porta con sé nella preghiera le sue piccole maniere sbagliate e grossolane o si crea la semplice abitudine esterna di chiedere il perdono a Dio, allora il suo rapporto con Dio perderà molto presto la freschezza e l'autenticità, la luce di Dio è oscurata, non vi sarà più alcun vero movimento. Quando Adamo prese coscienza di essere nudo vi fu un rimprovero nei confronti di Dio: perché ci ha creato nudi! E tale nudità diventa una scusa per l'uomo per non comparire più davanti a Dio, non sentirsi più nella condizione di apparire davanti a lui. Quando si accontenta di tale condizione, si rassegna a tale stato, allora fa aumentare la propria distanza di fronte a Dio. Diventa troppo indolente, troppo comodo mettersi in ordine per Iddio, sforzarsi di fare una 'confessione' davanti a Dio, essere senza copertura nella grazia davanti a Dio. In ogni incontro Dio pone la domanda: Adamo dove sei? Dove sei andato? Come la mettiamo con te? Per rispondere a tale domanda l'uomo deve essere volenteroso, chiaro, trasparente. Chi è uscito una volta dalla preghiera abitudinaria della fanciullezza e ha raggiunto un incontro personale non può ritornare indietro. Deve vivere nella luce di Dio e rimettersi e offrirsi sempre e senza condizioni alla luce.

282. Preghiera senza raccoglimento

Se non ci si concentra, si corre il pericolo di introdurre nella sfera della preghiera le cose che appartengono agli intervalli della preghiera, infine di non pregare più veramente, ma di caricare la carità di Dio solo con le proprie cianfrusaglie, con le cose che ci sembrano importanti, ma hanno poco o niente da spartire con Dio. Sarebbero allora paragonabili alla donna che trattiene il marito e i figli solo con le sue piccole preoccupazioni, con la noia delle sue ore passate da sola. Una preghiera, in cui si vuol svolgere personalmente il ruolo princi-

pale, può essere solo torbida. È sufficiente che nella preghiera siamo degli adoratori e delle persone che ringraziano, che siamo pronti alle esigenze di Dio (che in certo modo comprende anche le nostre). Solo se colui che prega riesce a farsi piccolo, a non considerarsi misura delle cose, può ascoltare la preghiera della Chiesa, sentire la presenza del prossimo nella preghiera, presagire la realtà di Dio e lasciare la parola a Dio. Ci è data la catastrofica possibilità di ridurre in silenzio Dio nella preghiera con le nostre interminabili dicerie. Dio cede alle nostre arie, come un marito si chiude nel silenzio di fronte alle lamentele solitarie e senza fine di sua moglie. Non giova certamente niente, lei non gli concede più la parola e non gli fa esprimere la sua opinione.

283. Scambio tra religiosità e dedizione

Proprio quando davanti al Signore esponiamo un programma umano massimale, esso sarà un programma divino minimo, un programma che non ha ancora mai capito la prima parola del linguaggio di Dio. Il nostro programma è considerato massimo per gli atti religiosi compiuti, ma è minimo nella dedizione reale. Noi scambiamo religiosità e dedizione, offriamo la prima a Dio per nascondergli la seconda. Ciò che esponiamo davanti a lui è un programma farisaico, che ha di mira il porre al centro solo la propria perfezione e proprio per questo non presta ascolto alla parola che ci è sempre rivolta, anche inaspettatamente. (Cfr. Gv 1,1)

284. La ristrettezza del ritualismo

Le persone, che pongono delle domande sulla guarigione nel giorno di sabato, sono l'immagine di tutti coloro che nella loro piccolezza e ristrettezza urtano ovunque, perché non vedono la grandezza e l'ampiezza, che inciampano costantemente alla periferia della grandezza, perché invece di guardare all'estensione, ammirano i propri piedi e proprio per questo non riescono a camminare. Il loro campo visivo è spostato dalla loro ristrettezza; questa è per loro la pietra più vicina su cui urtano continuamente. Scorgono ovunque solo i particolari e non hanno perciò né tempo né forza per le cose principali. La legge è per loro più vicina e importante di Dio. Per loro il recipiente vale di più del contenuto. Questo ritualismo continua—potrebbe essere diversamente?—anche nella nuova alleanza in tutti quei luoghi dove la cerimonia è più importante del Signore e della sua presenza nella Chiesa, le regole e il paragrafo più significativi di ciò che è espresso, l'esatta esecuzione di un'azione ecclesiale o morale più importante dell'atto stesso. (Cfr. Gv 5,11)

285. *La comunione eucaristica e la vita quotidiana*

Come peccatori abbiamo la possibilità pericolosa di comunicarci spesso, forse tutti i giorni e così, solo per un breve istante, venire a contatto con l'eternità: corriamo il pericolo di limitare la comunione ad una breve preparazione e ringraziamento, perciò di paralizzare e di soffocare l'eterno ringraziamento presente nell'eucarestia, perché la limitiamo ad un'azione che supponiamo personale. Potremmo abituarci così a ritenere la comunione come una specie di visita di cortesia giornaliera, che dovrebbe esser considerata di volta in volta chiusa con il ringraziamento. Potremmo considerarci, con i nostri propri occhi, aperti al Signore, benché ognuno di noi abbia un tempo contato. E questo tempo sarebbe visto esclusivamente dalla nostra parte, perché solo così è calcolabile e non passerebbe nella realtà incommensurabile della nostra vita in Dio. Se noi invece prendiamo la carità del Figlio, come egli ci ha mostrato, come gratitudine non legata ad alcuna misura, a nessuna opera, a nessun servizio, a nessun contraccambio, e l'eucarestia non è nient'altro che l'espressione di questa eterna gratitudine, allora saremmo attirati dal sacramento proprio con tale forma di carità. Se quindi il resto della nostra giornata fosse separato dalla comunione, certamente non sarebbe più eucarestia, come dovrebbe essere. Il ricevere il Signore nella comunione può essere senz'altro il punto centrale della nostra giornata, ma nessuna barriera può separarlo dalle altre attività quotidiane e ciò tanto meno potrà essere un allontanamento e una divisione dal Signore. (Cfr. *Gv* 5,25)

286. *Falsa sofferenza*

Il Signore ha provato la sua sofferenza fino in fondo e proprio perché la possiede, ne dona sempre una nuova partecipazione. Ogni rinuncia umana anche molto semplice, se avviene nel nome del Signore, è in certo senso collegata con la passione del Signore. La rinuncia può elevarsi fino ad una vera partecipazione all'abbandono stesso. Suo presupposto rimane sempre che sia un dolore nel Signore. Una sofferenza per una passione umana, anche se è veramente violenta, un dolore per gelosia, per esasperazione e per un sentimento non controllato non ha niente da spartire con la passione del Signore, non ha comunione con essa. Sulla croce del Signore non vi è la minima traccia di passione. Una sofferenza falsa, egoistica non può essere offerta a Dio come sacrificio, deve anzitutto scomparire da una vita (quindi, forse all'inizio, parrà senza dolore), affinché Dio possa ridonare una vera sofferenza. E come vi è un falso dolore, così esiste anche una falsa e infruttuosa nostalgia del dolore. Un uomo che vive di risentimento, si sente male quando non soffre; va in cerca di dolore. Ma tale ricerca non ha alcuna analogia con l'amore per la sofferenza di colui che cerca

il dolore nel desiderio di dedizione al Signore e ai fratelli e forse lo chiede a Dio. Ma anche costui non potrà mai cercare la sofferenza per amore di se stesso, ma per porsi così nel proprio compito e nella propria missione; lo sguardo è rivolto completamente alla volontà di Dio e alla fecondità della carità sofferente per il mondo. (Cfr. *Gv* 9,4)

287. *Il pericolo del confessore mediocre*

Si comincia quasi sempre ad ascoltare obiettivamente: i peccati ascoltati si distinguono ben poco dagli altri peccati, sono elencati già a priori. Niente di nuovo. E allora brilla dalla confessione improvvisamente qualcosa: l'uomo peccatore e penitente. L'io che è sempre qualcosa di irripetibile. E riflettendo proprio su ciò il confessore deve forse sovvertire tutta la gamma di valutazioni. È sufficiente un accenno, qualcosa di appena formulato per far emergere una seconda facciata. Certo vi è una quantità di uomini mediocri, ma si deve tentare sempre. Tanto più che il sacerdote stesso si trova di fronte al pericolo costante di diventare un confessore mediocre. Se non si ingegna, allora il numero di coloro che aiuta e incontra personalmente nella confessione si restringe sempre di più.

288. *Confessione, analisi dell'anima? (I)*

Giovanni paragona con tutta franchezza peccato e avvocato. Entrambi devono incontrarsi, nella confessione dei peccati di fronte a Dio come davanti al suo rappresentante ecclesiale, il confessore. E indicando il Figlio come avvocato *presso il Padre*, fa sfociare tutto nel Padre. Tutto passa attraverso il Figlio e continua verso il Padre e proprio ora il confessore è solo un passaggio. Così scompare ogni timore dell'uomo. Non si scava inutilmente nel peccato, si richiede solo che il penitente sia completamente trasparente. *Ogni viltà* deve essere superata e per ottenere ciò essa deve anzitutto venire alla luce. La confessione appare in questo ritorno al Padre come un processo interamente celeste, in cui è tolto tutto il suo carattere terreno e esageratamente umano. La direzione non va verso i retroscena dell'anima peccatrice, ma passa dal peccato attraverso il confessore al Signore e da lui avvocato, al Padre. In tale direzione la confessione è l'opposto dell'analisi dell'anima. Questa dà la massima importanza all'anima, la confessione invece a Dio e purifica l'anima solo per creare spazio per l'inabitazione della parola di Dio. (Cfr. *1 Gv* 2,1)

289. *Confessione, analisi dell'anima? (II)*

Supposto che tu sei mio amico e che ti dica: «così non può continuare», allora noi discuteremo insieme della situazione, scopriremo forse dove sta la svolta sbagliata, forse ritorneremo indietro fino alla fanciullezza e ciò che è stato esaminato mi aiuterà, forse, ad incominciare di nuovo. Ma in ogni discussione di tale tipo il singolo sarebbe considerato come un isolato e non si terrebbe conto del fatto che egli vive in una comunione di santi e di peccatori. Le leggi della comunione di santi e della comunione dei peccatori possono essere nate solo da Dio. Nella confessione io non sono certamente questo peccatore singolo, ma sono contemporaneamente uno dell'umanità, uno dei membri caduti. Così la comprensione della realtà nella confessione sarà del tutto diversa dall'analisi, sarà insieme personale e sociale, sarà certamente totale tenendo presente il mondo in tutti gli aspetti, il suo rapporto con Dio, le prime e le ultime realtà, anche se il loro rapporto è conosciuto come un lampo, solo indirettamente. E poiché la situazione è del tutto diversa, così sono vari anche i mezzi di salvezza. È in gioco la verità di Dio, non quella dell'uomo, neanche la verità della sua anima, della sua esistenza, della sua struttura profonda, ma sicuramente la verità di Dio. Nessun metodo umano prende sul serio tale verità divina, al massimo la riserviamo per il momento della morte e ciò non aiuta l'uomo a divenire anticipatamente ciò che deve essere nell'ora della morte davanti a Dio.

Finché l'aiuto per l'uomo è offerto dall'uomo e si muove nell'ambito umano, può operare solo con mezzi umani; tutto ciò che giunge all'uomo dall'esterno, può essere considerato solo come caso, esteriorità, con indizi positivi o negativi, ma l'unità tra interiore ed esteriore non può realizzarsi. Le ore di udienza psicologica mi possono dare solo 'modi di comportamento', che possono valere per il presente, ma che possono e debbono mutare di nuovo in un fatto diverso. La confessione invece presenta agli uomini il suo destino divino e comprende in esso la realtà ultima e definitiva.

Finché uno non si confessa, si sente libero di dire o di tacere ciò che vuole. Ciò che egli odia della confessione, non è l'umiliazione del riconoscimento di essere peccatore—ciò già lo sa in certo modo—ma il fatto che prima e nella confessione totale deve capitolare, che gli è tolta la libertà di scelta, e gli rimane solo la scelta di aprire tutto o niente. Egli è malato interamente e deve essere guarito, ma non più in modo eclettico. È la prima umiliazione. La seconda consiste nell'essere uno dei tanti e deve assoggettarsi alle stesse modalità di tutti gli altri fino a quelle esterne, come quella per cui deve accedere alla confessione ad una determinata ora. Il fatto di esser notati. L'eliminazione di ogni differenza esterna. L'industriale con il portinaio, la signora con la cuoca, tutti su un piede di parità. Proprio nel momento in cui confessa le cose più intime non ha più l'alternativa e la scelta, è

messo insieme a tutti i peccatori. Uno che si confessa nella fila dei peccatori. E non si bada più alle particolarità del mio 'caso', che mi sembrano renderlo così interessante e che avrei spiegato così volentieri all'uditore. La penitenza è soprattutto riconoscimento: non solo dei miei peccati, ma di Dio, dei precetti e degli uffici di Dio, certo della sua Chiesa con la sua debolezza e con tutti i suoi aspetti equivoci e scandalosi.

Che 'parli' con qualcuno della mia vita non mi obbliga a qualcosa. Posso sentirne un certo senso di gratitudine o di disturbo di fronte a colui che era mio interlocutore. Ma rimango l'uomo libero che può continuare a decidere. La confessione non è nello stesso senso un atto isolato, in essa niente si può separare, l'atto della confessione suppone espressamente tutto l'uomo, tutta la sua vita, la visione di tutta la realtà, tutto il rapporto con Dio.

Se racconto ad una terza persona che io parlo con un altro delle occasioni della mia vita, allora quello in genere mi approva: fai molto bene, sono contento che hai qualcuno che ti aiuta. Nella sua stima in certo senso io sono cresciuto. Ma se gli dico che mi confesso, che ciò mi procura la redenzione, allora io diminuisco nella sua stima, difatti tutti coloro che non si confessano, avranno sempre molto da obiettare contro la confessione. Questa offende la libertà dell'uomo, il suo giusto orgoglio, è qualcosa di antimoderno, medioevale, perché con la confessione sono collegate tante forme esteriori. Tutti coloro che non si confessano si sentono superiori alla confessione, confessandomi mi metto in una sottospecie. Tutti capiscono la discussione umana, l'accettano o respingono come pare e piace, ne tengono conto solo e nella misura che va loro bene. Per colui che si confessa invece questo «mi sta bene» non esiste più.

290. *Confessione del cristiano mediocre*

La pratica religiosa ha per lui, più o meno coscientemente, il carattere di una assicurazione; è cosciente di molti peccati, ma pensa che appartengono più o meno ad una vita normale, come una pulizia una volta l'anno. Non vuole essere un bigotto, non è un santo, ma è pronto a sopportare pazientemente come umiliazione un atto penoso, purché non gli venga richiesto troppo spesso. Egli si avvicina al confessionale con una specie di animo freddo e non perché non si penta di ciò che ha fatto e rifiuta la confessione che ha una certa completezza. Se si è stabilito da solo la regola di un'unica confessione vuol dire che l'effetto non sarà molto importante. L'atto spiacevole ha un unico vantaggio, di essere stato sbrigato e liquidato subito e proprio per questo non si desidera nessuna conseguenza. La confessione appartiene a quelle cose di cui non si parla e che non rimane neanche nella propria coscienza. È forse un particolare atteg-

giamento che per l'esile mistero dell'assoluzione, del rapporto con il Signore, della grazia che spinge ad agire ancora, non riscontra nell'uomo una comprensione. Si afferma che se la confessione è solo un dovere penoso, allora riceve un carattere maturo; il suo 'abbandonarsi', invece, l'essere sempre disponibile ed aperto per ricevere, sarebbe in certo modo effeminato. Chi pensa così, evita o odia anche il dialogo sulla religione. Se ne parla così poco, come di un piccolo risparmio che si è depositato da qualche parte. Sono affari privati. E il ministero del confessore appare così ufficiale che la differenza con l'impiegato di banca non è così rilevante. Esercitano una funzione in cui chi paga è il penitente. Entrambi appartengono ad un sistema sociale stabilito. Come alla fine dell'anno si fa il bilancio delle uscite e delle entrate, così una volta all'anno si sbrigano i conti con Dio e con i ministri dello spirito e poi incomincia un nuovo anno. E come per le necessità materiali in certo modo vi è il libretto di risparmio, così per quelle spirituali se ne occupa la confessione. E come uno non aspetta di ricevere dalla banca in cui versa un qualsiasi sussidio non previsto, così non si attende dalla Chiesa che prepari una qualsiasi sorpresa. Tutto scorre in un ambito conosciuto, ben fisso e non ampliabile.

Anche il pentimento corrisponderà in quest'uomo al suo spirito di risparmio: poiché la confessione gli costa qualcosa, gli è in certo modo penoso dover pentirsi di questo o quello sbaglio. E sarebbe infine difficile decidere se egli è più pentito perché vuole sbrigare onestamente la sua confessione o perché ha offeso Dio. Non si imporrà perciò alcun grosso esame, neanche nei suoi rapporti riguardanti l'amore del prossimo, sui delicati doveri di fronte alla moglie e ai figli. Si esamina in una specie di aridità e nel pentimento non va molto lontano scavando nella cattiva coscienza, perché vuole conservare un certo grado di tenacia e delle regole che egli ha escogitato. Per lo meno si aspetta un incoraggiamento. Questo non appartiene alle parti essenziali della confessione, potrebbe anche venir meno. Vuole confessarsi decentemente, ma non gli si deve guardare troppo nelle carte, neanche vuole esser oppresso dalle parole e dalle sollecitazioni indirizzate personalmente a lui e così essere introdotto in qualche modo dove non gli piace. Probabilmente in precedenza ha fatto certe esperienze quando ha preso molto sul serio una parola dal confessore e l'ha portato a delle perdite nella sua esistenza. Ora desidera il riposo. Con questa tranquillità si confessa; si confessa come vuole e come si è proposto. I suoi propositi, se sono detti un po' sul serio, saranno di natura egoistica. Forse si spaventa nella confessione e vede che stava più lontano di quanto immaginasse, che si è caricato dei peccati più di quanto pensasse di tener sotto controllo; allora i suoi propositi saranno anche calcolati razionalmente: «Ciò non posso più farlo, dovrò metterci un po' d'attenzione...». Siccome per lui la confessione è un'assicurazione, vuol pagare nel modo dovuto i premi, non avere arretrati e non compiere niente che quando

scade un premio potrebbe creare delle difficoltà nel pagamento. In tutte le assicurazioni vi è un certo rischio, che non è incluso. Così se avesse peccato troppo gravemente non sarebbe stato più coperto dall'assoluzione dell'anno precedente. Non ci può più riuscire. Il pensiero lo ha improvvisamente spaventato e vede che l'affare appare un po' diversamente da quello che aveva previsto.

Il confessore può di fronte a questi 'pasqualini' provare una certa rassegnazione, considerare il loro caso in molti modi come il caso normale del peccatore mediocre; e perché proprio a Pasqua ha poco tempo e vengono tante persone si dispenserà facilmente dal tentare esperimenti di conversione che tocchino fino in fondo. Egli dovrebbe tuttavia tentare incondizionatamente di intervenire in qualsiasi modo per eliminare il sistema dell'assicurazione.

291. *La strada larga delle decisioni dilazionate*

La strada larga è quella delle molte possibilità, che sono tutte una vicino all'altra, conservano uno spazio tra l'una e l'altra, trovano tutte posto e tutte insieme sono comprese dalla porta larga. È la strada su cui non si decide, in cui si mantengono tutte le possibilità nel loro numero infinito; tutte le probabilità anche quelle della decisione. Della decisione, che rimane possibile, che forse in seguito potrebbe esser realizzata. Nessuno che incontri il Signore, rimane a fianco del Signore senza la richiesta di decisione, ma sulla strada ampia si può accettare la risoluzione di non decidere, di continuare a farsi trascinare dalla vita senza mai rinnegare la volontà di non decidere. Si vive in continui tanto-quanto. Non ci si separa da nulla, si trascina avanti tutto, Dio e mammona, bene e male, tutto trova un posto comodo vicino all'altro, può crescere rigogliosamente, può prendere il sopravvento tanto che l'uomo stesso ne è rimorchiato. Difatti vuole abbracciare, deve far attenzione a tutto, soprattutto a se stesso e ai suoi innumerevoli riflessi che egli assume negli infiniti aspetti. Ma l'uomo qui perde una cosa: la sua principale libertà che consiste nello scegliere realmente una volta. Una scelta in Dio è sempre il risultato e la realizzazione della perfetta libertà in Dio. La libertà assomiglia ad una pianta su cui si può salire per avere un panorama più esteso. Chi non vuole scegliere, ma si riserva di decidere forse più tardi è come colui che trascina con sé tutto l'albero, un peso immenso, inoltre egli deve averlo già tagliato al di sopra delle radici. Ansante sotto tale peso, si illude di essere libero. Una decisione rimandata si trasforma subito in un impegno maggiorato. Chi è interrogato da Dio, possiede naturalmente certi obblighi, un ambiente, un'inclinazione, dei desideri. Ma per essere interrogato e poter rispondere egli è ad un tratto quasi sradicato del tutto dalla grazia, liberato da tutti i veli e radici e posto spoglio davanti a Dio. Se ora tentenna e non dà il consenso, si preci-

pita di nuovo ed è coinvolto interamente nell'ambiente, e anche se più tardi gli riesce di proferire il suo assenso, non sarà più il sì deciso dell'inizio. Le obiezioni che noi stessi avanziamo e i ritardi della decisione non significano per es. prove della nostra libertà, ma un intralcio. Chi si incammina carico di tante anticaglie, veramente percorre la strada larga, ne ha bisogno, per poter proseguire ed egli anzi l'allarga con tutto ciò che prende su di sé. Anche il tempo assume tutto un altro carattere. Il tempo di colui che ha deciso, scorre diritto come un fiume rapido, limpido verso la vita eterna. Il tempo di colui che rimanda striscia senza eventi come la strada larga che percorre. Pensa di tanto in tanto di raggiungere attraverso qualche porta una meta, ma questa si allontana di nuovo, senza che egli possa incamminarsi in una determinata direzione. Il suo tempo è così inerte e stagnante. Dio ha donato certamente ad ogni uomo il tempo naturale che spiritualmente si può riempire solo in lui. Se non si realizza in Dio, rimane appunto incompleto, indeterminato, floscio; ogni giorno si trasforma in un domani vago, ogni direzione e disposizione è possibile. (Cfr. *Mt 5,13*)

292. *L'obbedienza come la gomma elastica*

La regola può essere ammorbidita con sofisticazioni. Il sale diventa insipido. Questi accomodamenti sono quelli che rovinano di più l'obbedienza. Essa può essere formulata così ambiguamente ed elasticamente che la volontà del legislatore, forse anche del superiore, rimbalza come se fosse veramente di gomma e non provenisse dalla sostanza dello Spirito Santo, dura e chiara come un cristallo. Da un'obbedienza diventata insipida provengono tutti i generi di pigrizia, di disgusto e di noia.

293. *Discepolo di Cristo, Chiesa e soldi*

I soldi ci sono per essere spesi, ma i discepoli non vogliono spender se stessi come i soldi. Essi desiderano rimanere indisturbati, così come si trovano. Vedono il denaro che già appartiene alla Chiesa, nelle sue possibilità di impiego. Ma non vedono come essi stessi potrebbero essere impiegati. La Chiesa è per loro una istituzione materiale: in essa il denaro deve girare, così sarà viva. Ma non si rendono conto che essi stessi sono la Chiesa viva. Rendendo la Chiesa materiale, spiritualizzano se stessi in quanto si considerano come una grandezza immutabile. Sarebbe più saggio cercare di rendere meno materiale il denaro dandogli meno importanza e materializzare perciò se stessi, rendendosi presenti con tutta la propria sostanza presso il Signore. Non capiscono che in questa festa, che sarà una festa di dolore, saranno essi

stessi dei comprati, che essi stessi potranno essere un dono per i poveri: nella carità viva in cui dovranno incarnare la Chiesa. Conoscono molto bene il denaro e il suo stampo. Ma essi non hanno il carattere del Signore; non sono monete nelle sue mani. Il denaro ha il valore che l'uomo ha fissato. Essi dovrebbero avere il valore, che il Signore dà loro. Ma lo stampo del Signore lo possono ricevere solo in modo vivo. La pura presenza materiale non è perciò sufficiente: per ricevere un sigillo in modo veramente indelebile, dovrebbero farsi fondere volontariamente nella forma del Signore. Conoscono tutto il processo di fabbricazione dei soldi fino alla disponibilità delle monete. Ma non vogliono conoscere lo stesso sviluppo nei propri riguardi; pensano che sia sufficiente offrire il materiale greggio. Si dovrebbero mettere a disposizione per tutto il processo di fusione. Nello stesso momento in cui si offrono, essi si ritirano. Non vogliono prendere su di sé il noviziato del Signore.

È il primo equivoco che i discepoli compiono: conoscono le necessità materiali della Chiesa e la necessità di organizzare e di celebrare anche delle feste. Anche il cristiano deve avere un sostentamento, e si usano ornamenti e lusso per celebrare degnamente la liturgia e gli altri eventi ecclesiali. Poiché la Chiesa è conformata alla vita umana, anch'essa assume la vita ordinaria e le feste. I discepoli lo costatano bene con la loro vita personale. Ma essi scambiano la vita materiale, terrena con quella della Chiesa vissuta nel Signore. Da qui proviene il secondo equivoco. Vedono le altre possibilità d'impiego dei soldi: lo si può dare ai poveri. Ne hanno comprensione, perché sanno che loro stessi potrebbero trovarsi nella necessità e in tale situazione sarebbero grati per l'aiuto. Sono pienamente d'accordo con l'organizzazione di un'assistenza reciproca e desiderano più di ogni altra cosa vivere solo per tale attività caritativa. Quindi pongono problemi morali e sociali là dove dovrebbe stare la parola di Dio. In tale scambio pieno di conseguenze misconoscono tutta la natura della carità cristiana, perché non ricordano l'unica cosa necessaria, che il Signore stesso prende il posto del povero e del mendicante. Così non possono neanche riconoscere il Signore nei poveri. Essi sopravvalutano il senso materiale dell'elemosina in quanto vedono in essa l'attività cristiana essenziale. Nel momento in cui tra loro si sta compiendo il fatto più importante: la passione del Signore, essi non se ne accorgono, pensano alla loro misericordia umana, così non badano a ciò che il Signore indica. Sono tanto occupati con i problemi sociali e con i propri piani di riforma che essi, rappresentanti ministeriali della Chiesa, ascoltano in modo errato la parola decisiva del Signore.

Entrambi, la scappatoia degli interessi materiali e quelli morale-sociali, rimarranno sempre la direzione della disobbedienza della Chiesa. In questo modo si ascolta in modo sbagliato la Parola del Signore. (Cfr. *Gv 13,29*)

294. *Il punto di vista del saccente*

La Chiesa illumina con la grazia del Signore e con la propria santità—spesso nascosta—ogni momento della sua storia, in modo che rientri nel quadro generale. Ma si deve guardare partendo da questi raggi per capire bene che la comprensione è donata solo dalla fede perfetta. Vi è nella storia della Chiesa qualcosa che si può chiamare sviluppo, che risulta insieme dalla forza del consenso, della grazia, della fede, della preghiera; qualcosa di molto vivo. Ma se il cristiano inizia a porre vicino alle prospettive della fede anche quelle della pura intelligenza, non ne scorge più l'unità e il nesso. Egli guarda la discontinuità e la introduce entro la Chiesa. Egli semina anche la discordia che osserva. Con le sue osservazioni critiche, con il suo modo ipercritico di sentire e di sperimentare ammassa ostacoli sui quali poi inciampa; e dove egli incespica lo stesso accadrà, secondo la sua opinione, anche per la Chiesa. Non fa percorrere a Maria la sua strada dritta nella fede. Egli si allontana dallo Spirito ecclesiale vero e attira con sé gli altri, difatti tutti i destini della Chiesa sono solidali.

La strada di Maria, anzi la sua interpretazione, getta sulla Chiesa una luce decisiva in proposito. Ministero e carità perciò non coincidono, perché in noi peccatori le prospettive della fede e dell'intelligenza non si identificano e inoltre, perché il peccato originale non vuole riconoscere la preservazione dal peccato nella madre e perciò desidera fare di Maria e della Chiesa i principi di una ragione che si volge da sola; si spiega perciò il punto di vista della propria saccenteria come l'unico valido, per non dover obbedire a quello che appunto è comprensibile solo con la grazia e la fede.

295. *Critica sotto voce*

La dottrina, come il Signore la comunica, non è mai un campo riservato, anche se è rivolta ai singoli o ad un gruppo di persone. Essa fin dall'inizio è pubblica nella misura in cui esula totalmente dal campo di una discussione comune dove si tratta di opinioni soggettive. Il privato e il pubblico qui giocano lo stesso ruolo in certo modo del naturale e del soprannaturale, passano l'uno nell'altro, non si possono più separare l'uno dall'altro. Tutto il naturale nel Signore è anche soprannaturale e tutto il privato è anche pubblico. Perciò non solo si deve in genere smettere di mormorare, ma la loro critica deve divenire così forte che il Signore la senta ed abbia l'occasione di rispondere. Come in seguito la critica alla Chiesa deve essere pronunciata così ad alta voce che essa abbia l'occasione di prendere posizione e di pronunciarsi in proposito. La critica dall'esterno esiste per la Chiesa solo nel momento in cui è così forte in modo che la Chiesa possa rispondere.

Il Signore quindi non rifiuta con la sua parola la critica in

quanto tale, ma la critica che mormora, che non si pone nel dialogo. Finché la critica è un mormorio, ha la possibilità di espandersi segretamente e di avanzare gradualmente congetture, di trovare argomenti che si allontanano sempre più dalla base reale del dialogo. La critica può essere così raffinata e sottile da non scorgere più i nessi originari e da non vedere più gli aspetti giusti esistenti all'inizio delle loro obiezioni. La critica appartiene in certo modo alla vita; ma deve conservare la correttezza di lasciarsi ripercorrere fino alla sorgente. (Cfr. *Gv 6,43*)

296. *Abbandono della Chiesa*

Vi sono alcuni che in seno alla Chiesa s'interessano molto di piani di riforma, sono irritati dagli abusi nella Chiesa; molto del loro malcontento è comprensibile e giustificato, pensano con un certo idealismo di collaborare alla realizzazione di una Chiesa migliore. I loro pensieri non devono essere rifiutati. Ma poi si ritirano lentamente ai margini della vita ecclesiale per preparare privatamente e in disparte le novità che progettano, scivolano dal centro della Chiesa verso la periferia e in fine escono. Da questo momento tutte le loro intenzioni ed argomenti sono destinati alla morte, tutto ciò che avrebbe potuto servire alla costruzione in seno alla Chiesa, posto al di fuori è destinato a inaridirsi e a seccarsi inevitabilmente. Ogni abbandono della Chiesa è accompagnato da questa maledizione. Il fuoco dell'allontanamento copre e brucia colui che se ne va. (Cfr. *Gv 15,6*)

297. *La perdita del chiamato*

È impossibile calcolare non solo storicamente, ma anche teologicamente che cosa sarebbe successo se tutti i chiamati avessero detto di sì; difatti la mancanza di adesioni danneggia la Chiesa e si ripercuote per tutta la durata della vita terrena. Benché la Chiesa in fin dei conti non sia la somma dei suoi membri, ma qualcosa di molto più esteso che pone le radici in tutti i cristiani e perciò dipende dalla sua qualità di sposa, tanto che da loro non si può trarre tutto l'essenziale, tuttavia essa è così intimamente rappresentata in tutte le risposte dei consenzienti da ricevere da ciascuno di essi una nuova ricchezza. Ricchezza nelle visioni, nelle formulazioni, ricchezza soprattutto nell'essere essenziale. E se nessun cristiano singolarmente può deformare l'aspetto della Chiesa, tuttavia uno può aver una parte molto importante per la sua espressione e i suoi lineamenti. Non è una questione d'accordo. Dio ha differenziato così marcatamente tutte le missioni l'una dall'altra che la caduta di una o di molte è un'esclusione come lo sgretolarsi

delle pietre di un mosaico in una figura.

298. *La Chiesa attuale*

La Chiesa attuale non vuol essere colpita, ma risparmiata, perciò non si fida più di mettere in risalto il suo ministero, ma smussa gli angoli e le asperità. Vuole la mediocrità di un amore, di cui essa stessa determina la forma e i confini. La Chiesa attuale teme di stare spoglia davanti al Signore, di esser esposta inerme alla pura carità di Dio. Anche Pietro allora dissuase il Signore dall'andare verso la croce; ciò si ripete continuamente. Difatti egli sa che la croce del Signore e il suo ministero ecclesiale sono strettamente imparentati. Ma solo sulla croce la carità di Dio per i peccatori è rivelata completamente, e solo con il ministero il peccatore è redento dalla debolezza e dalla viltà.

299. *Esame della Chiesa*

Come lo sposo attira nella sua unità la sposa, così anche il Signore attira la Chiesa nella sua passione e nella sua umiliazione. E assume di fronte alla Chiesa il compito ministeriale, che il Padre esercita sulla croce di fronte a lui. Nel Figlio non vi sono opposizioni da far sparire quando il Padre lo conduce al di sopra della volontà umana all'abbandono totale; la Chiesa invece sente la sua opposizione quando le è tolta ogni autodeterminazione. Così si accorge, benché meno del Signore, se in genere corrisponde in qualche modo alla volontà divina, ma essa non può fissare mai il rapporto tra inchiesta e adempimento. Il *sempre di più* di Dio non è mai così chiaro come nella relazione tra sposo e sposa. E il Signore usa tutto ciò che esiste per mostrare chi è: l'uomo con anima e corpo, le sue usanze, le organizzazioni ecclesiali... Tutto contribuisce! Ed uno potrebbe pensare che tutto ciò sia creato per dimostrare l'insufficienza della creatura di fronte a Dio e a Cristo. L'esigenza è divina e niente di ciò che è nostro può realmente soddisfarla. L'uomo è una foglia nel vento proprio anche quando ha tentato di fare nel miglior modo possibile. Non siamo tutti costantemente dei minimalisti?

Vi è un'idea della Chiesa derivante dalle nozze, che è analoga alla crocifissione con i chiodi del Cristo. Anch'essa deve imparare la sensazione della perfetta impotenza. Ogni voglia di criticare il Signore che la inchioda, passa subito e ogni domanda perché deve essere così è ridotta al silenzio. È esposta contro la sua volontà di manifestarsi e da essa è tratto il massimo rendimento. Non è la Chiesa che mostra al Signore ciò che possiede o non possiede, ma il Signore mostra ciò che può trarre da essa. E ciò che viene alla luce è per essa l'estrema umilia-

zione. Solo così conserva il pieno contatto con la terra, su cui è piantata; tutti i muri di divisione innalzati prima cadono; essa vaga a piedi nudi sul suolo duro e pietroso.

Impara solo con ritardo come lo sposo disponga di essa. All'inizio pensa sempre di poter almeno parzialmente capire ed eseguire ciò che è richiesto. Ma ciò giunge alla totalità; lo sposo non si fa ingannare. È preteso tutto. Il Figlio trasmette la volontà totale del Padre ai suoi, proprio come lui stesso l'ha capita ed eseguita. Non può tradire il Padre ammorbidendo e accomodando la sua volontà. E per la Chiesa nel momento della richiesta non vi è saccenteria.

La Chiesa è esaminata e esplorata 'sistematicamente' dal Signore e secondo un piano che non intravede. Il procedimento inesorabile le dà la sensazione: «vi è un sistema nella procedura!». Da qui nasce per la Chiesa una speranza. L'essere esaminata può avere un senso, può condurre o qua o là. Così è vittima a rischio di essere demolita fino alla base e essere formata di nuovo. Con il rischio che le sue strutture—per es. i sacramenti—siano approfondite di nuovo: la confessione può quindi assumere un'importanza massima, molto diversa. Tutto l'esame riguarda l'autenticità e l'utilità; la Chiesa è sottoposta a dei tests.

Il tutto è sperimentato come penoso, senza riguardi. Ci si sente 'fatti a pezzi'. Il pensiero della sistematicità può impallidire, il tutto appare anzi assurdo e senza speranza. L'umiliazione è portata fino al limite della disperazione. È proprio impossibile ora, nella umiliazione del Signore, entrare in un rapporto di amicizia o di nozze; tutto si svolge nella pura atmosfera del ministero. Non si può domandare niente. Lo si desidererebbe, ma ora si sente solo la distanza tra sposo e sposa. Alla Chiesa non resta altro che obbedire. Percepisce in modo molto acuto che le sono misurati tutti i diritti dal Signore: «Qui hai un diritto e qua non ne hai affatto».

In molti momenti si trova molto vicina al fico maledetto. Si cerca dei frutti in essa e poiché non può offrire ciò che si chiede, sarà condannata proprio alla sterilità. Si ha precisamente la sensazione: se si dicesse chiaramente ciò che deve produrre, forse potrebbe corrispondere meglio; ma il ministero divino è indifferente; esso sa cosa vuole e non trova proprio ciò che cerca, così chi non porta frutto sprofonda nell'umiliazione senza fine.

Si dovrebbe capire come sia vario e pieno di contrasti il rapporto del Signore con la sua Chiesa. Le comuni attuali superficialità, le riduzioni a pochissime linee individuabili sono insensate e inoltre recano un grosso danno.

Essa imparerà dopo l'acuta umiliazione a recitare di nuovo il suo *confiteor*, almeno se sa approfittare delle sue esperienze. I colpi normali, che riceverà ancora, non la turberanno allora in modo particolare. Devono ricordarle che ha imparato a rivivere nel pentimento. E in modo profondo lo sa dal senso della passione del Signore. Egli si è fatto flagellare per condurre la Chiesa alla confessione della colpa, come *pars pro toto*. La flagellazione non è ancora la croce, è qualcosa che deve

essere fecondo nel pentimento della confessione, un aiuto appropriato del Signore, a cui partecipa anche la sua Chiesa. La croce è per la Chiesa, per i credenti troppo grossa, non la comprendono; ma il rapporto tra la flagellazione e il pentimento, che si deve applicare alla confessione, si può intravedere.

Tutta l'educazione che deriva dalle prove del Signore deve condurre la Chiesa fuori della sua volontà. Sia nella contemplazione che nella confessione non deve più annunciare e far valere piani o desideri propri. Si deve affidare al ministero e farsi compenetrare. Il ministero deve accertare se la Chiesa dice sul serio nei suoi fedeli, quando si dichiara pronta ad abbandonare tutto. Se la Chiesa sa quello che dice. Il Signore ad un tratto potrebbe averne abbastanza di accontentarsi di parole vuote, potrebbe finalmente voler l'unisono tra la parola dello sposo e la sposa. A lui occorrono di tanto in tanto spiegazioni brusche, affinché la sposa noti ciò che le parole del Signore veramente dicono. E che con il Signore non si può usare il metodo parlamentare. Difatti i diritti del Signore sono divini, intangibili.

Quanto più l'esame procede, tanto più sicuro diventa il ministero nella sua attività, tanto più si sfascia anche la Chiesa messa in prova. Le sue sintesi avventate si dimostrano false. Tutto deve essere ricomposto di nuovo, la crescente sicurezza del ministero si sente in parte confermata dalla crescente insicurezza della sposa. Questa deve essere sottomessa a lungo—fino a sentirsi 'prostituta' come avveniva nell'Antico Testamento—affinché continui a ricordarsi della sua origine che viene dalla sola compiacenza del Signore. Altrimenti ritornerà subito all'atteggiamento del saccente ben installato che non vuol accettare ordini dal Signore.

Per ricevere l'incoraggiamento del Signore nella confessione, che egli vuole nella carità, la Chiesa deve passare attraverso l'umiliazione. Solo così può capire la misericordia che riceve di nuovo. Ma come crede subito di essere ristabilita nei suoi antichi diritti, come un bambino che salta di gioia perché il castigo è passato! Così può accadere che il Signore esiga per l'assoluzione una nuova dura penitenza e tratti tutta la Chiesa come un bambino che deve spogliarsi per prendere le botte. Non le è mai consentito di aver la sensazione di essere abbastanza penitente, di aver diritto ad un lungo periodo di riposo. Proprio la sensazione di un'esecuzione adeguata deve esserci tolta, affinché abbandoniamo ogni calcolo. Proprio quando pensiamo di intravedere uno sbocco, esso si può ripetere a volontà, fino alla nausea. E quando la grazia del Signore ridiventa visibile nella Chiesa, allora essa deve sapere che vive esclusivamente di tale grazia; ciò che distribuisce non le appartiene, continua a donare solo ciò che ha ricevuto.

2. Terapia

300. *Esser Chiesa, per divenire*

Neanche alla Chiesa è permesso di disperare di se stessa grazie alla protezione infinita di Dio, perché è sempre aiutata, al di sopra delle sue possibilità, dal suo sposo. Le è ingiunto di essere sposa e sarebbe indegno di lei, se ritirasse il suo consenso anche solo per un istante e si trincerasse dietro ad esso. Non deve dire: «Io vorrei, ma i cristiani non sono come me; devo registrare tanti abbandoni e gli altri sono così pigri; mi ritiro nei problemi religiosi e lascio agli altri i problemi del mondo, il mio rifiuto è così chiaro che in questo modo non ho il coraggio di continuare a parlare; certo che voglio essere sposa, ma nel mio stato attuale io non lo sono...».

Essa deve sapere anzitutto che è la realtà migliore che Cristo ha introdotto e che deve dare la risposta, come egli la esige, come sposa, che si dona allo sposo, come l'idea dell'artista che deve essere e divenire ciò che questi vuole. Essa è la proiezione della volontà del Figlio, ma solo in quanto rimane sposa viva. Essa non deve delineare in qualche modo ciò che era una volta; essa deve essere, per divenire. Non si può paragonare con una cattedrale vuota che testimonia gli splendidi tempi del passato, deve rimanere abitata e in uso, deve servire non solo Dio, che riduce piano piano alla propria misura, ma anche colui che l'ha istituita per sottomettersi alla sua compiacenza impenetrabile.

L'uomo, a cui è chiesto di svolgere una missione, vede davanti a sé una strada che deve percorrere e che lo conduce alla sequela del Figlio; per lui è chiaro che la risposta sarà sempre timida e rimarrà insufficiente. E appunto sa che non solo Dio, che vuole ascoltare la risposta, può migliorarla con la grazia, ma sa anche che è compito della Chiesa dare ad essa la necessaria risonanza. La Chiesa, sposa di Cristo, deve completare ciò che il singolo inizia in essa. Ogni missione è un'aggiunta e tutte quelle che sono intraprese sul serio si completano nella sovrabbondanza della Chiesa, che Dio il Figlio le dona come momento iniziale. E la Chiesa ne dispone nel nome del Signore e per suo incarico, anche se nel suo insieme non riesce mai a comprendere perfettamente ciò che deve fare. Capisce ciò che può formulare e fissare. Ma in ultima analisi non comprende—ed è una grazia donatale dal Signore—come Dio stesso possa contemplare nella sua pienezza ciò che essa offre in modo frammentario.

301. *Istruzione per coloro che insegnano*

Insegnate loro ad osservare tutto. Ciò devono insegnare gli apostoli alla collettività; non in considerazioni scolorite, ma dalla

fonte viva dell'essere del Figlio nel Padre. Ed insegnando devono spingere le popolazioni battezzate a vivere, come ha vissuto il Figlio. È l'immenso spazio dove sacerdoti, messaggeri, predicatori della fede per volontà del Figlio devono imparare ad essere trasparenti per non legare a sé gli uomini, ma per condurli al Figlio. Devono insieme osservare tutto ciò che insegnano ma non lo osservano con la propria capacità, ma nell'obbedienza e nella forza del Figlio; ciò deve essere trasparente inequivocabilmente nella loro dottrina come nella loro vita. Coloro che sono istruiti, non sono i loro studenti e discepoli; essi hanno il diritto alla piena dottrina e al passaggio immediato all'imitazione del Signore—proprio come i primi undici. Coloro che insegnano sono solo accesso alla strada, non la strada. Nessuno può adattare intenzionalmente ed appositamente la verità alla propria persona, al temperamento, né nella dottrina né nella vita. Anch'egli deve adeguarsi a tutta la verità cattolica, per sé come per tutti i suoi alunni. (Cfr. *Mt 28,19*)

302. Testimonianza totale

Dio esige dall'uomo una testimonianza totale, in cui questi si deve presentare davanti a lui senza veli. Il peccatore è pronto a prestare qualsiasi testimonianza eccetto quella totale ed unica. È pronto a manifestare una dopo l'altra tutte le parti della sua natura, se può nel frattempo tener nascoste le altre. Non teme niente più della diagnosi radicale, riconosce senza difficoltà i singoli sintomi della sua malattia e li fa curare. Teme uno sguardo generale al suo stato e pensa, quando gli sembra tutto confuso, che anche Dio perderà la panoramica globale. Dio forse dimenticherà di porgli l'unica grande domanda, a cui non si può rispondere parzialmente, ma solo con un'unica parola. Teme anche che Dio possa approfittare della sua testimonianza. Trova del tutto giusto che Dio esiga una testimonianza totale dai sacerdoti, dai religiosi e anche da certi laici. La testimonianza degli altri, della 'Chiesa' deve risuonare così persuasiva, così eclatante da dispensarlo dal dare la propria testimonianza. Anche lui, quando qualcuno esige una testimonianza, ha bisogno di richiamarsi a determinati testimoni della Chiesa. Da questi esige la testimonianza assoluta, ma a se stesso chiede solo il compromesso.

La testimonianza chiesta da Dio è una testimonianza completa. Perciò è una testimonianza sia della parola che della vita e insieme l'unione di entrambe. Difatti se in un uomo la parola e la vita non si identificano, una delle due testimonianze è falsa e non è nemmeno una testimonianza di tutto l'uomo. Se uno conosce la verità di Dio, per lui non è difficile attestare tale verità con le parole. La testimonianza però avrà in sé tutta la sua verità solo se è armonizzata con la testimonianza della vita. Se un uomo non vive secondo la verità

che annuncia, allora la sua testimonianza non è comunicazione e non può convincere. Ma se è facile testimoniare la verità di Dio con le parole, certamente è difficile attestarla con la vita. (Cfr. *Gv 5,31*)

303. Le singole dita e tutta la mano

Finché gli uomini si pongono di fronte a Dio con la propria misura, peso ed esigenze, non si può dire che accettino Dio. Difatti questo significa: creare posto a Dio, a ciò che egli può essere o portare. Può essere la chiamata a star pronti per un compito non chiaro e definito, ma anche per un incarico preciso e distinto; può essere anche solo un'azione, una parola che si dovrebbe dire. Ma anche allora si deve essere pronti a tutto, per la totalità, per ciò che segue di volta in volta, per ciò che è nascosto e non si intravede. Se fosse disposto solo ad un'azione singola, Dio non lo accetterebbe, difatti per essere accetto uno deve essere pronto a tutto. Anche ai retroscena che non si vedono ancora, di cui non avrà mai una visione completa. Non è mai così vera, come in questo caso, la frase secondo cui chi dà un dito, deve dare tutta la mano, anzi tutto il corpo. Quasi mai all'inizio ci si rende conto della totalità che Dio chiederà ad un uomo. Per ricevere Dio, deve tentare a non opporsi ed ad avere una fiducia cieca... Chi quindi afferra la luce, deve esser pronto a farsi illuminare interamente dalla luce, sempre di più e senza ostacoli, di corrispondere sempre di più sia ai doni che ai compiti della carità di Dio. (Cfr. *Gv 1,10/11*)

304. Il cristiano e la gioia (I)

Cristo vuole che viviamo nella gioia. Vuole sicuramente anche che passiamo attraverso la sofferenza e l'afflizione. Ma la direzione fondamentale del nostro cristianesimo ci indica la gioia. I cristiani dovrebbero essere come dei palloni che si possono maneggiare e schiacciare, ma da soli riprendono sempre la forma rotonda. Lo stato fondamentale, che si ristabilisce sempre, deve essere la gioia: nel matrimonio, nell'amicizia, nella compagnia con le persone, nella Chiesa, ovunque il cristiano vive nella gioia, senza esuberanza, senza invidia, nella gioia che genera la gioia degli altri, nella gioia cristiana. (Cfr. *Gv 15,11*)

305. Il cristiano e la gioia (II)

Ogni gioia umana ha i suoi limiti, spaziali e temporali. Se una persona volesse gioire senza ostacoli al di fuori della carità di Dio e della fede, allora tenterebbe di spingere i suoi limiti in un entusiasmo

incosciente. Ma ogni tentativo finirebbe in una misera illusione o disillusione. Chi al contrario si rallegra nel Signore, non ha bisogno di dimenticare se stesso artificialmente; egli già si è dimenticato; non ha bisogno di annullare la sua realtà, partecipa già della realtà del Signore. Non è necessario che sia trasportata l'ubicazione del suo io, per abbandonarsi in qualche modo alla gioia; difatti non bada più al suo io, né esso chiede più di essere preso in considerazione, poiché la realtà cristiana e divina lo superano tanto da assorbirlo completamente. Tuttavia il cristiano non partecipa di meno alla gioia delle creature terrene. Può celebrare le feste e rallegrarsene più degli altri, senza che uno all'esterno possa intravedere il nesso tra questa gioia e la perfetta gioia del Signore. E pensare che la gioia terrena è imbevuta e mantenuta dalla gioia di Dio. Il cristiano non perde la sua personalità; tutta la sua vita si svolge nella gioia e nel dolore entro il Signore e così tutto è coniato con lo stampo della perfezione; sia la sofferenza che la gioia. Tutto nella sua vita è uno scambio personale con Dio. (Cfr. *Gv 16,24*)

306. *L'atteggiamento nella preghiera*

Quando colui che prega sa che l'essenza della preghiera è la carità, allora il suo atteggiamento nella preghiera diventa un'apertura alla carità. Tenterà di essere accessibile alla carità. Non cercando segni speciali, straordinari di amore, ma in una semplice prontezza che desidera non mandar perso niente di ciò che Dio dà nella carità, che non respinge niente, non trasforma, non nasconde, non fraintende e non interpreta diversamente. Se prega come principiante, nella preghiera dovrebbe essere così animato dal pensiero della carità da non agire mai con fretta, ma con calma. Egli forse dovrà fermarsi, pregando, un momento per raccogliere dal mondo della carità un pensiero, un concetto, una parola e, per quanto possa sembrare piccolo ed insignificante, per inserirla nella vita quotidiana e così riempirla della carità di Dio. L'uomo attuale vive in molte occasioni automaticamente. Dovrebbe almeno imparare di nuovo a non pregare automaticamente, a ritrovare nella preghiera la meraviglia per la carità di Dio e da lì imprimere al suo mondo un senso di eternità.

307. *Teologia e preghiera*

Vi sono riflessioni speculative sul contenuto della fede, che scompaiono rapidamente nel caso che non abbiano un seguito nella preghiera. Vi sono dei momenti in cui la preghiera rettifica un problema e allora contiene già anche la risposta giusta. E allora la gioia ci som-

merge improvvisamente, dato che siamo uomini limitati nelle nostre possibilità e che gli ostacoli ci rendono sempre attenti all'infinito, all'illimitato e all'eterno, e così possiamo avere al di sopra di noi continuamente e per l'eternità il Dio sempre maggiore. Allora la preghiera diviene un *Te Deum*, un'ammirazione grata che sfocia nell'adorazione.

308. *La missione del sacerdote*

Anche il sacerdote tiene una mano in quella del Figlio e allunga l'altra agli uomini. E anche da lui ci si aspetta che continui a trasmettere la parola di Dio non rimpicciolita o indebita. Il sacerdote come mediatore non è una stazione intermedia, ma deve condurre direttamente fino al Padre. Perciò il ruolo del prete è ministeriale ed impersonale, difatti solo così può inserirsi nel movimento mediatore tra cielo e terra. Quando realmente il sacerdote adempia il suo ministero o possa rifiutarsi, è un altro mistero che non intacca la prima realtà: possiede il ministero e la missione di tirare nel movimento verso Dio tutto ciò che gli è possibile. L'incarico per la gerarchia non è motivo di presunzione, difatti è una posizione esposta, pericolosa, che richiede molto movimento, che non lascia il tempo di guardare coloro che sono fermi e di paragonarsi a loro. Solo un pensiero può primeggiare nel sacerdote: portare verso il movimento tutto ciò che può essere da esso afferrato. Il ritiro della personalità del Figlio è avvenuto nell'obbedienza al Padre; quello del sacerdote consiste nel restare e nell'agire obbedendo al Figlio, nell'eseguire ciò che comanda e compie egli stesso. Tutto il resto sarebbe tradimento immediato della missione.

Dio ha inserito il Figlio in modo perfetto nella missione; il Figlio ha posto i sacerdoti come strumenti imperfetti, inadeguati. Ma una cosa possono e devono attuare; rimanere nel movimento del Figlio e continuare a dare senza deformazioni la parola assoluta di Dio, che essi hanno ricevuto in modo assoluto ed impersonale. Così il sacerdote deve accantonare la personalità. Non può colorare la parola, indebolirla benevolmente e immischiarla con la propria realtà. Predicando può e deve presentare subito tutte le esigenze della parola di Dio. Non deve pretendere di conoscerla meglio del Signore. Non deve costruire strade arbitrarie con progressi gradualisti. Deve conservare sempre il punto di vista di Dio, naturalmente nella carità, ma nella carità di Dio e non in un adattamento personale, compreso in modo sbagliato. L'adattamento di Dio consiste nell'averci mandato la sua parola, nell'averci parlato in una forma comprensibile umanamente, a ciascuno nella misura con cui può capirla. Ma l'essenza di Dio non può adeguarsi a quella umana e dalla sua essenza egli presenta la parola. Il sacerdote deve aprire a Dio tutti coloro che incontra e piantare nel loro cuore la santa inquietudine. (Cfr. *Gv 17,8*)

309. *Contemplazione della pastorale di Cristo*

Al sacerdote è necessaria l'obiettività della contemplazione. Ne ha bisogno per incoraggiare gli altri, e nello stesso modo per essere e rimanere egli stesso vivo. I desideri delle persone per la contemplazione nascono una volta per sempre; per il sacerdote tale esigenza rimane sempre e cresce sempre di più. Sarebbe naturale dividere le persone in gruppi, tener pronta una ricetta per ciascun gruppo. Ma è proprio ciò che il sacerdote non può fare. Deve condurre personalmente ogni uomo a Dio. In qualche caso tratta forse con i suoi parrocchiani nel modo più 'affabile' possibile, partecipa alla loro vita in modo umano—troppo umano e non più sacerdotale. Anche di fronte a questo pericolo lo può salvare ora l'oggettività del suo sacerdozio che si fonda in ultima analisi nella meditazione: in una conoscenza obiettiva della rivelazione, delle rivelazioni del Signore nel vangelo, del suo comportamento con i peccatori, doganieri e prostitute, con quelli che seguivano e quelli che si voltano indietro, con gli indifferenti e quelli che si rifiutano e con i pochi fedeli. Il sacerdote deve conoscere le abitudini del Signore, già prima d'incontrare i casi di assistenza spirituale e meditarle anche senza un intento espressamente pratico. Se possiede tale conoscenza generale della pastorale di Cristo, potrà risolvere tutti i casi di pastorale alla sua luce. E deve meditare la pastorale del Signore non solo in riferimento a se stesso come soggetto, ma svegliarla e riordinarla secondo i suoi disegni presumibilmente soggettivi. Deve conformarsi a tutto l'atteggiamento del Signore, anche se per il momento non gli sembra ancora applicabile. Dalla meditazione oggettiva della pastorale del Signore, deve poter sorgere, nell'incontro con gli uomini, una personalità. La sua oggettività così acquisita corrisponderà a tutte le necessità del suo gregge, che non sono solo la somma delle situazioni dei singoli soggetti, ma esigenze di una comunità come tale, come già esistevano al tempo del Signore. Nella comunità si verifica una riduzione di ciò che è attuale in favore di ciò che è fisso e sovratemporale.

310. *Parola di Dio e preghiera*

Per possedere la parola, si deve quindi aver lottato nella preghiera. Occorre appropriarsene per trasmetterla. Chi materializza la parola di Dio come una merce, diventa senza valore nel ministero di servo di Cristo. Per essere vero servo occorre donare agli uditori se stesso insieme con la parola, non in modo che questi nell'annuncio facciano attenzione al particolare, ma in modo che possano scorgere nell'annuncio della parola anche la grazia data da Dio al predicatore e da questi corrisposta.

311. *La dottrina completa*

Il cristiano è colui che non fa una scelta nella dottrina della Chiesa, come fanno tutte le sette, gli eretici e la persona che disobbedisce a Dio. Anche se—ciò è impossibile—in ultimo tutti gli uomini cadessero in una qualsiasi dottrina errata, ciononostante tutta la verità cattolica rimarrebbe nel Signore, che formerebbe l'*Una Sancta*, anche se priva di uomini sani e salvi in lui; nessuna defezione potrebbe spingere il Signore a divenire capo di un'altra Chiesa. E ciò che vuole non succeda ad un iota, non permetterà affatto che si verifichi per tutto il credo. Ed in ogni divergenza, grossa o piccola che appaia, vi è disobbedienza totale. (Cfr. *Mt 5,18*)

312. *Confessione e gioia*

La confessione rende il peccatore un santo, un portatore della grazia santificatrice di Dio. Ma quale confessore scorge veramente nel penitente dopo l'assoluzione la santità? In fondo quasi nessuno crede più al miracolo della confessione. Con il concetto 'perfetto pentimento' tutto è subito messo a posto. Il penitente si rassegna; lo so: cadrò di nuovo. Se si sperimentasse anche una sola volta la gioia del dono della santità, proprio tale gioia sarebbe il presupposto per il tentativo di non cadere più. In ogni assoluzione il Signore *aspetta* che il membro della Chiesa conservi e approfitti della sua santificazione. Lo spera. I confessori dovrebbero trasfondere ai penitenti molto di più la speranza del Signore, essi che confessano dovrebbero far sentire più gioia, più movimento. Coloro che si confessano dovrebbero sentire con più gioia ed entusiasmo ciò che ci si aspetta da loro, dovrebbero scorgere davanti a sé un'attesa viva, sentire un'emozione su di sé. Dare agli uomini una *chance* che proviene proprio dalla carità e dalla speranza del Signore.

313. *Il servizio del confessore (1)*

Il 'semplice ufficio' è il livello più basso, mentre l'impegno richiesto sta nel gradino più alto. Un impegno già nella preparazione a ricevere le confessioni, nella recita delle preghiere, che appunto devono essere 'preghiere' ed esigono che non siano dette solo con le labbra. Sforzo nell'ascolto di tutte le confessioni dei peccati, che hanno contribuito nell'unica passione di Cristo sulla croce. Sforzo nell'incoraggiamento che deve essere dato nello Spirito, attenzione alla parola dello Spirito per trovare la parola giusta che può smuovere il penitente, la giusta consolazione, il giusto conforto; le giuste indicazioni

seguono solo quando il sacerdote dona tutto se stesso, il meglio di sé in unione con lo Spirito Santo. Impegno nella penitenza, perché anche il confessore è disposto a partecipare alla penitenza di tutti coloro che si confessano e perché la sceglie nel miglior modo così da raggiungere uno scopo preciso. Collaborazione e partecipazione nell'assoluzione, un'orma della grazia e della propria integrità, nel far passare attraverso se stessi tale grazia, una traccia anche per la gioia. E anche se ripete l'evento innumerevoli volte, deve ogni volta esser presente con qualcosa di vivo.

314. *Il servizio del confessore (II)*

Il sacerdote ascolta le confessioni grazie ad un ministero oggettivo, ma è un soggetto, un uomo che ha scelto la strada del ministero. E in esso agisce un uomo; per essere tale non può far sparire l'essere uomo nel compito ministeriale; egli deve vedere nella forma istituita dal Signore il contenuto che gli stava a cuore: nel giudizio la grazia, nel ministero l'amore del prossimo...

Se il confessore s'impegna, allora il cerchio si allarga sempre di più, non rimane in lui, si allontana anche nei penitenti il cerchio dell'abitudine. Ad un tratto si giunge al punto in cui non vi è più nulla da fare, perché il penitente è troppo arrugginito e incrostato. Ma è necessario che il confessore insista per quanto è possibile e ciò non per es. attraverso la semplice tecnica psicologica, ma in contatto con lo Spirito e con l'incoraggiamento. Già nell'ascolto dei peccati deve aver luogo una collaborazione tra Spirito e sacerdote.

Ogni confessione è un atto singolo, ma nessuna sta per conto proprio. Ognuna si ricollega alle precedenti e prepara le seguenti. Il confessore deve tener sempre presente anche quanto segue: egli non ascolta una confessione con peccati che non siano legati fra loro, ma come parte di una esistenza storica. Ciò che ascolta è senz'altro la sintesi del momento attuale, ma presenta un periodo più o meno lungo e perciò tutto un periodo della vita deve vivere della grazia di questa confessione. Nella confessione il sacerdote deve poter intravedere dove deporre il seme, dove bussare, dove trovare in quest'uomo terreno fertile. È uno che si trova sulla strada verso Cristo e verso la vita eterna e dovrebbe riuscire a seguire qualcosa che lo renda più idoneo a tale viaggio.

315. *Religiosi e gioia*

Chi si decide per la vita religiosa, in cui dona se stesso, dovrebbe farlo con un grido di gioia e non con la sensazione di un 'sacrificio'. Dovrebbe donarsi allo stato religioso senza condizioni, come il

Figlio si pone senza riserve nelle mani del Padre, per essere sottoposto a lui. Non con l'attesa di ritrovarsi in seguito quello che era prima. Non in un sacrificio offerto pezzo per pezzo che consiste in singoli atti enumerabili, ma in una totalità che si basa sul dono della vita del Signore. Solo così l'obbedienza è unità con la carità. E così il chiamato può andare dal vescovo o dal superiore e depositargli la sua vita senza sapere cosa sarà disposto di lui, solo nell'attesa di essere donato come il Padre ha donato il Figlio. Vi sarà sempre spazio in seno alla vita sacerdotale e religiosa per i propri piani e decisioni, ma le decisioni fondamentali saranno prese nella forza dell'obbedienza, che rivela tutta la sua fecondità nella dedizione. (Cfr. 1 Gv 4,9)

316. *La vera obbedienza*

La vera obbedienza ha un'elasticità sempre fresca, non conosce la noia. Non appena uno che obbedisce si sente annoiato, sta già in certo modo al di fuori della carità. A meno che si provi che egli può resistere per sempre alle stesse cose, quasi fino all'incoscienza. Ma come la stessa preghiera, ripetuta innumerevoli volte, non diventa mai noiosa, perché è un colloquio con Dio che non può mai seccare e la parola è sempre nuova, anche se esternamente suona allo stesso modo, come quindi uno che prega non perde mai il suo tempo, così anche colui che obbedisce non perde il suo tempo nell'eseguire uniformemente gli stessi ordini, se arriva a dare alla sua attività la pienezza della preghiera, cioè sta dinanzi a Dio e—come una persona obbediente tra tante altre—ripone il senso ultimo del suo agire in Dio. Egli accetta così dal Signore lo Spirito Santo sotto forma di regola.

317. *Atmosfera di preghiera*

Tra preghiera e regola si deve creare un mutuo rapporto. E in ultima analisi la regola deve influire sulle regole spicciolate mediante la meditazione dei religiosi. Lo Spirito è colui che senz'altro rende vive le regole, le salva da tutta la polvere del tempo in una freschezza immutabile. Lo Spirito da solo può provare che la regola è più forte della legge del tempo, che è viva abbastanza per adeguarsi in forma nuova ad ogni tempo. Tale Spirito è come ammucchiato e raccolto nel frutto della meditazione di tutti i membri religiosi passati e presenti, in quanto realmente hanno portato un frutto vivo. Niente forse è più essenziale per il mantenimento di un ordine del frutto della preghiera.

Un credente può spesso essere attirato quasi senza accorgersene dalla atmosfera di preghiera di una casa religiosa. I volti che incontra portano il sigillo della preghiera. Forse è venuto in un soggiorno

di una casa religiosa con un intento personale ed è sorpreso della comprensione che trova per le cose del mondo che non si sarebbe aspettato da una persona rinchiusa così a lungo. Egli si accorge: è un uomo così distaccato da se stesso che una grande forza di comprensione è pronta per ogni situazione che si presenta. La risposta prima nascosta è pronta, aspetta solo che si ponga la domanda. La domanda che può essere proposta da coloro che sono fuori nel mondo, ma anche da uno che è dentro, un religioso. E l'interessato sente che la risposta non è la grazia di una sola persona che prega, ma che in questa casa ognuno porta, rappresenta l'altro e che da qui nasce la presenza viva dello spirito dell'ordine. Tale spirito viene dalla contemplazione. E il più della comprensione deriva in ogni caso da essa. Se ad una tale casa toccasse il compito di modificare il testo della regola ed adeguarsi meglio al tempo presente, non vi sarebbe alcun pericolo che il contenuto e lo spirito subiscano dei danni. Ciò vale per ogni ordine che conosce la meditazione, non solo per quelli contemplativi. Negli ordini attivi possono venire molteplici esperienze dall'azione, ma non possono mai sostituire quelle che si hanno dalla contemplazione.

Il cristiano non riceve una partecipazione al 'sempre di più' del Signore maggiore di quella che proviene dalla contemplazione dello stato religioso. In esso riesce a vivere in una atmosfera che lo supera sotto ogni aspetto, perché sfocia in tutte le parti nel Signore.

318. *La sopportazione reciproca dei cristiani*

Sopportandovi a vicenda e perdonandovi quando avvenga uno screzio con qualcuno. Come Cristo ha perdonato a voi, così fate anche voi.

La sopportazione reciproca non è un tollerare opaco, neanche il fissare il limite, fin dove l'altro può penetrare e si è disposti a resistere. È qualcosa di totalmente positivo: un'azione insieme di comprensione e pazienza, poiché ciascuno deve vedere nel prossimo se stesso, mentre la propria debolezza e i propri vizi gli si oppongono, deve presentare al fratello la sua virtù e la sua fortezza e non deve dimenticare i momenti in cui si sbaglia. Nella sopportazione si riconosce ciò che è buono con la volontà di perdonare ciò che è cattivo. Il cristiano deve assumere l'atteggiamento di perdono nelle accuse che egli potrebbe forse esprimere legittimamente. Come gli è stato molto perdonato. (Cfr. Col 3,13)

319. *La pace del Signore (I)*

Il Signore è, come lo Spirito, più ricco e più potente di qualsiasi concetto. Una volta è pace, una volta fuoco, una volta verità,

una volta vita, una volta la realtà più oggettiva e un'altra volta quella più soggettiva. Ma tutto ciò, anche negli aspetti infinitamente maggiori, è sempre soltanto un nuovo aspetto della sua unità. E se uno qualsiasi di questi aspetti è comunicato—e tutti fundamentalmente sono partecipati—abbiamo in ogni caso una partecipazione alla sua unità. Ci dà tutto sotto i più disparati nomi e modi per assumerci in lui e così consegnarci al Padre. Come sua madre lo ha ricevuto nel seno per mostrarlo al mondo, così ci tiene nel suo grembo e ci mostra al Padre. Qui vi è la pace. La pace del Signore non è affatto ciò che è creato tra lui e noi, finito, rinchiuso. Ma la pace è qualcosa di aperto e di esteso: può far maturare dei frutti, ma essa è solo un seme della vita eterna tra il Figlio e il Padre. (Cfr. Gv 14,27)

320. *La pace del Signore (II)*

Non come la dà il mondo, io ve la do.

Proprio ora, proprio nel dono della pace, supererà l'attesa dei discepoli e perciò dovrà anche deluderli. Essi sperimenteranno la sua pace e la riceveranno come propria. È la sua promessa inviolabile. Ciò che sperimenteranno, sarà veramente pace. Ma essi non la riconosceranno come pace. I loro sensi umani non riusciranno a comprendere tale pace. Il loro spirito ricevendo la pace sentirà la più profonda inquietudine. Difatti la pace del Signore consisterà nel fatto che sarà tolta loro ogni limitazione. Pensavano finora che la pace significasse una garanzia dentro dei confini protetti. Pensavano, rifacendosi alla pace, ad un trattato di pace. Ma proprio il confine è incerto, proprio il patto è tolto. Sono consegnati a ciò che è senza confini, in cui è tolta loro ogni sicurezza. Pensavano prima di possedere la pace; perciò non capiscono che la pace ora li possiede. Il Signore li mette in guardia di fronte a tale pace; non ha niente in comune con la pace limitata del mondo. Desideriamo sempre una pace, come la dà questo mondo, una pace che ci preserva dagli attacchi; dietro le sue mura l'uomo può rimanere tranquillo. Ma la pace del Signore è il contrario di quella del mondo: rende tutto incerto. È pericolosa, perché è imprevedibile; nessuno sa in quale avventura la pace del Signore lo può condurre. (Cfr. Gv 14,27)

321. «Non temete»

Non temete. I discepoli sono in ansia ed egli dice: non abbiate paura. Come fa intravedere con una parola chi egli sia, così con una parola mostra che egli sa chi sono loro. Ma essi non devono aver nessun timore di lui, né di essere lasciati soli, né della solitudine più profonda,

della sua comunione, né dei suoi miracoli e né della straordinaria realtà che egli è. Se il Padre gli affida la responsabilità per gli uomini, allora devono anche sapere che assume la responsabilità come uno che vi si affeziona e non devono temere di essere nella sua potenza. Assume la responsabilità anche per i compiti che dovrà affidare loro. I compiti possono suscitare anche paura, perché soverchiano l'uomo, lo sottraggono a se stesso e in questo smembramento, lo affidano al Signore. Egli assume la responsabilità per tale missione in loro, che toglie loro ogni sensazione della propria sicurezza; egli conosce l'esser sradicato dalla sua vita comune e dall'essere stato in una vita sconosciuta, che cresce sempre di più. Egli conosce tutto ciò, perché ogni realtà umana trova in lui la sua realizzazione, ma molto di più perché le esigenze del Padre nei suoi confronti aumentano senza misura. Egli quindi dice loro: non temete, perché egli conosce personalmente l'angoscia. Non devono temere, difatti egli li aiuterà a sopportare l'angoscia umana. E non devono temere, nonostante che sia loro richiesto di partecipare alla sua ansia divina. La sua partecipazione rassicurante la loro angoscia causerà in loro una specie di trasformazione: condividendo la loro angoscia limitata, farà nascere in loro l'amore per una crescita continua e darà quindi la possibilità di partecipare alla sua ansia illimitata, assoluta. Nell'ambiente limitato della loro piccola angoscia darà loro un sollievo, al posto di essa metterà l'immensità del suo spazio e farà sentire la sua grande ansia. In questo scambio, che propone loro, offre la parte migliore: essi possono perdere il loro egoismo ed essere disponibili alla sua carità. Certo quello che è offerto loro è proprio ciò che temono più di tutto: essere immessi nella bruciante esigenza e passione divina. Egli alleggerirà il loro piccolo peso umano, per dar loro da sopportare nella carità qualcosa della sua infinita sofferenza. (Cfr. *Gv* 6,20)

I. Verità e grazia nella visione cattolica

1. La parola di Dio e il senso della carità (*Job* iv 31,13/32,6)
2. Le singole verità e il tutto (*Bpr* 197,35/198,18)
3. Verità infinita e asserzione dommatica (*Job* iv 243,4/18)
4. Centro e periferia della sfera cattolica di Dio (*NB* v)
5. Teologia, verità e carità (*Job* iii 160,34/161,16)
6. La proprietà della teologia (*Js* 135,30/136,3)
7. Verità e grazia (*Job* i 152,15/153,11; 153,21/24, 27/30; 153,33/154,5)
8. La grazia che si riversa sull'uomo (*NB* vi)
9. La congiunzione 'e' (*NB* v)
10. La totalità e la nostra visione parziale (*MvG* 98,22/31)
11. La Chiesa e il dono della verità (*KBr* ii 255,15/27)
12. Rivelazione come mistero (*Job* ii 240,2/241,6)

II. Il Dio sempre maggiore

13. Dio è tutt'altro (*Js* 117,35/118,28)
14. Conoscenza di Dio nella carità (*KBr* ii 159,8/160,12)
15. Dio in quanto Trinità (*Job* i 26,31/27,9; 27,15/29,14)
16. Il sempre di più della carità trinitaria (*Job* iii 331,21/332,16; 333,6/334,20)
17. Preghiera trinitaria (*WdG* 24,1/11; 24,28/25,4)
18. Adorazione in Dio (*WdG* 46,8/20)
19. Vita eterna di Dio (*Job* i 42,4/27; 43,10/14; 44,13/33)
20. Le tenebre della luce divina (*Job* i 59,13/60,10)
21. La parola e il principio (*Job* i 20,14/30)
22. «Dal seno dell'aurora...» (*Pss* 115,6/35)
23. La 'dimostrabilità' di Dio (*Job* i 261,26/262,22)
24. Il raggio dei movimenti dello Spirito (*Job* iii 286,17/287,2)
25. Lo Spirito scruta la profondità di Dio (*Kor* 67,32/68,17)
26. Vitalità illimitata (*Job* iii 308,4/30)
27. La realtà superiore di Dio (*AdV* 14,8/15,10)

III. Il mondo nel piano della carità divina

28. Non creato nel vuoto (*SdL* 77,1/22)
29. Grandezza del creato (*Kor* 521,18/522,10)
30. Tenebre del peccato e luce di Dio (*Job* i 61,26/62,28)
31. Il mistero della carità e del peccato (*Job* iv 270,4/18)
32. Creazione e croce (*AdV* 12,24/14,3)
33. Il tempo transitorio e il tempo di Cristo (*NB* vi)

IV. Redenzione come movimento

L'avvicinarsi di Dio

34. La missione della parola nei profeti (*Js* 58,34/59,14)
35. Promessa in forma di visione (*Js* 263,6/264,33)
36. Adempimento e profezia (*Bpr* 60,17/61,18)
37. Il movimento continuo della redenzione (*Bpr* 134,9/16)
38. L'avvicinarsi di Dio (*MvG* 18,11/24)

39. Il mistero di Cristo (NB VI)
40. La volontà del Figlio: missione (NB VI)
41. Spirito ed eucaarestia (NB VI)
42. Lo Spirito, portatore del Figlio (NB VI)
43. Incarnazione - eucaarestia del Padre (NB VI)

Disponibilità nella grazia

44. La missione di Maria come missione nel Figlio (SdPr 89,30/90,29)
45. Il consenso di Maria (MdH 7,7/24; 8,10/9,5)
46. Il lasciarsi prendere dallo Spirito (NB VI)
47. Mediatrix di grazia (MdH 49,13/24)
48. L'obbedienza di Maria - recipiente per l'obbedienza del Figlio (BvG 36,26/37,19)

'Cambiamento di ambiente' del Figlio che s'incarna

49. Visione e fede (NB VI)
50. Scienza (NB VI)
51. Limiti (NB VI)
52. Paura (NB VI)
53. Sottomissione (NB VI)
54. Volontà (NB VI)
55. Distanza (NB VI)

Rivelazione della Parola

56. Figlio di Dio e figlio dell'uomo (Job II 196,21/197,33)
57. Il Figlio considerato solo come uomo (LuB 118,5/23)
58. La forma di Dio - nessuna preda! (DdF 67,20/69,14)
59. Lo Spirito, regola del Figlio (NB VI)
60. Miracolo come indizio di Dio (Job III 140,34/141,20)
61. Rivelazione della parola - superamento della creatura (Job I 25,1/20)
62. La gioia piena del vangelo (DdF 157,11/25)
63. La 'fede' del Figlio (I) (KBr I 126,14/35; 127,23/29; 128,35/129,6)
64. La 'fede' del Figlio (II) (NB VI)
65. La preghiera di Cristo: adorazione (WdG 78,2/38)
66. La preghiera di Cristo: domanda (WdG 79,24/37)
67. Rifiuto di Maria - preparazione della Chiesa (MdH 121,4/123,17; 124,3/16)

Carità eucaristica e cammino verso la croce

68. Origine trinitaria (Job IV 461,17/462,18)
69. L'eucaarestia, glorificazione del Padre (Kor 51,23/52,5)
70. Divisione verticale e orizzontale (Job I 171,13/172,10)
71. Nuova comunicazione con gli uomini (PMt 66,4/33)
72. Eucaarestia e donazione trinitaria (NB VI)
73. Movimento della carità (Job III 200,2/201,12)
74. L'accettazione della volontà paterna riguardo la passione (NB III)
75. Il cammino verso la croce (NB XII)

I «tre giorni»

76. L'esperienza del peccato in Cristo (NB VI)
77. Atteggiamento di confessione (B 23,5/32)
78. 'Confessione' (KBr II 230,2/34)
79. La consegna dell'essere divino presso il Padre (PMt 153,34/154,13)
80. L'esperienza dell'abbandono (I) (NB V)
81. L'esperienza dell'abbandono (II) (Job III 378,25/380,13)

82. La legge della passione e lo Spirito (NB VI)
83. Il peccato come combustibile (NB VI)
84. L'unione del Crocefisso con i credenti (Bpr 122,3/29)
85. La partecipazione di Maria alla passione redentrice del Figlio (MdH 86,8/22; 87,17/88,11)
86. Lo stato religioso come frutto della croce (MdH 142,30/144,3)
87. Chi vede il Figlio sulla croce vede il Padre (AdV 68,25/69,25)
88. Il punto d'intersezione tra azione e contemplazione (PMt 188,11/189,22)
89. Il senso trinitario della croce (Job I 68,6/70,23)
90. Dimensioni cattoliche (Job II 474,3/475,34)
91. Il silenzio della morte e la mancanza di risposta (NB III)
92. Lo iato tra venerdì santo e Pasqua (Job IV 256,8/257,20; 257,31/258,7)
93. Tra croce ed inferi: purgatorio (NB III)
94. La zona di confine (NB VI)
95. La trasformazione attraverso il fuoco (NB III)
96. Sabato santo come 'supplemento' (NB III)
97. Discesa agli inferi, ultima conseguenza dell'incarnazione (NB III)
98. Il Figlio nel regno degli inferi (I) (NB III)
99. Il Figlio nel regno degli inferi (II) (NB III)
100. Gli inferi come nuovo caos (NB III)
101. L'estremo mistero del Padre (Job IV 174,19/32)
102. La carità e gli inferi (I) (NB III)
103. La carità e gli inferi (II) (NB VI)
104. La pienezza del mistero del sabato santo (Kor 476,5/22)
105. Il movimento trinitario, oscurità divina e umana (NB VI)
106. Venerdì santo, sabato santo, Pasqua (B 60,24/61,34)
107. Il mistero della resurrezione (Job IV 188,16/189,8)
108. L'ascesa di Pasqua (Job IV 235,17/236,16)
109. Terra in cielo, cielo in terra (Js 217,9/29)
110. La circolazione della carità tra Padre e Figlio (MvG 24,23/25,6)
111. Circolazione da Dio verso Dio come movimento della creazione (Kor 242,10/24)

V. Frutti della redenzione

Spirito-Cristo-Maria-Chiesa

112. Effusione dello Spirito (Job III 307,15/308,30)
113. Maria - seno della Chiesa (MdH 150,28/151,19; 152,12/26; 153,1/33)
114. La Chiesa, corpo e sposa del Signore (KdL 62,1/63,6)
115. Atto e Chiesa (NB XII)
116. La fecondità verginale di Maria (NB XII)
117. La dottrina di Cristo - latte della Chiesa (NB XII)
118. Unità di Dio e della Chiesa (Job III 479,27/480,2; 9/98; 28/34; 481,1/482,6; 482,13/484,6)

Sacramenti - apertura che comunica la grazia

119. L'efficacia continua dell'incarnazione (Job IV 536,24/537,5)
120. L'essere dissetati dallo Spirito nel battesimo (Kor 377,12/29)
121. Nascita dall'acqua e dallo Spirito (Job I 240,33/241,12; 241,20/243,4)
122. Confermazione - ingresso nella vita ecclesiale matura (Job I 105,7/106,11)
123. La fonte della fecondità del battesimo e dell'eucaarestia (Job IV 168,19/33)
124. Il flusso dell'eucaarestia e l'unità della Chiesa (NB VI)
125. 'Atteggiamento di confessione' nella Trinità (B 20,6/21,20)
126. Confessione. La luce di Cristo viene dalla notte (NB V)

127. Spirito e sacerdote come testimone (NB v)
128. Spirito, Chiesa, confessione (B 92,35/93,12)
129. Rapporto tra tutti i peccati (Apk II 521,20/522,5)
130. L'aspetto sociale della colpa (Job II 461,2/30)
131. La corresponsabilità per i peccati altrui (Job III 54,1/14)
132. La comunione di tutti i penitenti (B 254,1/5; 14/20)
133. La confessione di devozione (B 138,19/139,4)
134. Il punto centrale della confessione: la grazia (Job I 99,27/100,8)
135. Confessione e missione (B 229,27/230,10)
136. Matrimonio e circolazione della grazia (Job I 108,25/109,23)
137. Consacrazione ed esistenza (Job I 106,32/107,24; 107,32/108,1)
138. Unzione e sabato santo (NB VI)

Ministero e carità

139. Maria e Giovanni (NB VI)
140. Maria-Giovanni-Pietro (Job IV 208,31/209,1; 211,29/212,8)
141. Pietro e Giovanni (Job IV 200,9/33)
142. Ministero e carità (I) (Job IV 206,2/22)
143. Ministero e carità (II) (MK 134,38; 135,4/17)
144. Ministero e carità (III) (Job IV 422,19/423,10; 433,13/34; 434,1/3)
145. Ministero e carità (IV) (NB VI)
146. Irruzione dell'eternità nel tempo (P/L 53,10/26)
147. Ministero e persona (I) (WdG 237,26/238,15)
148. Ministero e persona (II) (Job III 98,9/26)

VI. La vita dallo Spirito Santo

Origine

149. Lo Spirito come impulso (NB VI)
150. L'unico Spirito e i molti carismi (Kor 374,35/375,24)
151. Vita dallo Spirito (Kor 72,8/34)

Fede, speranza, carità

152. Fede, speranza e carità in Dio (KBr I 138,19/25; 140,32/141,20)
153. La verità del Signore (Job III 118,5/28)
154. Fede e grazia (KdL 75,6/23)
155. Conoscenza, fede e speranza (Kor 122,20/123,10; 22/25)
156. L'unità della fede cristiana (KdL 137,4/14)
157. La gioia come componente essenziale della fede (KBr I 257,34/258,17)
158. La notte della fede (Job II 395,16/398,14)
159. Speranza anticipata (KdL 43,17/44,11)
160. Speranza e chiamata di Dio (KdL 135,25/136,23)
161. Carità come movimento (Job II 209,17/34)
162. Speranza come sete nella carità (Apk II 715,3/10)
163. L'unità di fede, speranza e carità (NB II)

Chiamata e sequela

164. Spirito e libertà (Kor 374,2/34)
165. Con Dio non si può giocare (GdT 38,27/39,2)
166. Inizio come forma della vita cristiana (Job I 23,26/24,34)
167. La caratteristica cattolica (Apk I 92,15/28)
168. Contro la chiamata di Dio non esiste obiezione (SfR 23,17/24,4)
169. Missione e chiamata (Apk I 146,15/22)

170. Sequela come rischio (GdT 68,13/23)
171. La disposizione del Signore su di noi (Kor 182,28/183,12)
172. Sequela del ministro (DdF 141,15/142,23)
173. La capacità del mandato (DdF 171,12/172,14)
174. Dedizione totale (Job III 305,29/306,17)
175. Sequela nel cammino dal Padre verso il Padre (DdF 137,9/32)
176. L'accettazione della chiamata e l'eco (I) (SfR 11,30/12,27)
177. L'accettazione della chiamata e l'eco (II) (St 179,2/18)
178. Fedeltà allo stato prescelto (St 151,18/152,20)

Sequela nel matrimonio

179. Gli aspetti sempre nuovi della carità (NB XII)
180. Il corpo, tempio della grazia trinitaria (Kor 187,28/188,10)
181. La Trinità e la polarità sessuale (NB XII)
182. L'amore matrimoniale è aperto alla carità di Dio (NB XII)
183. Amore matrimoniale, preghiera ed eucarestia (WdG 17,9/37)
184. Mistero della fecondità e della comunione (Job III 412,12/413,11)
185. Stato matrimoniale e stato dei consigli evangelici (St 73,21/74,1)

Sequela secondo i consigli evangelici

186. La vita di Cristo come prototipo dello stato dei consigli evangelici (St 83,7/31)
187. Il consenso di Maria come voto (MdH 10,19/11,31)
188. La vita della carità nei voti (KBr II 60,6/27)
189. Istituzione della verginità cristiana (NB XII)
190. Verginità - niente di inumano (Job IV 160,1/19)
191. La strada della povertà (SfR 38,11/23)
192. Gioia perfetta e povertà (KBr II 17,6/18)
193. Dio vuole che i suoi siano nella gioia (BvG 26,17/27,14)
194. Obbedienza alle regole (BvG 89,6/90,29)
195. Obbedienza oggettiva e colorata (BvG 63,17/64,27)
196. Obbedienza come unità di fede, carità e speranza (Job III 247,1/248,6)

L'amore di Dio e del prossimo

197. La realtà trinitaria nell'amore cristiano (I) (NB VI)
198. La realtà trinitaria nell'amore cristiano (II) (NB VI)
199. Il Signore come nostro prossimo (NB III)
200. Unità dell'amore di Dio e del prossimo (KBr II 193,30/194,15)
201. Glorificazione del Padre e diffusione della carità (Bpr 55,15/34)
202. «...come io vi ho amato» (I) (Job III 86,4/14; 87,8/26; 89,10/17)
203. «...come io vi ho amato» (II) (Job III 90,17/91,33)

Fede ed opere

204. Fede ed opere (I) (KBr I 122,24/123,18)
205. Fede ed opere (II) (KBr I 142,13/29)
206. Fede ed opere (III) (KBr I 146,11/30)

Preghiera

207. La preghiera come dono di Dio (Job I 38,4/40,33)
208. La preghiera privata e pubblica (WdG 145,20/146,18)
209. Preghiera come espressione della fede (WdG 14,5/38)
210. La grandezza di Dio e la contemplazione (Bpr 157,6/25)
211. L'essenza della contemplazione (Job I 35,26/36,3)
212. Contemplazione ed azione (I) (Job III 464,3/465,10)
213. Contemplazione ed azione (II) (Kol 57,30/58,14)

214. La preghiera dei seguaci (*LuB* 45,31/46,14)
 215. La preghiera contemplativa nella vita religiosa (*DgG* 81,19/82,28)
 216. Il silenzio di Dio e la preghiera (*PfL* 64,7/66,4)
 217. Nella totalità è compresa anche la notte (*LuB* 52,5/53,16)
 218. Adorazione (I) (*WdG* 48,17/49,13)
 219. Adorazione (II) (*WdG* 194,37/195,36)
 220. Adorazione (III) (*WdG* 196,11/31)
 221. Domanda cristiana (*Job* III 230,19/231,11)
 222. Il tesoro di preghiere della Chiesa (I) (*WdG* 19,6/31; 20,23/30)
 223. Il tesoro di preghiere della Chiesa (II) (*WdG* 125,1/9)
 224. Ringraziamento per il poter pregare (*Kor* 117,12/118,10)

Lavoro umano ed esperienza di Dio

225. Dio si può incontrare ovunque (*MvG* 62,25/63,10)
 226. La vita di tutti i giorni nella volontà del Padre (*Bpr* 176,1/15)
 227. Vita di tutti i giorni, lavoro, vita eterna (I) (*MvG* 71,14/34)
 228. Vita di tutti i giorni, lavoro, vita eterna (II) (*PfL* 14,11/29)

Mistero della partecipazione

229. Opera di Cristo e partecipazione dell'uomo (*Job* IV 254,1/16)
 230. La cooperazione di Maria all'opera redentiva (I) (*MdH* 9,6/24)
 231. La cooperazione di Maria all'opera redentiva (II) (*NB* III)
 232. La cooperazione del cristiano (*LuB* 38,8/24)
 233. Il mistero dell'essere-corpo-con (*Kor* 388,26/389,18)
 234. Indifferenza (*Bpr* 244,33/245,19)
 235. Nulla è 'inutile' per il cristiano (*Kor* 556,22/557,29)
 236. Partecipazione al dolore di Cristo (*KBr* I 380,32/382,22)
 237. I frutti del cattolico (*Job* III 232,1/233,34)

Missione e santità

238. Unzione e missione (*Js* 174,31/175,30)
 239. La fonte primaria delle missioni (*NB* VI)
 240. Compito cristiano e vita trinitaria (*Job* IV 392,21/393,6)
 241. L'offerta della fede e della missione (*Bpr* 49,12/25)
 242. Espropriazione nella missione (*PfL* 95,27/96,20)
 243. Missione generale e particolare (*Job* I 85,16/87,25)
 244. Gioia e missione (*Job* I 313,23/314,2)
 245. Missione cattolica significa: illuminare (*Bpr* 45,2/35)
 246. Missione significa: 'esser posti su un monte' (*Bpr* 47,3/35)
 247. «La vostra luce risplenda davanti agli uomini» (*Bpr* 51,20/53,19)
 248. Il collegamento di tutte le missioni (*KdL* 147,16/29)
 249. Più! Il comparativo come vero superlativo (*Job* I 408,8/409,10)
 250. L'essenza della santità (*Apk* II 658,28/659,12)
 251. Il santo e la luce (*Apk* II 732,28/733,11)

Comunione dei santi

252. Il singolo cristiano e la comunione ecclesiale (*Kor* 70,19/71,3)
 253. Il cristiano definito dal tu (*KBr* I 98,37/99,10)
 254. La Chiesa come comunione dei santi (*Kol* 49,15/25; 29/35; 50,1/10)
 255. I santi e la missione del Figlio (*Job* I 258,20/259,2)
 256. Compagnia dei santi (*Job* IV 507,5/34)
 257. Il tesoro della Chiesa (*Bpr* 141,23/142,15)
 258. I santi e il centro della Chiesa (*NB* V)
 259. Molteplicità e unità delle missioni (*Apk* II 755,25/757,17)

Unità tra cielo e terra

260. Il rapporto di Dio con la morte (*Job* I 48,21/50,33)
 261. Il giudizio di Dio (*Js* 240,7/27)
 262. Unità della dedizione nella vita e nella morte (*GdT* 50,21/51,11)
 263. Sbocco dello spazio e del tempo nel cielo e nell'eternità (*LuB* 17,3/32)
 264. Unità tra vita terrena ed eterna (*Job* II 510,20/32)
 265. La forza della grazia (*NB* VI)
 266. Il regno del Padre come regno della carità (*Job* IV 59,9/34)
 267. Il ritorno di Cristo (*KBr* I 430,37/431,29)

VII. Cristiano e Chiesa oggi

Diagnosi

268. Il Dio del bisogno religioso (*Job* I 117,24/118,20)
 269. Il discorso su Gesù (*Job* II 110,24/112,30)
 270. Ostacoli che noi stessi poniamo (*PMt* 214,27/215,5)
 271. La costruzione della fede dello stolto e del saggio (*Bpr* 287,5/288,26)
 272. Il cristianesimo non è una filosofia, ma una professione di fede (*Job* IV 130,4/27)
 273. La Chiesa dei buoni, dei mediocri e dei cattivi (*Job* II 100,18/101,11)
 274. Parola di Dio e minimo di appartenenza (*Job* II 400,9/401,7)
 275. 'Luoghi comuni' dei rappresentanti ecclesiali (*Job* II 401,28/402,24)
 276. La parola di Dio come merce per gli altri (*St* 143,17/144,20)
 277. La parola di Dio nel gergo del tempo (*WdG* 167,18/38)
 278. Chiesa addormentata (*NB* VI)
 279. Le minacce per la carità della Chiesa (*Job* II 58,20/59,24)
 280. Ansia di fronte al sempre di più (*Job* I 427,2/16)
 281. Impedimenti per l'incontro con Dio nella preghiera (*WdG* 218,30/219,36)
 282. Preghiera senza raccoglimento (*Ge* 37,6/31)
 283. Scambio tra religiosità e dedizione (*Job* I 25,26/26,3)
 284. La ristrettezza del ritualismo (*Job* I 345,11/27)
 285. La comunione eucaristica e la vita quotidiana (*Job* I 371,1/28)
 286. Falsa sofferenza (*Job* II 281,1/29)
 287. Il pericolo del confessore mediocre (*B* 250,27/251,7)
 288. Confessione, analisi dell'anima? (I) (*KBr* II 35,33/36,16)
 289. Confessione, analisi dell'anima? (II) (*B* 15,29/18,17)
 290. Confessione del cristiano mediocre (*B* 110,5/112,28)
 291. La strada larga delle decisioni dilazionate (*Bpr* 255,16/257,7)
 292. L'obbedienza come la gomma elastica (*BvG* 100,12/20)
 293. Discepolo di Cristo, Chiesa e soldi (*Job* III 72,12/74,11)
 294. Il punto di vista del saccente (*NB* VI)
 295. Critica sotto voce (*Job* II 64,7/65,2)
 296. Abbandono della Chiesa (*Job* III 228,31/229,12)
 297. La perdita del chiamato (*DgG* 111,18/112,4)
 298. La Chiesa attuale (*NB* VI)
 299. Esame della Chiesa (*NB* VI)

Terapia

300. Essere Chiesa, per divenire (*DgG* 104,8/105,21)
 301. Istruzione per coloro che insegnano (*PMt* 260,5/25)
 302. Testimonianza totale (*Job* I 389,15/390,19)
 303. Le singole dita e tutta la mano (*Job* I 118,29/119,13; 24/28)
 304. Il cristiano e la gioia (I) (*Job* III 240,19/29)
 305. Il cristiano e la gioia (II) (*Job* III 373,30/374,20)

306. L'atteggiamento nella preghiera (*WdG* 274,5/23)
307. Teologia e preghiera (*NB* vi)
308. La missione del sacerdote (*Job* III 430,20/431,31)
309. Contemplazione della pastorale di Cristo (*WdG* 160,2/36)
310. Parola di Dio e preghiera (*St* 144,22/31)
311. La dottrina completa (*Bpr* 68,20/32)
312. Confessione e gioia (*NB* vi)
313. Il servizio del confessore (I) (*B* 245,1/22)
314. Il servizio del confessore (II) (*B* 250,19/26; 251,7/31)
315. Religiosi e gioia (*KBr* II 163,10/27)
316. La vera obbedienza (*BvG* 100,20/101,3)
317. Atmosfera di preghiera (*WdG* 154,27/155,29)
318. La sopportazione reciproca dei cristiani (*Kor* 98,21/35)
319. La pace del Signore (I) (*Job* III 199,8/26)
320. La pace del Signore (II) (*Job* III 197,1/26)
321. «Non temete!» (*Job* II 32,3/33,14)

Abbonamenti a Teologia

Gli abbonamenti a «Teologia» hanno essenzialmente due ragioni d'essere:

— offrire al lettore la possibilità di ricevere regolarmente le nostre pubblicazioni, realizzando un risparmio economico assai importante (fra il 20 e il 30%). Ciò è molto utile per scuole, biblioteche, sedi di gruppi, partiti, associazioni, movimenti, circoli politici, collettivi di studio, singoli operai, studenti, impiegati, insegnanti... ecc.

— permetterci di contare sul sostegno regolare di lettori interessati ad una attività il cui contenuto, dopo oltre 400 volumi pubblicati, continua a situarla ai margini delle attuali regole commerciali.

Abbonamento a L. 15.000 di copertina	L. 11.500
a L. 30.000 di copertina	L. 21.000

All'abbonato verrà comunicato in anticipo l'uscita del libro e potrà, se vuole, sostituirlo con uno ancora da pubblicare.

L'abbonamento può essere sottoscritto mediante:

- Versamento sul c/c postale n. 3/50299 intestato a
Cooperativa Edizioni Jaca Book Periodici
Via Aurelio Saffi, 19 - 20123 Milano
- Assegno bancario intestato a
Cooperativa Edizioni Jaca Book Periodici
- Presso il vostro libraio abituale.

Al giorno della pubblicazione di questo libro la collana «Teologia» contava 227 abbonati.

finito di stampare nel mese
di febbraio 1975
dalle Industrie Grafiche A. Nicola S.n.C.
Induno Olona (VA)

Cooperativa Edizioni Jaca Book
redazione e amministrazione
via aurelio saffi 19, 20123 milano

spedizione in abbonamento
postale TR editoriale
aut. D/162247/PT/3
direzione PT milano

Teologia

1. Gérard Philips
La Chiesa e il suo mistero - Vol. I
5.000 lire, 344 pagine
2. Gérard Philips
La Chiesa e il suo mistero - Vol. II
3.600 lire, 320 pagine
3. Hans Urs von Balthasar
Il tutto nel frammento
3.500 lire, 272 pagine
4. Hugo Rahner
Chiesa e struttura politica
nel cristianesimo primitivo
4.500 lire, 264 pagine
5. Hans Urs von Balthasar
Romano Guardini
1.500 lire, 120 pagine
6. Vladimir S. Solov'ëv
Sulla divinumanità ed altri scritti
2.800 lire, 224 pagine
7. Giuseppe Ruggieri
Sapienza e storia
1.500 lire, 148 pagine
8. Joseph Ratzinger
Storia e Dogma
1.500 lire, 140 pagine
9. M.D. Chenu o.p.
La teologia come scienza
1.500 lire, 132 pagine
10. M.D. Chenu o.p.
La teologia nel Medio Evo
4.000 lire, 440 pagine
13. Yves Congar
Vera e falsa riforma nella Chiesa
4.800 lire, 464 pagine
14. Vladimir S. Solov'ëv
Il problema dell'ecumenismo
3.200 lire, 232 pagine
15. R. Schnackenburg
Origine e senso della Chiesa
2.000 lire, 176 pagine
16. Walther Zimmerli
La mondanità
dell'Antico Testamento
2.000 lire, 160 pagine
17. Ibadan: Incontro dei
teologi africani
Per una nuova teologia africana
2.500 lire, 208 pagine

21. Hans Urs von Balthasar
Sorelle nello Spirito
6.000 lire, 352 pagine
25. Walther Zimmerli
Rivelazione di Dio
7.000 lire, 324 pagine
27. Adrienne von Speyr
Mistica oggettiva
5.000 lire, 304 pagine

Teologia/fonti

11. Red. Hugo Rahner
Mater Ecclesia
2.500 lire, 160 pagine
12. Origene
Il mondo, Cristo e la Chiesa
3.000 lire, 276 pagine
18. Alessandro e Ario
Un esempio di conflitto
tra fede e ideologia
1.500 lire, 104 pagine
19. Hugo Rahner
Maria e la Chiesa
1.500 lire, 112 pagine
22. Ambrogio di Milano
Passi scelti a cura
di Gemma Marchesi
2.500 lire, 224 pagine
24. Ambrogio di Milano
Il mistero dell'Incarnazione
del Signore
2.500 lire, 128 pagine
26. La Regola di Benedetto
San Gregorio Magno:
Secondo libro dei Dialoghi
A cura di Giovanni Bellardi
3.800 lire, 248 pagine

Teologia/informazione

20. La fede dei
socialisti religiosi
Antologia di testi
a cura di Wolfgang Deresch
3.500 lire, 240 pagine
23. F. Wilhelm Marquardt
Teologia e socialismo
5.000 lire, 352 pagine

7.000)

Jaca Book