

Hans Urs von Balthasar

Meditare da cristiani

Introduzione

Tutto dipende dall'interrogativo se Dio ha parlato all'umanità – di se stesso naturalmente e anche delle sue intenzioni nella creazione dell'uomo e del suo mondo – oppure se l'Assoluto resta il Silenzio al di là di ogni parola terrena.

Se è corretta la seconda ipotesi, allora tutti i sentieri sono aperti, anzi devono essere percorsi tutti i sentieri, sui quali l'uomo – che sa molto bene che questo mondo passeggero e in quanto tale ingannevole non può essere la verità – si mette in cammino per tendere verso l'indicibile. Su ripidi sentieri che lasciano alle spalle il mondo molteplice e fugace; in eroica ascesi e mistico sprofondarsi l'uomo tende a dirompere le mura carcerarie del proprio io troppo angusto, forse solo per un attimo, forse definitivamente.

Tutte le forme di meditazione dell'umanità che a tentoni è in cerca dell'Altissimo «se mai arrivi a trovarlo» (*At 17,27*) si assomigliano tutte l'una all'altra e invero tanto più quanto più radicale diventa questa ricerca superiore a ogni fugacità: dalle forme del lontano Oriente fino a quelle estreme dell'antichità mediterranea presenti in Plotino, nelle cui istruzioni per raggiungere l'estasi si è (vanamente) ancora esercitato il giovane Agostino.

Ma se è corretta la prima ipotesi, ossia che Dio ha parlato, allora entriamo nello spazio biblico, nello spazio delle tre religioni monoteiste, poiché anche l'Islam è fortissimamente modellato da temi vetero- e neotestamentari. Allora la meditazione può avere un significato solo come riflessione e appropriazione sempre più profonda della Parola di Dio su se stesso e sul mondo. Unico interrogativo: dove questa Parola di Dio raggiunge la sua forma compiuta in cui ogni singola validità si concentra in traboccante unità? Potrebbe essere che questo avvenga sulle tracce del Corano – comunicato dall'angelo Gabriele al profeta – in quelle strofe che il pio musulmano ha memorizzato e ripete giorno dopo giorno in atteggiamento orante? Ma può un angelo parlare di Dio così da rivelarne le intime profondità? «Nessuno ha mai potuto conoscere i segreti di Dio se non lo Spirito di Dio» (*1 Cor 2,11*).

Una domanda simile, anche se non identica, bisognerebbe rivolgerla anche all'Antico Testamento, la cui Legge fu anch'essa comunicata attraverso angeli (*Gal 3,19; At 7,38*), le cui istruzioni passarono per la bocca di profeti («Così parla il Signore») in molteplici «prescrizioni, statuti, promesse, norme, comandi» (*Sal 119*), continuamente ripensate, «mormorate», meditate dai credenti Israeliti. Ma restavano loro profondi e insoluti interrogativi, a livello di Antico Testamento interrogativi veramente insolubili: Giobbe, Kohelet. Per la loro soluzione è necessario quel compimento della «Alleanza» tra Dio e l'umanità che porta contemporaneamente a conclusione una duplicità: che Dio parli per se stesso e che egli parli come un uomo che illumina anche le domande esistenziali dell'uomo: il senso del dolore, della caducità, della morte e la definitività in Dio di tutta la pesantezza di una vita mortale: nella risurrezione dell'uomo morto alla vita eterna. Tutto ciò riassume con forza concentrata il proemio della *Lettera agli Ebrei*: «Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi (tutti) per mezzo del

Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo. Questi, che è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza... dopo aver compiuto la purificazione dei peccati si è assiso alla destra della maestà nell'alto dei cieli ed è diventato tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato» (*Ebr 1,1-4*).

Proprio perché l'autorivelazione di Dio si realizza pienamente in entrambe le direzioni: Dio che parla dalla propria profondità e che, parlando come uomo, disvela anche le profondità dell'uomo, le dimensioni della meditazione cristiana si dispiegano chiaramente. Essa può iniziare solo là dove Dio si rivela come uomo, dove dunque questo uomo rivela Dio in tutta la sua profondità. Ecco perché questo punto iniziale resta insuperabile. Ed essa si può realizzare pienamente solo là dove l'uomo rivelatore, Gesù Cristo Figlio di Dio, rivela Dio come suo Padre: nello Spirito Santo di Dio, che egli ci trasmette veramente, perché noi possiamo scrutare con esso le profondità di Dio, che solo lo Spirito di Dio scruta (*1 Cor 2,10*): «ma noi abbiamo lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato» (*1 Cor 2,12*).

La meditazione cristiana è così, nello stesso tempo, pienamente trinitaria e pienamente umana. Nessuno deve voltare la schiena alla propria umanità personale e sociale per trovare Dio, ma ognuno deve, per trovare Dio, vedere il mondo e se stesso così come devono essere contemplati dalla parte di Dio.

IL FIGLIO PAROLA DEL PADRE

1. La Parola mediatrice

«Nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (*Mt 11,27*). «Nessuno ha mai visto Dio: il Figlio di Dio unigenito, che è nel seno del Padre, egli ce lo ha rivelato, *autos exegésato*, ce ne ha dato l'esegesi» (*Gv 1,18*). «Nessuno ha visto il Padre se non colui che viene dal Padre: egli ha visto il Padre. In verità, in verità vi dico: io sono il pane della vita» (*Gv 6,46 ss.*).

Non siamo noi che estorciamo con tecniche apprendibili la conoscenza dell'Assoluto: Dio si rivela liberamente da se stesso nel suo Figlio, ci dona una parola che sazia l'anima affamata. Apprendiamo che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio (*Gen 1,27*) affinché un giorno Dio possa porre in lui la perfetta immagine (*2 Cor 4,4; Col 1,15*), la piena impronta (*Ebr 1,3*) di se stesso, dell'Invisibile. L'uomo Gesù Cristo non è innalzato successivamente a questa immagine divina, dall'inizio si è saputo tale. L'affermazione «Ma io vi dico» – che supera l'autorità di Mosé – può essere solo l'lo stesso di Jahwe e della sua parola. «Prima che Abramo fosse io sono» (*Gv 8,58*) è lo scandalo insopportabile per il popolo abituato ai profeti. Si attentava alla vita di Gesù «perché chiamava Dio suo padre e così si uguagliava a Dio» (*Gv 5,18*). Lo si vuole lapidare «per la bestemmia, perché tu che sei uomo ti fai Dio» (*Gv 10,33*).

La pretesa di Gesù è senza analogie in tutta la storia delle religioni. Egli esige amore assoluto per se stesso, trascurando ogni amore interpersonale per quanto santo sia, anzi ogni amore di sé, per quanto ordinato (*Lc 14,26*). Egli accusa di furto e di latrocinio chi non si avvicina a Dio attraverso di lui, l'unica porta (*Gv 10,8*). Chi non lo ascolta e non lo comprende come Parola di Dio e non lo ama in quanto Parola di Dio non può reclamare per sé alcun rapporto con Dio: «Se Dio fosse vostro padre certo mi amereste. Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete ascoltarmi come la Parola» (*Gv 8,42 ss.*). «Chi non mi ama non osserva la mia parola, la parola che voi ascoltate non è mia ma del Padre che mi ha mandato» (*Gv 14,24*). «Il Padre vi ama perché voi avete amato me» (*Gv 16,27*). Condizione per il vero amore reciproco tra Dio e l'uomo, per il vero amore d'alleanza, è dunque, secondo l'esigenza di Gesù,

l'amore per lui, per il Dio-Uomo, per il perfetto incarnatore dell'Alleanza: doppia via di Dio all'uomo e dell'uomo a Dio.

Così dunque la meditazione cristiana può essere nel suo nucleo solo contemplazione amorosa, riflessiva e obbediente di questo uomo che è l'autoaffermazione di Dio. Egli è la spiegazione di Dio e la sua dottrina per noi: «Chi va oltre non possiede Dio, ma chi si attiene alla dottrina possiede il Padre e il Figlio» (2 Gv 9). Questo attenersi significa credere e a questa fede sono donati gli occhi per scorgere attraverso l'umanità di Gesù la (sua) divinità. «Chi vede me vede il Padre» (Gv 14,9). Alla meditazione cristiana è dato di scoprire non solo nelle parole ma in tutte le situazioni e gli atti di Gesù l'atteggiamento e la condizione di Dio. Quando Gesù si adira (così spesso in Marco), quando impugna la frusta, noi apprendiamo come e perché Jahwe, il Dio geloso, si adira. Quando egli piange su Gerusalemme «che non ha voluto», a ora egli rivela la tristezza del Signore dell'Alleanza che inutilmente ha sprecato il suo amore. Quando egli si fa pregare – in Cana dalla madre, in Cafarnao dal centurione romano, in Siria dalla donna pagana e da questa preghiera è 'mutato', allora egli mostra come una preghiera insistente strappa infine al cuore di Dio quanto desiderato (Lc 18,1-7). Quando non esita a non rispondere e apparentemente lascia in asso le due donne amate a Bethania, allora anticipatamente egli preannuncia che sulla croce si sentirà abbandonato da Dio, sebbene già prima sapesse: «L'ora è già qui in cui voi mi lascerete solo, ma io non sono solo, perché il Padre è con me» (Gv 16,32; cfr. 8,29): Dio non abbandona neppure, e ancor meno, proprio quando sembra agli occhi del mondo che egli abbandoni.

Tutto in Gesù è parola. Anche il suo silenzio davanti ai tribunali degli uomini. Il suo essere coperto di colpi e di sputi. Soprattutto lo è la sua morte dopo l'alto grido inarticolato cui segue il gelido mutismo del cadavere: nessuna parola di Dio è più eloquente di questa estrema condizione dell'uomo mortale. Infatti: se non avessimo questa parola, questa autoespressione di Dio, non sapremmo che, oltre ogni tenebra, «Dio è amore», una frase che nessun'altra religione del mondo ha osato esprimere. Nulla più di questa frase necessita della prova: eccola. «Chi lo ha visto lo testimonia e la sua testimonianza è vera. Egli sa che dice il vero perché anche voi crediate» (Gv 19,35). Ciò che poi è raccontato del Risorto è ancora più trasparente su Dio – paradisiaco è una parola troppo debole al riguardo – e appunto per questo nulla nel Vangelo è più umanamente delicato del colloquio con Maria Maddalena al sepolcro e con i discepoli nel Cenacolo, del rimprovero amoroso a Tommaso e della soddisfazione della sua richiesta, della scena sulla strada di Emmaus, del gesto benedicente all'Ascensione, e questo vale fin dentro l'apparizione gloriosa a Paolo, cui ancora Cristo appare consolatore e fortificatore nelle ore più difficili (At 18,9-10; 23,11; 27,24). Anche nella trasfigurazione gloriosa tutto rimane corporeo e concreto, nulla del mondo creato è rinnegato nel mondo redento. Così tutta la natura è inclusa nelle parabole di Gesù per illustrarci l'essenza del Regno di Dio: il tesoro trovato nel campo; la scoperta della perla preziosa, per la quale si vende tutto; la seminazione del contadino, di cui molta va persa e tra cui il nemico semina la zizzania. La grazia è una sorgente traboccante; l'amore un incendio che deve diffondersi nel mondo; e poi di nuovo una semente che cresce da sola, «non si sa come». Avvenimenti naturali, come il prato meravigliosamente fiorito, gli uccelli nel cielo che non seminano e non raccolgono, sono insegnamento visivo per i discepoli. Così il rapporto tra vite e tralcio mostra loro che senza Gesù non posso nulla, ma innestati in lui portano molto frutto. I miracoli di Gesù mostrano entrambi gli aspetti: che la guarigione o il nutrimento corporale rimandano alla cura di Dio per la guarigione e il nutrimento dell'anima, ma anche la corporalità rimane la sua genuina immagine e la sua vera espressione. «Che cos'è più facile: dire 'I tuoi peccati sono rimessi' o dire 'Alzati e cammina'?» (Mc 9,5).

Le esemplificazioni sarebbero infinite, tutto il Vangelo contiene parola concreta dopo parola concreta, immagine dopo immagine; ognuna è limitata se vista con occhi terreni, ma aperta all'illimitatezza di Dio, rivelatrice della sua natura inesauribile e onnitraboccante. Ma questa apertura del finito verso Dio si trova già da sempre in Gesù Cristo, nella misura in cui come uomo rivolge ogni sua parola diretta al mondo contemporaneamente come preghiera al Padre. Chi medita lo dimentica spesso. Egli non deve dare alla parola rivelatrice di Dio una risposta trovata nel proprio intimo: quale fallimento sarebbe e quanto inferiore all'esigenza della Parola! Bensì egli possiede la risposta vera già presente nella Parola stessa: « Chi è in cammino verso il Signore è inserito nel suo colloquio col Padre, nella sua preghiera. Ogni forma della sua sofferenza, ogni assunzione di peccato avviene all'interno del suo colloquio col Padre.

E altrettanto per ogni guida di uomini: chi viene a Lui viene al Padre, perché tutti egli conduce al Padre. I discepoli che lo ascoltano sentono due cose: la sua chiara parola rivolta a loro e al mondo. Ma contemporaneamente sentono ciò che egli dice loro nella sua preghiera al Padre» (*ADRIENNE VON SPEYR*). Egli riceve offerta, insieme con l'ascolto, quella fede che non è semplice atto interiore dell'uomo, ma un aprirsi a Dio, ossia preghiera. Non certo nel senso che all'uditore venga suggerito qualcosa di già confezionato che potrebbe e dovrebbe riconsegnare a Dio tale e quale. Ma con lo schiudersi a Dio presente nella Parola gli viene donata piuttosto una propria disponibilità, grazia come libertà. Che questa libertà donata è lo Spirito Santo di Dio ci dovremo riflettere più avanti. Qui dovrebbe solo diventare visibile il fatto che Gesù Cristo, come perfetta alleanza tra Dio e uomo, nel suo essere Parola è essenzialmente dialogico, ma che il dialogo divino-umano che egli media nel suo essere, avviene già da sempre oltre il semplice dialogare tra due persone separate.

2. Introduzione nella meditazione

Chi vuole udire qualcosa deve prepararsi con il silenzio alla capacità di udire. Se lui stesso parla o parlano in lui i suoi pensieri, desideri, preoccupazioni, allora il rumore che fanno renderà impotente la sua capacità di ascolto. Perciò ogni istruzione alla meditazione incomincia con la richiesta di creare silenzio e vuoto interiore, affinché ci sia spazio per ciò che deve venire accolto. Si parla di «interrompere», di «concentrazione» della coscienza diffusa, di «percorrere» il misterioso cammino verso l'interiorità, ecc. Ma a buon diritto si può dubitare che un tale sforzo, nella sua nuda negatività, conduca già a quella positiva disponibilità di ascolto che distingue la meditazione cristiana da altre forme di contemplazione, nelle quali, poiché non vi risuona nessuna parola da parte di Dio, una tale disponibilità è superflua.

Cristianamente il silenzio richiesto non deve essere realizzato precedentemente dall'uomo, anzi il credente deve rendersi conto che egli possiede già da sempre in sé e contemporaneamente in Dio la «cameretta» silenziosa e nascosta in cui deve entrare (*Mt 6,6*) e in cui è presso il Padre. Allo stesso modo forse dei «piccoli» ignari che hanno i loro «angeli in cielo che contemplano sempre il volto del mio Padre celeste» (*Mt 18,10*). Le nostre cure e preoccupazioni terrene sono già da sempre sul piatto ascendente della bilancia, mentre l'altro, discendente, ma anche lui nostro, ossia il nostro essere in Dio, ha «un sovrappeso inimmaginabile» (*2 Cor 4,17*). Non abbiamo bisogno di aprirci dapprima un varco verso Dio con le nostre forze: «la nostra vita» è già da sempre «nascosta con Cristo in Dio» (*Col 3,3*). Allora non abbiamo bisogno per la nostra preparazione alla meditazione di lunghi rivolgimenti psicologici, ma, solo della breve presa di coscienza nella fede di dove si trova già da sempre il nostro vero centro

e fulcro. Ci sembra di essere lontani da Dio, ma lui ci è vicino; non dobbiamo avvicinarci a Lui con fatica, anzi le cose stanno proprio così come le descrive la parabola: «Quando era ancora lontano, il padre lo vide e commosso gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò» (*Lc 15,20*). E il discorso del figlio imparato a memoria: «Padre, non sono più degno di essere chiamato tuo figlio; trattami come uno dei tuoi garzoni» è già superato dal gesto del padre che grida verso la casa: «Presto, portate qui il vestito più bello e rivestitelo, mettetegli l'anello al dito e i calzari ai piedi». Similmente avviene nella parabola del banchetto nuziale del re, dove agli invitati viene annunciato « Tutto è pronto», solo che questi non vogliono venire (*Mt 22,4*). La pienezza di Dio è accessibile senza anticamera, non c'è bisogno di un lungo viaggio «verso il cielo», di una discesa «nell'abisso» (*Rm 10,6 ss.*). La parola di Dio rivolta a me non è «sopra la (tua) capacità e irraggiungibile», ma «vicinissima sulla tua bocca e nel tuo cuore» (*Dt 30,11.14*). La «preparazione» del bambino è un salto nelle braccia del Padre, tenendo conto che l'amore del Padre, ossia la volontà e l'interessamento di Dio, tiene il primato su ogni nostra capacità che, sia che lo vogliamo o no, già a sempre è riconosciuta, pensata e ordinata da Dio nei suoi progetti.

Se dunque la preghiera preparatoria «chiede da Dio nostro Signore la grazia che tutte le mie intenzioni, azioni e attività» in questa meditazione «siano puramente ordinate al servizio e alla gloria della sua divina Maestà» (*Esercizi Spirituali*, n. 46), allora questa richiesta non è espressa da una estrema distanza, ma deve essere lo slancio del bimbo verso il cuore del Padre che ha sempre ragione e che è la naturale norma di ogni agire del bambino. Con ciò viene anche affermato che la preparazione del nostro cuore non deve essere calcolata, così da raggiungere attraverso la meditazione un nostro rendiconto e un nostro vantaggio, ma consiste proprio nell'abbandono di ogni volontà autonoma alla profondità del disinteressato amore di Dio. (Così un sacerdote non preparerà la sua predica durante la propria meditazione, che non deve essere funzionalizzata a questa, anche se naturalmente nella preparazione dell'omelia avrà bisogno di una propria preghiera meditativa).

Ma questo abbandonarsi alla volontà di Dio, proprio anche nella imminente meditazione, racchiude come dato naturale la richiesta (*Esercizi Spirituali*, n. 48) che mi si dischiuda per grazia di Dio il significato destinato a me della Parola rivoltami. La Parola di Dio è come un sacramento che effettivamente opera per se stesso ciò che dice e significa, ma per raggiungere ciò deve cadere come seme su un terreno preparato e dissodato. Nella richiesta è insita l'umiltà che non pensa di poter forzare da sola l'accesso alle profondità di Dio, il che tuttavia non impedisce il proposito di sforzarsi seriamente circa il contenuto tenuto in serbo per me. Per chi crede con semplicità non ci sono neppure tensioni in tutto ciò: egli sa che nella sequela di Cristo deve darsi da fare per realizzare la volontà di Dio. Nella preghiera non cadono tordi arrostiti in bocca a nessuno. Ed egli sa anche che ogni «alzarsi presto», ogni «vegliare» e «costruire» rimane vano se Dio non dà il successo gratuitamente (*Sal 127*). La richiesta non si rivolge a un vuoto informe; senza voler prevenire nulla essa si rivolge alla volontà di Dio, che qui ed ora, in questa meditazione mi vuole dare un dono determinato: vorrei da Te *ciò* che *Tu* hai in mente di mostrarmi e donarmi.

Ma manca ancora un momento. L'appello di Dio per me è già sempre concreto e in mia attesa là dove Gesù Cristo in terra ha presentato l'appello di Dio. I vangeli raccontano scene, dialoghi, istruzioni, miracoli di Gesù che sono tutti, come detto innanzi, Parola di Dio al mondo. Quella Parola che è trasmessa attraverso parole umane e gli scritti degli evangelisti, attraverso i quali dobbiamo passare per cogliere la Parola così come è intesa da Dio stesso. Non è questo il tempo per soffermarsi esegeticamente sul mezzo di trasmissione in quanto tale; tale fatica può essere fatta al di fuori della meditazione

in utile studio. Ora non sto davanti a un testo che posso comparare orizzontalmente con altri testi e forse a partire da essi posso anche relativizzare, ma ora sto davanti al testo attraverso cui io – verticalmente in profondità e altezza – sono immediatamente confrontato con la Parola di Dio. Naturalmente, in quanto cristiano credente, di una cosa non posso dimenticarmi: che Gesù Cristo, in quanto definitiva Parola di Dio, non è identificabile con alcuna singola proposizione, ma comprensibile solo nel suo destino complessivo: come colui che per noi vive, muore e risorge. Noi lo possiamo incontrare come Unico e indivisibile in ogni singolo gesto, ogni singola parola e scena della sua vita, morte e risurrezione. Nella fede sono consapevole di questa unità e con questa fede io medito ora la sua singola parola: questa situazione sul lago, nella tempesta sulle onde, nel tempio, tra la folla, nel gruppo dei discepoli, nell'orto degli ulivi, durante la via crucis...

Tutto e ogni singola cosa deve essere concreto, deve essere rappresentato, con i sensi e l'immaginazione senza i quali una semplice comprensione razionale non sarebbe neanche umana, non corrisponderebbe neanche alla Parola incarnata. Con i sensi e l'immaginazione di un credente che, in quanto tali, diventano per se stessi sensi «spirituali» e immaginazione «spirituale» e poiché sono al servizio della fede e in contatto con «l'oggetto» aperto verso Dio – appunto l'uomo Gesù Cristo rivelatore di Dio – si aprono a loro volta verso il divino. Voler astrarre dai sensi, dall'immaginazione, dai concetti finiti per accostarci a Dio può solo distogliere da colui che si è descritto come la «via» e la «porta». Se una «forza» non esce dal corpo di Gesù il malato cronico non può essere guarito, se Gesù non spalma con la sua saliva gli occhi del cieco, costui non può vedere, se egli non soffia con il suo respiro fisico sui suoi discepoli, costoro non possono ricevere lo Spirito. Il corpo di Gesù – il credente lo sa è ora il tempio in cui Dio abita (Gv 2,21). Se si riflette che il fedele si accosta a Dio in grado massimo nella celebrazione del mistero eucaristico della carne e sangue di Gesù donati, allora si dovranno rifiutare in quanto inadeguate alla via cristiana tutte le forme di meditazione che tentano di «innalzarsi» dal corporale al «puro spirituale».

Ma ritorniamo all'intelligenza che Gesù, in quanto soggetto di questa storia tripartita vita mortale, morte, vita eterna in cielo ma anche nei sacramenti – non può essere composto da una molteplicità di parole, ma in quanto questa persona incomparabile, simultaneamente Dio e uomo, è sempre l'indivisibile Uno. Quando pronuncia una frase, racconta una parabola, opera un miracolo, in tutto ciò egli Può sempre essere compreso come l'Uno e proprio perciò rivela il Dio uno, vivente e trinitario. Non dobbiamo perciò allontanarci dalla parola, parabola, miracolo per acquistare attraverso ulteriore «materiale» più intelligenza o un accesso più facile. Nell'Unico, che contemplato con occhi puramente mondani può apparire limitato, si trova tutto ciò di cui necessitiamo in questa meditazione per ascoltare ciò che l'unico e, in questa unità, perfetto Dio ci vuole suggerire. Divagare con la scusa di informarci meglio, di arricchire il nostro sapere sarebbe una forma di dispersione.

Al massimo una parola o parabola o un miracolo possono essere contemplati nell'interna progressione della vita di Gesù. Una beatitudine, per esempio «beati i poveri in spirito», ci apre la sua ricchezza se la sentiamo dapprima come una parola dell'uomo Gesù: come egli stesso è povero davanti al Padre dal cui cibo dipende, che lo Spirito Santo gli porta. Come egli poi invita i discepoli e il popolo in ascolto, attraverso la beatitudine, a una tale povertà davanti a Dio; come infine egli illumina definitivamente con questa sua parola programmatica le più profonde intenzioni dell'Antico Testamento, i «poveri di Jahwe». Ma in modo del tutto spontaneo la parola dell'uomo Gesù acquista la sua ultima profondità nel Gesù sofferente, poiché tutte le sue parole sono già sempre dette nella prospettiva della Passione, sono riferimento ad

essa. Così, per esempio, può perdonare i peccati già prima della passione solo perché sulla croce offrirà espiazione per tutti i peccati; così si rivela solo dalla croce cosa sia estrema povertà nello spirito. E tuttavia nessun fedele può fermarsi alla croce poiché il supremo amore realizzatosi su di essa ottiene la sua rivelazione nel «beato» della risurrezione in quanto rivelazione del «loro è il regno dei cieli» entrambe già vere prima ma ora apertamente dimostrate. E che poi la parola della povertà non sia affatto superata si rivela proprio perché in Dio c'è una povertà perfettamente beata poiché nessuna delle persone divine vorrebbe avere qualcosa per sé ma tutto – l'intera divinità – possiede solo nel dono all'altro (altrimenti avremo tre dei contemporaneamente). Così la medesima e identica parola dell'identico Gesù attraverso la sua vita, morale e risurrezione vale nello stesso modo per il mondo, la discesa agli inferi e il cielo e dunque la sua verità è molto più ampia, universale e divina di quello che potremmo sognarci. E naturalmente anche un quarto punto vi farebbe parte: che questa beatitudine e a povertà si rivela anche nell'eucarestia in quanto cuore della Chiesa e perciò anche in tutta l'esistenza della Chiesa: infatti la beatitudine di Gesù consiste nell'espropriare se stesso così da diventare spazio di vita per tutti coloro che lo ricevono e attraverso di loro per tutti gli uomini. Questo è il suo «spirito», il suo sentimento che è proprio il suo Spirito Santo, che egli ci comunica nel suo eterno farsi povero.

Tutto questo solo come esempio illustrativo di come in una sua sola parola Gesù è contenuto nella sua totalità e invero anche nella sua unitarietà, pur attraverso la sua storia; di come egli in una sola parola può esprimere l'ideale dell'uomo alla sua sequela, l'ideale che egli, Cristo stesso, è e l'ideale che Dio è in quanto trinità. Solo la ricchezza di dimensioni all'interno dell'unità e non certo un metodo rigidamente applicabile voleva essere presentato in tutto ciò.

3. La luce dello Spirito Santo

Gli ampi spazi della Parola di Dio si aprono a chi medita cristianamente solo attraverso lo Spirito di Dio donatogli. E come potrebbe infatti comprendere che cos'è il cuore di Dio, che si apre spontaneamente, se non attraverso lo Spirito di Dio, che gli è comunicato (1 Cor 2, 10)?

Ciò diventa subito chiaro di fronte all'istruzione spesso ripetuta che il contemplante deve cercare di inserirsi quanto più concretamente possibile nella scena che desidera contemplare. Immagini di essere presente nella stalla di Betlemme come uno dei pastori; essere al seguito della fuga in Egitto; presentare un'ordinazione a Gesù falegname in Nazareth; partecipare a una guarigione nella sinagoga di Cafarnao ed essere presente tra i cinquemila mirabilmente sfamati, ecc.

Questo sforzo viene ragionevolmente richiesto se ciò che si vuole contemplare deve apparire come realtà concreta e gravida di salvezza e non impallidire in impotente astrazione. Ma tutto questo immedesimarsi resterebbe un dubbio esperimento psicologico se non fosse giustificato da una fede molto più profonda: che lo Spirito Santo ha innalzato l'avvenimento storicamente accaduto – prima di ogni umano sforzo – al di sopra di ogni tempo storico e lo ha reso contemporaneo a ogni epoca, così che mi si presenta già da sempre come presente, prima che io mi sforzi per la sua attualizzazione o «contemporaneità».

Gesù conosce la validità per tutti i tempi della sua singola azione terrena: «Cielo e terra passeranno, ma le mie parole non passeranno» (Mt 24,35). Tuttavia egli lascia

allo Spirito il compito di realizzare per tutti i tempi questa attualità delle sue parole, azioni e sofferenze. E non si tratta solo di richiamare alla memoria ciò che avvenne una volta nella storia ed è ormai trascorso, bensì di una reale ri-presentazione e attualizzazione.

Qui si impone lo stretto parallelismo tra Parola e sacramento. Sarebbe sbagliato agganciare l'attualizzazione operata dallo Spirito solo al sacramento e non anche alla parola del Vangelo (che, come abbiamo visto, abbraccia le azioni, la passione e la risurrezione del Signore, così come le sue affermazioni). Origene ha sottolineato questo in modo fortissimo spiegando il passo dove al profeta Ezechiele e al visionario dell'Apocalisse viene ordinato di mangiare la parola (nella forma del rotolo del libro). Il padre della Chiesa sa che «il vero cibo dello spirito è la Parola» e «che cosa potrebbe essere per l'anima più nutriente della parola?». «Come il pane materiale è assimilato dal corpo nutrito e si trasforma nel suo essere, così anche il 'pane vivo disceso dal cielo' – la Parola di Dio appunto – è recepito dallo spirito e dall'anima e comunica a colui che si offre al suo nutrimento la propria forza».

Per questo ai credenti viene raccomandato: «Voi, ai quali è permesso partecipare ai santi misteri, lo sapete: quando vi si affida il corpo del Signore, voi lo custodite con ogni cura e onore, affinché nessuna briciola ne cada per terra. Ma se applicate così grande attenzione per conservare il suo corpo – e lo fate a buon diritto – come potete allora credere che sia una colpa minore trascurare la sua parola più del suo corpo?».

// Logos di Dio è una totalità: il suo corpo fisico è inseparabile dalla sua parola espressa essa pure fisicamente (presa sempre in tutte le sue dimensioni), per cui nella liturgia la parola e il sacramento sono indivisibili, ma la medesima unità si impone anche nella meditazione. E questa attualizzazione unitaria resta primariamente l'azione dello Spirito Santo.

Questa attualizzazione non pone però il contemplante semplicemente di fronte a un testo che forse possiede «significato per tutti i tempi», ma di fronte all'evento stesso in esso racchiuso, che nella sua attualizzazione perde tutto ciò che a motivo dei millenni alle sue spalle può farlo sembrare invecchiato e consumato. No davvero, l'evento è ora presente per me, totalmente nuovo e intatto, in una divina giovinezza. Come se fosse destinato a me, originariamente per me. E mi è presentato totalmente dischiuso in tutte le sue ampiezze. L'attualizzazione dello scenario sul lago di Genesaret avrebbe ben poca importanza se contemporaneamente non mi si rivelasse la sopratemporale, anzi eterna significatività di ciò che avviene in esso: cosa significa che l'uomo-Dio dà la vista a un cieco, rialza una donna piegata a terra, ne guarisce un'altra dal suo letto di febbre così che può rialzarsi e può servirlo... Ognuno di questi quasi innumerevoli eventi ha uno stabile appiglio sulla terra, ma la sua portata si perde nelle infinite altezze della divina vita trinitaria. Lo Spirito non «spiritualizza» il terreno ma indica l'illimitata autorivelazione di Dio soggiacente nell'evento dell'incarnazione. E questo – come abbiamo detto – non nella atemporalità di una generale verità filosofica ma nel suo rivolgersi proprio a me la sua attualità storicamente irripetibile, e perciò non superabile, nella misura in cui mi espongo ad esserne colpito.

Tutto questo naturalmente non vuol dire che il contemplante non debba più sforzarsi personalmente, ma che può lasciarsi offrire ciò che lo Spirito gli dischiude, quasi come in un film. Ma tutto ciò significa piuttosto che egli deve restare consapevole che senza lo Spirito, che «scruta le profondità di Dio», non può certo penetrare in queste profondità. Lo Spirito è il vero esperto per la rivelazione di questi misteri, velati allo sguardo puramente umano, ma già offerti nell'incarnazione sensibile. Ed egli lo è tanto più in quanto è presente contemporaneamente nel mistero oggettivo che stiamo

contemplando e nella soggettiva profondità di noi stessi, come il ponte dunque che ci conduce al mistero. Egli lo è inoltre nella misura in cui è «uno che guida» (*Rm 8*), anzi proprio uno spirito che «sospinge fuori» (*Mc 1,12*) dal passato, che non permette un soffermarsi su qualcosa di superficiale, ma che ci ispira la coscienza del Dio sempre maggiore. Egli non vuole inquietezza, ma non sopporta neppure una quiete oziosa, spira al di là del cercare e del trovare, del muoversi e del riposare. Possiamo trovare ristoro in Dio, ma non in noi stessi.

REALIZZARE LA MEDITAZIONE

Indicazioni per l'attuazione della meditazione sono piuttosto rare nella letteratura. Esse saltano di solito il decisivo momento centrale, si occupano largamente della introduzione, dei diversi atti introduttori e poi di nuovo della fase finale, dove si tratta delle acquistate e infuse visioni e della loro reciproca delimitazione. Per la «meditazione» di verità di fede più astratte gli *Esercizi Spirituali* ci offrono delle indicazioni: rendersi presente l'oggetto che abbiamo in mente, illuminarlo poi con il nostro intelletto (ma come ciò debba avvenire raramente è spiegato), e poi applicare al nostro personale comportamento, attraverso la volontà, ciò che abbiamo trovato (*Esercizi Spirituali*, n. 50). Ma se guardiamo più da vicino, scopriamo che nell'indicazione preparatoria per la «contemplazione» di trasferirci vivamente nella scena da contemplare, si trova già qualcosa che condetermina nel suo complesso l'attuazione della contemplazione. E di ciò vogliamo ora parlare come primo punto.

1. La presenza

Alcune cose su questo tema le abbiamo già accennate, ma ora bisogna entrare nel fulcro. Quando consideriamo una parola o una scena del Vangelo non consideriamo un testo ma colui di cui il testo parla e a cui si riferisce: la persona di Gesù. Ciò significa più di quanto detto prima: ossia che lo Spirito attualizza per noi attraverso i secoli detta scena; significa piuttosto che Gesù Cristo – in concomitanza con questo testo – si offre a noi come il Presente e Interloquente ed è proprio attraverso questo testo che parla, attraverso questa parola da lui espressa o questo miracolo. Dunque non solo sulla base di una generale onnipresenza di Dio, ma della presenza concretizzata proprio in questa parola, gesto o atteggiamento. Questo passaggio dalla lettera scritta non al Spirito ma al Signore vivente sembra a molti difficile, sebbene in fondo sia la cosa più facile. Io sto di fronte al mio Signore ed egli si rivolge personalmente a me. Egli stesso si rivolge a me nella misura in cui è la Parola, la Parola del Padre in tutte le sue forme umane, sia il parlare che il tacere, sia il grido di esultanza verso il Padre che il pianto su Gerusalemme, sia il monito che la consolazione, sia il gesto umile che quello imperioso. Parola Lui lo è sempre. E Parola ora proprio per me.

Ma già tra uomini il discorso non è mai solubile dall'aprirsi della persona: essa vuole esprimersi, essere sentita e presa in considerazione. Così in ogni modalità del parlare di Gesù è presente lui stesso che si vuole annunciare e donare come persona, come Parola del Padre. La parola concreta, parlata (o taciuta) non è divisibile dalla Parola che Lui stesso è. E questa Parola che è lui stesso non vuole solo avvicinarsi a noi, magari fino al nostro orecchio sensibile o spirituale, ma con la sua interpellanza vuole colpire la nostra persona nel suo nocciolo più profondo. Ecco perché più sopra, quando Parola ed Eucaristia furono così intimamente accostate, potevamo paragonare la meditazione

alla comunione. Cristo, che sembra stare davanti a noi, esige ingresso nella nostra vita per un pasto in comune: «Ecco, io sto davanti alla porta e busso; se qualcuno ascolta la mia voce e apre, entrerà da lui e cenerà con lui e lui con m'è» (Ap 3,20). Ciò che significa per Gesù questa reciprocità del desinare lo sappiamo bene: si tratta di uno scambio dell'essere più profondo: ognuno diventa cibo per l'altro.

Nella meditazione questo scambio non ha l'uniformità (solo apparente) del sacramento, ma mostra la sua ricchezza inesauribile attraverso tutte le variazioni della parola evangelica. Infatti in tutte le espressioni di Gesù nel Vangelo possiamo e dobbiamo comprenderci come accoglieri della Parola, non solo nelle parole di esortazione o di consolazione o anche in quelle di monito rivolte ai discepoli, ma certamente anche nelle dure parole di rifiuto dirette ai Farisei (Mt 23). Anche queste parole non hanno un semplice valore passato ma valgono al presente per la Chiesa, per noi. Non c'è nessuna scena in cui anche noi non siamo implicati: la scena in casa di Simone fariseo, nella quale dobbiamo ascoltare sia la parola rivolta a questi, sia quella rivolta alla peccatrice ai piedi di Gesù: entrambe ci interessano. E così sempre. E ogni volta la singola parola non è un'espressione occasionale, ma annuncio dell'essere di Gesù. Del suo essere infinitamente ricco e mai contraddicentesi, sempre unitario, mentre dalla nostra parte esiste quella molteplicità di contraddizioni generate dall'annuncio di Gesù: noi siamo, gli ingrati, i lontani, impenitenti, noi coloro che cercano conversione e accoglienza, noi i chiamati che non possono mai essere tanto sicuri di sé, che Gesù non li possa interpellare con le parole: «Volete andarvene anche voi?» (E non sono scappati tutti, quasi tutti, nell'ora decisiva?). Così non c'è parola o gesto di Gesù di cui possiamo dire: non mi tocca.

Dobbiamo però fare attenzione che in quanto cristiani possiamo meditare solo secondo il Nuovo Testamento, ossia non possiamo immaginarci altro giudice della nostra colpa se non colui che, portando i nostri peccati, è anche il nostro salvatore. Le cinque meditazioni sui peccati nel libretto degli *Esercizi Spirituali* sfociano tutte in un «dialogo» con il Crocifisso; anche l'ultima severa meditazione sull'inferno si conclude con un'azione di grazie al Redentore che non mi ha fatto cadere nel pericolo della dannazione con «l'interruzione della mia vita» e che anzi «mi ha rivolto continuamente una così grande pietà e misericordia» (*Esercizi Spirituali*, n. 71). Naturalmente «l'amore perfetto scaccia la paura» (1Gv 4,18), ma un tale amore non potremo mai attribuircelo. «Il timore rimane ordinato alla punizione» e noi sappiamo che l'abbiamo meritata. Ma possiamo comprendere questa punizione come una forma della misericordia di Dio che ci vuole purificare e affermare che siamo pronti a riceverla da Lui in questo senso. Questo è un tema molto ampio, perché disponibilità al castigo per la nostra colpa è inseparabile dal patire con Gesù per tutte le colpe e perciò anche nascostamente legata alla disponibilità ad espiare per la colpa di altri, conosciuti e sconosciuti.

Gesù ci viene incontro nel modo più immediato come Parola di Dio nei Vangeli, perciò le nostre meditazioni si atterranno con preferenza a questi. Ma anche le lettere degli Apostoli non ci rendono presente altro se non Lui, sia che parlino direttamente di Lui o della sua autopresentazione nella vita dei cristiani – così direttamente come nella vita di Paolo, che spiega se stesso totalmente in rapporto a Cristo. O l'eco del Vangelo negli *Atti degli Apostoli* e tutto ciò che anche nell'antica Alleanza è espresso con riferimento al futuro compimento nel Messia. «Voi scrutate le Scritture, perché pensate di trovare in loro vita eterna, ma non volete venire da me per avere la vita... Se voi credeste a Mosé, mi credereste, perché di me egli ha scritto» (Gv 5,39 ss.46). Una meditazione su parole ed avvenimenti veterotestamentari non sarebbe cristiana se non fosse attuata nella presenza del perfezionatore e con lo sguardo verso la sua

pienezza.

Un'ultima cosa: non si può contemplare il Signore presente come un oggetto o un'idea, ma solo come colui che è il dono del Padre a noi e perciò ci rivolge un'interpellanza. Infatti ogni grazia contiene l'esigenza di corrisponderle, ogni contemplazione (*theoria*) contiene in sé già il momento della conversione (*praxis*). Perciò non esiste nella meditazione una precisa delimitazione tra gli atti dell'intelletto e quelli della volontà. Paolo, sopraffatto dalla visione del Signore, gettato a terra, ha un'unica risposta: «Signore, cosa vuoi che io faccia?» (*Atti 9,6*). Non che lo sguardo del meditante si debba prematuramente distogliere da Gesù per applicare a se stesso considerazioni morali; ma nella contemplazione stessa e per vedere e comprendere meglio e più profondamente, bisogna intraprendere anche e sempre una trasformazione del proprio stato. Una trasformazione che ultimamente non procede dal mio sguardo su me stesso o anche solo dal mio sguardo su Gesù, bensì dal suo sguardo su di me, lui che è «un giudice dei pensieri e dei sentimenti del cuore... Tutto giace nudo e aperto davanti agli occhi di colui cui dobbiamo rendere ragione» (*Ebr 4,12 ss.*).

2. La Parola silenziosa

Che Gesù sia la Parola del Padre non solo nel suo parlare con gli altri ma in tutta la sua esistenza, che include ogni umana azione e comportamento, è già stato detto. Quando egli parla e ammaestra esplicitamente, allora le sue parole hanno senso soltanto se introducono nelle dimensioni del suo essere intimo, della sua autocomprensione, della sua missione dal Padre, della sua vita dal Padre e verso il Padre. La parola parlata è come la punta di un triangolo che poggia a terra e che si apre in alto verso l'infinito. La sua parola è solo l'occasione offerta di ascendere verso questa apertura. La parola invita in primo luogo gli stanchi e oppressi: «Venite a me, io (non la mia parola) vi ristorerò» (*Mt 11,28*). Ma un *logos* concluso in se stesso non potrebbe ristorare ma solo prosciugare, se non venisse da più lontano di se stesso, dalla fonte originaria del Padre, e se non rimandasse più lontano di se stesso, poiché può offrire l'acqua che proprio in chi si disseta «sgorga in vita eterna» (*Gv 4,14*), lo Spirito Santo.

Questo solo è il senso del suo parlare. Dove il vertice della parola parlata non si apre verso l'alto («non si accorgevano che parlava loro del Padre») lì egli interrompe il dialogo, sebbene «abbia ancora molto da dire e da giudicare su di voi. Ma perché parlo ancora con voi?» (*Gv 8,25*). Questa interruzione del dialogo – che già nella maggior parte dei dibattiti del vangelo di Giovanni era un «dialogo tra sordi» – avviene definitivamente nella passione, dove ogni invito a penetrare nelle profondità del *Logos* è inutile già dall'inizio. Così Gesù tace davanti a Caifa (*Mt 26,63*), davanti a Erode (*Lc 23,9*) e infine anche davanti a Pilato (*Mt 27,12.14; Gv 19,19*) e parla solo col suo silenzio: «Egli fu maltrattato e si lasciò umiliare e non aprì la bocca, come agnello condotto al macello, come pecora muta di fronte ai suoi tosatori» (*Is 53,7*). È il compimento di quel tacere di Dio, per il quale non ha più senso parlare, per cui incatena anche il suo profeta Ezechiele e lo fa ammutolire (*Ez 3,25 ss.*). Questi parlerà solo per gesti simbolici (come anche le stazioni della *Via Crucis* di Gesù sono parole dette da muti gesti) fino al giorno in cui uno scampato da Gerusalemme comunicherà agli esiliati la rovina della città e il popolo riconoscerà che la parola di Jahwe è veritiera (*Ez 24,27; 33,22*).

Ma ciò si realizza evangelicamente nelle parole di Gesù in croce quando proclama l'ultima verità del Padre nel grido dell'abbandono, ma contemporaneamente si abbandona con un alto grido nelle mute mani del Padre per essere nel giorno della morte, al Sabato santo, l'inespressa ma tuttavia tonante parola.

Bisogna dire in primo luogo che il silenzio di Dio e di Gesù non è mai insignificante. una modalità che, più forte di qualsiasi proclamazione, rivela il suo vero essere. Ignazio di Antiochia ne sapeva molto su questo tema e ne parla già nell'ambito della propria passione: «Meglio è tacere ed essere che parlare e non essere. È cosa buona insegnare se chi parla pratica ciò che insegna. Uno solo è il maestro (Cristo), che disse e fu fatto e le opere che egli compì nel silenzio sono degne del Padre. Chi comprende veramente la parola di Gesù è in grado di capire anche il *suo silenzio*, per giungere così alla perfezione e per operare (come Gesù) attraverso la sua parola ed essere conosciuto attraverso il suo silenzio» (Ef 15,1-2). Gesù agisce qui non solo parlando ma anche tacendo e colui che lo segue in ciò può essere esortato dal suo silenzio: è dunque – come quello di Dio – un silenzio significativo. Naturalmente Ignazio parla anche del «Dio unico che si è rivelato attraverso suo figlio Gesù Cristo, che è la sua Parola uscita dal silenzio» (Magn 8,2) e parla della concezione di Maria, della nascita così come della morte del Signore come di «tre misteri altisonanti che furono compiuti nel silenzio di Dio» (EJ 19,1). In questo silenzio di Dio sono compiuti questi «misteri altisonanti», ma «i principi di questo mondo» non vi prestano ascolto. Concezione, nascita, morte sono dunque parole proclamate ma non ascoltate. Ma che il silenzio del Padre (*sigé*), dal quale nasce il *logos*, possa essere interpretato gnosticamente (come se *dietro il logos* un abisso di silenzio fosse la divinità originaria) lo vieta l'eterna generazione del Figlio dal Padre, nel senso del prologo giovanneo. Infatti di Gesù Cristo si dice che «procedette dall'unico Padre ed era presso l'Unico e a lui tornò» (Magn 7,2). Qui il silenzio del Padre, già da sempre gravido del *logos*, ossia significativo, è equiparato alla nascita di questa Parola e così viene fondato quanto detto prima: che il *Logos* si può annunciare anche attraverso il silenzio.

Il mistero del Sabato santo non costituisce qui alcuna eccezione. Non solo il fatto che Gesù diventò solidale con noi nel suo silenzio di morte è un alto grido (*kraugé*), ma anche il fatto che egli espressamente scende nel silenzio di quella morte che è morte lontana dalla vita di Dio, morte in cui nessuno può più lodare Dio (cfr. *Sal* 6,6). Dio non può annunciare più chiaramente di così che egli ci raggiunge perfino nel nostro essere perduti. Che nel vecchio canto ecclesiale si cantasse della «morte di Dio» significa che egli ha inserito il morire dell'uomo (lontano da Dio) nel rapporto tra il Padre e il Figlio incarnato nello Spirito Santo, che dal Figlio nella morte è restituito al Padre e che questo silenzio mortale fa parte del suo mistero rivelato, rivolto a noi. Ci sono molti momenti nel silenzio di Gesù.

C'è un silenzio durante il quale egli ascolta l'accusa contro l'adultera e silenziosamente chinato scrive per terra, silenzio che poi improvvisamente, rialzandosi Gesù, si condensa nella parola di giudizio: «Chi di voi è senza peccato scagli la prima pietra contro di lei». Un silenzio che poi sprofonda di nuovo in un mutismo che non è altro se non l'eco della potente parola negli accusatori, come mostra il loro allontanarsi furtivo (*Gv* 8,1-11). E c'è poi il silenzio dell'adolescente che non rivela ai suoi genitori che rimarrà nella casa di suo Padre; silenzio che causa la loro angosciosa ricerca e che di nuovo sfocia nella sua parola autorevole che riecheggia per lunghi anni nella loro incomprendimento. Questo non comprendere è il loro capire quali sconosciuti spazi si aprono con lui e quale rispetto esige la convivenza con chi è piombato dall'alto nel loro matrimonio.

Oppure poi un tacere per gli uni mentre agli altri parla: «Chi sono mia madre e i miei fratelli?» (*Mc* 3,33). Coloro che chiedono accesso e risposta non ottengono più di questo. O ancora in modo diverso nelle rivelazioni eccezionali senza una parola di Gesù, come nella Trasfigurazione sul Tabor, dove a coloro che fa sperimentano è negato un discorso chiarificatore, proprio come Paolo nell'estasi «ascoltai parole

indicibili, esprimere le quali non è concesso a nessun uomo» (2 Cor 12,4). Parole dunque che si situano al di là del parlare umano e tuttavia sono affermazioni. A partire da questi esempi si può dire che tutte le parole di Gesù restano circondate da una zona di silenzio, che però non è limitazione della sua parola, ma al contrario rappresenta le dimensioni di questa parola non co-udibili per l'uomo. Infatti quando Dio si esprime non trattiene nulla per sé, solo non trova un ascoltatore al di fuori di sé che sia all'altezza della misura della sua parola. La miglior risposta che può ricevere «Ecco sono la serva del Signore» non sa dove possono portare le conseguenze del «mi avvenga secondo la tua parola». Più avanti si mostrerà che la miglior comprensione della Parola può avvenire in abbandoni e unioni al di sopra della sfera del parlare scambievole.

Ma prima bisogna parlare di qualcosa d'altro, di ciò che nella meditazione è chiamato aridità, secchezza, desolazione. Il meditante sta davanti a un testo che è solo lettere alfabetiche e che non si apre a uno spazio interiore spirituale e neanche a una presenza vivente; è uno stato nel quale «l'anima si trova completamente pigra, tiepida, triste, come separata dal suo Creatore e Signore» (*Esercizi Spirituali*, n. 317). Si può parlare qui di un silenzio della Parola? In un senso sì, perché essa sembra non volersi aprire da sola. Questo stato può avere, come ci viene insegnato, differenti cause: colpa propria «perché siamo pigri, tiepidi o trascurati nei nostri esercizi spirituali», oppure stimolo da parte del Signore affinché ci affatichiamo per penetrare nelle sue profondità anche senza il suo aiuto sensibile, oppure infine la nostra presunta esperienza esistenziale che l'ingresso in questa profondità non può essere strappata con i nostri sforzi, ma è «totalmente dono e grazia di Dio nostro Signore» e noi «non possiamo gonfiare il nostro spirito in una specie di orgoglio o vanagloria» per essere saliti con forza propria su questo o quel «gradino di preghiera» (*Esercizi Spirituali*, n. 322). Possiamo e dobbiamo bussare ma non ascrivere al nostro bussare la magica forza che ad esso debba necessariamente corrispondere lo schiudersi della porta. L'apparente silenzio della Parola è in ciascuno dei tre aspetti un denso insegnamento: «beati coloro che non vedono e tuttavia credono» – e credere anche in una gioia non-sentita, indicibile, trasfigurata (*chará aneklaléto kai dedoxasmené*, 1Pt 1,8), la cui «trasfigurazione» però è presso il Signore e a cui noi ora rinunciamo.

In ciò la meditazione cristiana si distanzia notevolmente da ogni tecnica di meditazione non cristiana, che dal suo punto di vista lavora a buon diritto per un determinato traguardo esperienziale che prima o poi deve essere raggiungibile e che non fa i conti con la libertà dello spazio di grazia della Parola che si apre dal di dentro. Inoltre il cammino della insensibilità – astraendo ora dalle conseguenze delle nostre trascuratezze – è un cammino della sequela nella situazione della passione del Verbo stesso che sulla croce si è sentito «come separato dal suo Creatore e Dio», dal Padre eternamente parlante: e questo al culmine dell'autoespressione del Padre che si muove a pietà del suo mondo, che muto corre incontro al suo figlio perduto, «gli getta le braccia al collo e lo bacia» (Lc 15,20). Questa è parola oltre ogni parola, espressa nel grido di abbandono «Mio Dio, perché mi hai abbandonato?».

Così ciò che nella meditazione è vissuto come aridità e perfino come notte oscura può essere contemporaneamente nel nascondimento e nella verità chiarissimo splendore dell'amore. Ma questo amore si deve celare nella nudità della fede, l'unica cosa che Gesù, cui ogni esteriorità ed interiorità è stata rubata, non può perdere. Così è definitivamente confermato che nella meditazione cristiana ogni silenzio è significativo. O, detto altrimenti: che là dove noi percepiamo mancanza di parole (apofasi) in senso terreno, lì si aprono le sfere metaespressive della parola e del senso.

3. Indugiare nella Parola

Ogni istruzione sulla meditazione parla di indugiare. Possono essere indicati tempi cronologici di quanto ci si deve soffermare, ma la lunghezza del tempo può variare senza che si alteri il fatto stesso del soffermarsi. Ma il tempo cronologico deve essere tanto ampliato che si possa almeno giungere a un indugiare spirituale. Riguardo a ciò si può ricordare il pensiero di Madeleine Delbr el che il tempo cronologico del cristiano impegnato nella vita attiva pu  essere pi  compresso di quello del contemplativo, il cui tempo sar  pi  ampio. Per il primo ci sono «trivellazioni verticali nel profondo» che ci forniscono pi  velocemente l'olio combustibile e riscaldante che non il far legna nei boschi, ma anche la «trivellazione» necessita di un suo tempo conveniente.

Noi ci soffermiamo l  dove siamo di casa, non in viaggio. Il paesaggio della autorivelazione di Dio in Ges  Cristo   la nostra patria.   un paesaggio che non si finisce mai di percorrere – sempre si mostrano nuove prospettive – ma che ci   familiare e quanto pi  lo abitiamo, tanto pi  diventa familiare. Si dice infatti che siamo pellegrini e stranieri in terra (*Ebr* 11,13; *1 Pt* 2,11), che quaggi  siamo una «colonia di cittadini del cielo» (*Fil* 3,20). Infatti lo spazio definitivo in cui abbiamo la nostra patria   lo spazio della missione compiuta del Figlio, che   ritornato nell'eternit  della Trinit  con tutte le sue esperienze terrene. Qui tutte le situazioni vissute appaiono nella loro verit  definitiva; in quanto molteplicit  delle sue «situazioni» (per usare la parola-chiave di B rulle: « tats») esse sono tutte integrate nell'eterna e unitaria situazione del Figlio nel Padre.

Proprio verso questa ultima integrazione tende la meditazione. Poich  questa semplificazione di tutte le situazioni terrene di Ges  non ci   immediatamente accessibile, facciamo bene, partendo per il momento da uno dei suoi misteri, a circoscrivere l'unit  ivi soggiacente. In questo si situa una porzione di lavoro.

Prendiamo un esempio qualunque: il dodicenne e la sua coscienza di essere primariamente e univocamente in ci  che   di suo Padre. Il suo luogo   il tempio. Egli sa gi  di certo che tutta la storia di passione di questo tempio si compir  in lui. In questo dover-essere-qui diventa visibile tutta la sua missione, fino alla distruzione del tempio di pietra e di quello di carne che   lui stesso, e fino alla sua ricostruzione in tre giorni. Ci  che egli sa non   comunicabile, neppure ai propri familiari. Cos  incomunicabile come   il sapere della Vergine, quando la sua gravidanza divent  visibile. Quale solitudine gi  nell'anima di questo ragazzo, quale peso il Padre gi  gli pone sulle spalle. Egli deve essere il pilastro che porta tutto solo, tutto ci  che   gi  stato e tutto ci  che verr . Ma il vecchio e il nuovo non stanno improvvisamente uno di fianco all'altro, egli siede tra i dottori e pone loro domande. Egli vuole conoscere l'antica sapienza, vi vuole essere istruito, il che non impedisce che lui, l'interrogante, ha l'intelligenza e conosce le risposte – tutta l'antica alleanza   in fondo un interrogativo a Dio, a Ges  – che meravigliano tutti gli ascoltatori (ora lo ascolta la vecchia alleanza). Egli non domanda come colui che sa tutto e meglio. C'  in lui questo vero imparare la sua propria preistoria, ma essa diventa interrogativo rivolto a lui e lo conferma nel fatto che, in quanto tempio definitivo e legge conclusiva e in quanto profeta e sacerdote escatologico, deve essere la Parola: la risposta che tutto adempie.

E qui si intromettono, quasi di lato, Maria e Giuseppe, non consapevoli che si trovano nello stadio di passaggio dal vecchio al nuovo; tornando a casa avevano lasciato il vecchio e sono «stupiti» che, alla ricerca del nuovo, lo trovino proprio nel vecchio. Continuit  ma insieme frattura a cui loro – inconsapevoli e non comprendenti – si

devono abituare passando attraverso il destino del figlio. Quanto aumenteranno ancora per la madre questo non comprendere, questa frattura, queste sofferenze quando, riassumendo in sé come figlia di Sion tutto il vecchio, si trasformerà sotto la croce nella *Ecclesia immacolata!* (Ef 5,27). E poi tutto quello che era esploso come un fulmine si vela di nuovo per lunghi anni: «Poi andò con loro a Nazareth e fu loro sottomesso». Ma sotto il velo la meditazione continua: «Sua madre conservava tutto ciò nel suo cuore», e con lei la Chiesa di tutti i tempi e ora noi. Nulla di ciò è puro passato, di valore solo antiquario: continuo è il passaggio dalla promessa alla realizzazione (anche là dove contempliamo un episodio storico, che improvvisamente diventa in noi presenza realizzantesi); sempre attuale è il soprassalto che rompe le nostre abitudini e il nostro sapere, sempre presente la meravigliata ed esortativa risposta del Signore: «Come, non sapevate che ... ? ». E sempre lievita sotto la copertura del quotidiano l'evento che nella coscienza di Gesù tutto quanto è incompreso, dubbioso, sconcertante ha la sua risposta. E questo nel paradosso che Paolo ci richiede: «Dobbiamo comprendere l'amore che supera ogni comprensione» (EJ 3,19).

Questi erano alcuni appunti per un lavoro di circoscrizione di un mistero, per una delimitazione delle sue dimensioni: quanti altri passi sarebbero ancora possibili intorno allo stesso mistero! Ma almeno una cosa dovrebbe diventare visibile da questo esempio: che questi passi non vogliono restare a distanza ma tendono verso il centro e il profondo: verso l'interiore atteggiamento del Figlio di Dio che comprende tutto il suo essere terreno come strumento nella missione del Padre e rimane in contatto orante con lui attraverso lo Spirito Santo, per comprendere la sua volontà. A uno qualsiasi di questi passi – come un sipario che si alza – ci si apre uno spiraglio verso questo centro. Allora è d'obbligo: fermarsi! Che il sipario si sia alzato è grazia e invito ad afferrare quanto contemplato, lasciarsi penetrare da esso, in un'apertura del desiderio (e in nessun modo della volontà di godere e di possedere), che ne vorrebbe essere colmato. Può essere unito a gioia, anzi a gioia traboccante, il fatto che ci venga concesso di poter contemplare i frutti non solo attraverso i vetri di una vetrina, ma di poterli «gustare» ed «assaporare». Questi sono gli antichi termini per questa partecipazione donata: «Sapere molto e non gustare nulla: a che serve?» (san Bonaventura su san Francesco, *Hexaem.* XXIII, 21). «Non il sapere molto sazia l'anima e le dà soddisfazione, ma il sentire e gustare le cose anteriormente» (*Esercizi Spirituali*, n. 2). Ignazio in questo passo lascia aperto se questo gustare avviene «per proprio penetrare» nell'oggetto contemplato o «nella misura in cui l'intelligenza è illuminata attraverso la forza». Il primo potrà avvenire difficilmente senza qualcosa del secondo, ma il secondo certamente non senza il primo.

Ma non si indugerà su un aspetto esteriore dell'avvenimento, ma solo in una visione interiore del sentimento, dell'atteggiamento, del cuore di Gesù Cristo, e una tale visione interiore può essere autentica solo quando in essa risplende insieme il suo rapporto col Padre nello Spirito Santo e il suo rapporto con gli uomini nella sua missione. Infatti Gesù non esiste altrimenti che in questo doppio movimento, egli è l'unico «mediatore tra Dio e gli uomini, colui che dà se stesso come riscatto per tutti» (1 *Tim* 2 ss.). Se l'ammirante indugiare ci «rapisse» dal tempo e quell'unico sguardo in quell'unica profondità ci bastasse; se fosse dunque completamente errato procedere dal trovato verso un nuovo cammino di ricerca, tuttavia ci può valere come criterio di autenticità questo: che non possiamo essere «rapiti» se non verso il concreto contenuto di questa mediazione in cui esiste l'unica viva unità tra Dio e uomo. Dio non può essere «gustato» altrimenti se non come colui che si apre e si offre in Cristo, e l'uomo non può essere altrimenti compreso se non come colui che è raggiunto da questo amore diretto a lui. Dio «in sé» si dona a noi veramente nel Dio «per noi». Perciò non abbiamo bisogno – per dirlo ancora una volta – di procurarci altri «sensi

spirituali» per gustare Dio se non quelli donatici da Dio, che all'interno della divina umanità di Gesù sono sufficienti per toccare quel Dio che qui si apre e si inclina verso di noi. Infatti la Parola è diventata carne e non si è mai ritirata verso qualcosa di puramente spirituale.

Perciò anche il soffermarsi nelle profondità del mistero ci riporterà senza violenta interruzione alla nostra missione. Può darsi che essa quasi scompaia per un attimo nella contemplazione della missione di Cristo, ma ritroveremo il nostro piccolo posto nel suo grande spazio. Ma può anche darsi che, meditando la sua missione nel mondo che parte dal Padre ed è realizzata nello Spirito Santo, vi contempliamo anche la nostra missione e dalla contemplazione stessa siamo spinti verso il desiderio di una sua migliore realizzazione. Una continuità esiste in entrambi i casi, così come sopra avevamo riconosciuto una continuità tra *theoria* e *praxis*.

Il luogo in cui siamo invitati a soffermarsi è il centro infinitamente misterioso dell'Alleanza. Infatti Gesù Cristo è l'Alleanza: egli è identicamente il massimo profeta, attraverso cui Dio parla all'umanità, così come è il massimo sacerdote, attraverso cui l'umanità si offre a Dio e, in quanto ultima parola di Dio, offre se stesso come sacerdote, è il «buon pastore» che «dona la vita per le sue pecore», e in quanto pastore che rappresenta Dio è il re, e lui stesso si chiama così. I tre aspetti principali della antica alleanza, secondo la quale un uomo assume un ufficio per il popolo: il profeta, il sacerdote, il re come pastore, si riuniscono nell'«unico mediatore del patto» e possono essere compresi e correttamente valutati solo uno nell'altro e attraverso l'altro. In questa unità che supera ogni precedente aspetto particolare sfocia la meditazione cristiana. In essa infatti si trova la perfetta autorivelazione di Dio, al di là di ogni singola parola e concetto, in una unità non astratta ma concretissima, superiore ad ogni parola. Profezia in quanto autoespressione di Dio, ma non in una parola limitata, bensì nella autodonazione trinitaria, che si esprime nel sommo sacerdozio di Gesù – si consideri Gv 17 – e questo come la permanente proclamazione della regale gloria divina, che è anche nella sua autoumiliazione la cura del pastore per ogni pecorella smarrita.

Nella meditazione ci possono essere trasmesse immagini e impressioni della interiore vita divina, ma la meditazione stessa non può che essere cristologica. Ma ciò significa d'altra parte che nulla di cristologico ci può illuminare e affascinare che non sia trinitario: infatti nessuno raggiunge il Padre se non nella sua paternità, ossia nella sua autospoliazione al Figlio e nessuno giunge al rapporto tra Padre e Figlio se non nello Spirito Santo di entrambi, che scruta le profondità dell'amore divino. Questo significa che alla fine le immagini diventano così accecanti che Dio – colui che è al di là di ogni comprensione – è comprensibile solo a se stesso, così che perfino i serafini davanti allo splendore della gloria devono velare il loro volto (Is 6,2) e solo adorare. Il mistero rivelato di Dio è infinito.

UNIONE

1. La via mariana

Che significa unione? Che significato cristiano può avere questo traguardo di tutti i metodi di meditazione inventati? Infatti ininterrottamente la meditazione cristiana ha fatto propri i tre gradini neoplatonici del cammino verso l'assoluto: «via della purificazione», «via dell'illuminazione» e «via della unione». E che questa ultima via sia stata anche lo scopo di tutto lo sforzo di Gesù Cristo lo mostra chiaramente la sua

preghiera sacerdotale: «Affinché essi siano uno, come noi, Padre, siamo uno... lo in loro e tu in me» (Gv 17,22 ss.). Questo rimanda a una forma dell'unione che, supera certamente l'essere-di-fronte e l'essere-per-l'altro dialogico tra Jahwe e Israele nell'Antico Testamento. Che la creatura in quanto tale non possa diventare Dio lo sa ogni cristiano e deve saperlo anche ogni mistico cristiano, qualsiasi linguaggio unitivo egli possa fare proprio. Altrimenti la creatura diventerebbe il proprio creatore e, ancor più problematico, diverrebbe il proprio redentore. Ma come si può superare questo essere-di-fronte senza cadere in questa impossibilità? Dovremmo accontentarci dell'illusione di un'unità della coscienza con Dio in cui la creatura si sentirebbe talmente sprofondata in Dio da perdere la conoscenza della differenza, che tuttavia essenzialmente rimane e alla quale necessariamente ritorna dopo l'esperienza unitiva? Oppure questa differenza tra la coscienza e l'essere può essere superata ancora in altro modo? L'interrogativo è decisamente importante per la meditazione cristiana, pur astraendo dal suo dialogo con altre forme di meditazione, che non includono una concezione della creazione e della redenzione e che perciò possono lavorare direttamente verso una esperienza di unione intesa perfino quale massimo criterio della verità dell'essere.

Non è possibile dare una risposta cristiana a questo interrogativo se non partendo dal mistero trinitario che domina tutta la religione cristiana. Infatti senza di esso non ci sarebbe una dottrina su Cristo, né sulla redenzione, né sulla Chiesa, né sullo Spirito Santo, né sui sacramenti, né sulla comunione dei santi, né sulla vita eterna. Ma il mistero trinitario ci dice ciò che per la nostra ragione è incomprendibile: che

[Si potrebbe sempre, prima di affrontare una soluzione cristiana del problema, proporre una considerazione generale pre-cristiana sulla natura umana, di cui i Padri greci hanno fatto continuamente uso per illuminare un poco il mistero trinitario e quello cristologico-ecclesiale. Come stanno dunque le cose circa l'unità della natura umana che esiste pur sempre soltanto in persone distinte? L'unità è perfetta; ogni uomo è uomo al cento per cento, e lo è anche l'handicappato mentale e chi ha un'amputazione. Ogni uomo ha la stessa costituzione corporea, che è anche l'ovvio presupposto di una medicina umana. Egli ha inoltre una struttura dell'anima fondamentalmente uguale, il che permette una valida e generale psicologia, e tuttavia le persone umane sono ognuna per sé e di fronte alle altre unità contrapposte. Questo ha colpito talmente un greco come Gregorio di Nissa che egli pensò di poter prendere l'unità della natura e la differenza delle persone umane come valida immagine della Trinità. I teologi gli rimproverarono ciò perché l'unità della natura umana sarebbe «astratta» dai singoli individui, mentre in Dio essa deve necessariamente essere compresa come «concreta», poiché altrimenti noi poniamo tre dei contrapposti l'uno all'altro. Questo è naturalmente esatto, ma non coglie il concetto di natura di Gregorio e neanche degli altri Padri greci, per i quali, per esempio l'incarnazione di Cristo influisce già, in quanto tale, su tutta la natura umana (santificando, «divinizzando»). Gregorio di Nissa usa volentieri per la natura umana l'immagine della «pasta» (phyrma) che nella sua totalità è «lievitata» da Cristo, oppure quella del corso d'acqua che scorre dalla fonte, da Adamo ed Eva, attraverso tutte le generazioni per fecondità sessuale in una continuità non solo «concettuale» ma reale ovvero fisica. Non si tratta qui tanto della continuazione dei pensieri platonici («unità ideale») quanto piuttosto di pensieri stoici, secondo i quali il Logos è sia spirituale che materiale. Quando leggiamo in Is 58,7: «Vesti l'ignudo e non disprezzare la tua carne», allora possiamo comprendere meglio il punto di vista dei Padri greci. Essi non negano con ciò che lo spirito personale di ogni singolo discenda da Dio. Possiamo comprendere benissimo questo aspetto naturale del rapporto di sostanza e persona come un primo e indispensabile preannuncio di ciò che – oltre la considerazione del mistero trinitario e

crisialogico – ci potrà condurre alla comprensione del corpo mistico di Cristo e ai molti misteriosi aspetti della «comunione dei santi». Senza questa mediazione teologico-crisialogica questo pensiero rimarrebbe pre-cristiano nella misura in cui l'accentuazione dell'unità fisica della natura umana impedisce una compiuta comprensione dell'unità e dignità della persona. Ciò diventa evidente a partire dalle religioni pagane e monoteistiche non-trinitarie come pure dal comunismo ateo post-giudaico e post-cristiano e dalle analoghe ideologie umanitarie («occidentali».)]

Dio è uno (una «sostanza», dicono i teologi) ma appunto vivente e amante per il fatto che in Lui le ipostasi (le «persone») del Padre generante, del Figlio generato e dello Spirito Santo che procede da entrambi sono una di fronte all'altra. Il mistero si svela per noi un poco solo a partire dalla figura di Cristo che non solo come uomo posto di fronte a Dio ma come totalità, dunque anche come eterno Figlio del Padre, lo prega e lo interpella con «tu», sebbene possa dire contemporaneamente: «Io e il Padre siamo uno» (Gv 10,30). E: «Affinché sempre più riconosciate che il Padre è in me e io sono nel Padre» (Gv 10,38). A questa unità non si oppone la differenza nella quale egli riconosce «l'essere più grande» del Padre (Gv 14,28), nella misura appunto in cui il Padre è origine del Figlio, che prima ha sottolineato la sua unità col Padre, una unità originaria impensabile, poiché il *Logos* dalla origine era presso il Dio generante. Perciò estremamente buono e positivo sotto ogni aspetto che in Dio stesso esista un'alterità, in forza della quale Dio innanzitutto è interiore e infinita vita di donazione e perciò anche ha la libertà di creare il diverso da sé, che a sua volta ottiene da lui la bontà dell'essere diverso da lui.

Ma ottiene solo questa bontà della diversità e non anche la partecipazione all'unità interdivina? La mistica cristiana primitiva si è appoggiata fortemente sulla «immagine» di Dio impressa nello spirito creato, che attraverso purificazione e meditazione, attraverso il procedere nella propria interiore profondità può essere purificata dalla sporcizia depositata dal mondo ed essere condotta a brillare. Essa ha poi aggiunto quasi impercettibilmente il secondo passo: che noi siamo immagine solo nell'immagine originaria, che è il Figlio. A partire da qui due vie sono possibili: che attraverso la meditazione ci possiamo trasferire nel luogo del Figlio, che è sia la nostra immagine originaria, così come egli pure la contiene (come il mondo delle «idee» di tutte le singole cose). Ma è questa via veramente percorribile se non ci è aperta dall'immagine originaria in libera grazia, e la concreta forma di questa grazia non è appunto l'incarnazione del Figlio, che così diventa per noi Via, anzi ancor di più: Vita e Verità?

Se è vero che cristianamente il «ritorno» all'Idea, che è il Figlio, si apre sulla base della sequela dell'Incarnato e mai sulla base di un rifiuto di questa, per innalzarsi in un mondo delle idee puramente spirituale, allora appare in piena e focale luce il «luogo» personale della incarnazione: la vergine-madre Maria. E con ciò la «via della unione» perde ogni astrattezza, ogni stravaganza e fuga dal mondo. Infatti la unione che l'uomo cerca si offre ora proprio inversamente nella incarnazione del Figlio.

E così il misterioso processo nel grembo di Maria diventa qualcosa di comparabile – nel mondo – al mistero interdivino. Certamente il «seme» del Padre immerso dallo Spirito Santo nel grembo della Vergine non è identico con la sostanza della madre. Tuttavia questo «seme» si nutre esclusivamente della sua sostanza per diventare colui che a pieno diritto sarà chiamato suo figlio. E ciò che fisiologicamente avviene in lei – l'offerta della sua sostanza corporea che diventa sostanza del figlio – si realizza contemporaneamente e non successivamente, ma perfino anteriormente nel suo spirito («prius concepit mente quam ventre»), che si dona in pieno abbandono al figlio – vero modello di meditazione cristiana – che le fu annunciato come «Figlio

dell'Altissimo» e che dunque è il suo Dio. La sua totale sostanza spirituale e fisica è a disposizione della formazione del suo bambino, ma in questo dono non si impoverisce, ma viene arricchita da lui nella misura in cui si dona. Anzi questo arricchimento deve perfino essere l'elemento primario in questo scambio (questo afferma il detto dell'Immacolata concezione) poiché le deve già essere stato dato in pienezza di potersi donare in tale pienezza.

Sarà difficile inserirsi nella totale semplicità della sua meditazione, che proprio nella sua indivisibilità in singoli momenti è così incommensurabile. Ella si sa completamente espropriata verso il figlio e acconsente pienamente a questa espropriazione e insieme sa che dal figlio, da Dio, riceve in proprio un'esistenza unica che la pone – lei che è solo un'umile ancella – in una impensabile altezza presso Dio Padre, insieme al quale avrà lo stesso figlio. L'inimmaginabile di questa contraddizione non lo vuole neanche pensare fino in fondo; l'unico effetto che il mistero unito al suo essere produce è di sollecitarla a una donazione più alta e più semplice. E appunto così le viene data una nuova sovrabbondanza di grazia. Ma da questo cerchio non viene attirata in un mulinello, ma nel silenzio rimane la serva a tutto disponibile.

Questo tanto più in quanto la nuzialità che si realizza in lei in un primo momento non interessa tanto lei quanto (come dicono i Padri) consiste nello spozializio della natura divina con quella umana. Lei è solo l'occasionale luogo in cui si realizza questo evento, la pienezza del Patto. L'identico evento – così deve pensare – si sarebbe potuto compiere in qualsiasi altra donna, in ogni altra più probabilmente che in lei. Vista così questa nuzialità appare quasi impersonale o, se si vuole, universale: infatti attraverso la discesa del seme divino nella sostanza umana, del lievito divino nella pasta umana, la totalità della natura umana è lievitata, santificata. Ma ella non può soffermarsi a lungo in questa anonimità: il raggio di luce ricade su di lei, la «piena di grazia» e lei si sa isolata, in quanto persona, dalla sostanza umana: «Egli ha guardato alla bassezza della sua serva; ecco da ora tutte le generazioni mi chiameranno beata» (Lc 1,48). Non può sfuggire a questa luce e non lo vuole neanche. Tentarlo contraddirebbe la sua umiltà.

Dio si è scelto lo strumento che gli è piaciuto scegliersi e lo strumento non ne ha nessun merito. Ma come strumento e «camera nuziale» lei è nonostante tutto la sposa. Maria è così fortemente coinvolta in ciò che avviene in lei, che attraverso il suo semplice e modesto si ella prende il Posto di tutto il genere umano. In lei tutta la fede e l'obbedienza veterotestamentaria dal tempo di Abramo si riassume e si realizza. Così attraverso la sua semplice disponibilità alle nozze umano-divine è coinvolta pienamente nella loro realizzazione.

Qui si apre un cammino che invero rimane inimitabile, ma sul quale è tuttavia possibile una certa sequela. «Chi fa la volontà del Padre mio, costui mi è fratello, sorella, madre» (Mt 23,25). Questo è molto più che un modo di dire immaginifico. Certamente include l'evento ecclesiale e anche personale di cui parleremo in seguito. Ma prima di tutto c'è una vera analogia. Il Figlio di Dio vuole prendere forma umana da tutti e in tutti coloro che gli somigliano come fratelli e sorelle nella misura in cui come lui stesso si consacrano a fare la volontà del Padre. «Ah, potesse solo il tuo cuore diventare una mangiatoia, Dio diventerebbe di nuovo bambino su questa terra!». «Se Cristo nascesse mille volte a Betlemme e non da te, rimarresti perduto eternamente!» (*Angelus Silesius*). Perché il nostro cuore diventi un presepe, ciò esige una disponibilità che, senza una pur rudimentale meditazione, non può costituirsi.

E così si apre una semplicissima porta per penetrare nei misteri più profondi della meditazione. Come Maria pensa-a ed è semplicemente dedita al suo bambino, e in ciò

indivisibilmente da lui riceve e a lui dona, così la nostra meditazione è un essere-rivolti a lui: non penso neanche un attimo di saltare la distanza fra me e Cristo, e tuttavia c'è la certezza di una sostanziale unione. L'essere-rivolta verso il bambino da parte di Maria è essenzialmente una preghiera, non importa se tematicamente pensata, espressa in parole o taciuta, abituale. L'essere-rivolta-a come preghiera accompagna ogni suo atto terreno: attingere acqua al pozzo del villaggio, cucinare, pulire: nulla disturba la sua dedizione. Noi non siamo «pieni di grazia», necessitiamo dei nostri espliciti tempi di meditazione per giungere, per quanto possibile, alla abituale dedizione al Signore, che vuole crescere in noi.

Ma di una cosa dobbiamo qui ricordarci: che Maria nel generare il bimbo-messia non solo incarna in sé tutta la fede dell'antico patto ma anche ciò che nella storia d'Israele è stato vissuto come una speranza e un'aspettativa dolorosa, come «doglie messianiche». La donna dell'Apocalisse «grida nelle sue doglie e nei suoi dolori del parto». Israele ha dovuto gridare abbastanza, e anche se Maria certamente non ha «gridato» nel suo avvento, tuttavia non le furono risparmiate le angosce che deve provare una terra quando deve generare un cielo. In ciò ella è ricapitolazione d'Israele e fino alle soglie della nascita, che alla fine dovette essere senza dolore, perché il trapasso dall'antica alla nuova e compiuta alleanza non è «opera» del vecchio patto, ma solo il miracolo della grazia del nuovo. E il nuovo non è neanche lasciato alla sollecitudine del vecchio, ma «suo figlio fu rapito verso Dio e il suo trono, ma la donna fuggì nel deserto» (*Ap 12,5 ss.*). Destino di colei che, riassumendo l'antico patto genera il nuovo, il quale si distanzia dalla madre verso il Padre nella misura in cui lei incarna l'alleanza carnale – «Donna, che ho da fare con te?» – e la respinge in un deserto spirituale della contemplazione. Un deserto nel quale da lontano, solo pregando e meditando, può seguire il cammino del Figlio che finisce sotto la croce, dove il figlio la cede definitivamente al discepolo che la accoglie «presso di sé», nella Chiesa, di cui sarà da allora centro e immagine, come Chiesa nel deserto di questo tempo.

Non vorremmo certo affermare che le innumerevoli immagini della Madonna hanno torto quando ci presentano la madre che tiene il bambino, lo nutre, lo accarezza, gioca con lui, ma esse rivelano solo un frammento della contemplazione mariana. Esse mostrano qualcosa di molto importante, di spesso dimenticato: che il misterioso dialogo all'interno dell'unica sostanza durante i nove mesi non è interrotto o anche solo diminuito dopo la nascita del bimbo. Il mistero continua inalterato- anche il ragazzo che abbandona incomprensibilmente la madre, anche l'uomo che si allontana da lei rimane il frutto del suo corpo, non solo, ma anche della sua fede e del suo amore. Il dialogo all'interno dell'unità dell'essere continua, anche se in una solitudine esteriore e dolorosa, nella «cameretta» di Nazareth, mentre Gesù attraversa il paese predicando. Ma durante questa contemplazione la sua spada, che trapasserà definitivamente il più profondo del suo cuore sotto la croce, è continuamente all'opera nella sua anima.

Tutto questo è di importanza decisiva per la meditazione mariana e dunque per ogni meditazione cristiana. Ciò che noi contempliamo – Gesù in uno dei suoi misteri – non è di fronte a noi, ma già da sempre dentro di noi, infatti «Cristo vive per la fede nei vostri cuori» (*Ef 3,16*). Ma partorire lui, il già presente, nella meditazione, può esigere qualcosa come «doglie messianiche», e questo assai normalmente. Proveniamo infatti, in un senso molto più tangibile che non Maria, da un «vecchio patto» peccaminoso, sempre di nuovo alienato da Dio. Il «lavoro» della generazione del nuovo non ci è risparmiato: un affaticarsi spirituale che conosce la propria necessità e contemporaneamente la propria ultima inutilità, perché il salto verso il «trovare» – come dal peccato originale alla immacolata concezione – non può essere merito ma

solo pura grazia. E Dio solo conta i mesi della nostra fatica e ci dona il frutto quando vuole, oggi, domani, fra un anno.

E sul cammino mariano i tempi di intima umana pienezza non sono neppure menzionati, ma solo due cose: che il dragone è in agguato già da sempre di fronte alla donna per ingoiare il bimbo e che questo è rapito verso Dio. La donna è fuggita nel deserto, dove è sostenuta da Dio, ma rimane costantemente esposta davanti al dragone con la sua «grande ira» ' La minaccia sulla donna, ora diventata Chiesa, poiché ha altri figli che «hanno i comandamenti di Dio e la testimonianza (di sangue) di Gesù» (Ap 12,17) continua e deve necessariamente anche influenzare la meditazione di questi altri figli, che siamo noi. Questa rimane meditazione nel deserto, qualsiasi forma il deserto possa assumere: persecuzione dei cristiani o solitudine carmelitana oppure semplice quotidianità profana. Essa perciò non può contare semplicemente su un rapimento al terzo cielo o su un anticipo della beatitudine o perfino aspirarvi, ma dentro il deserto minaccioso donarsi al bimbo in modo sempre e nuovamente mariano, per essergli «fratello, sorella, madre».

La meditazione cristiana non tenterà di sottrarsi al mondo per penetrare in qualche paradiso entusiastico, ma come Maria, cercherà di seguire pregando il cammino di Gesù, per lei imperscrutabile, spesso incomprensibile, ma sempre pronta a ripercorrere questo cammino quando c'è bisogno di lei: sotto la croce. Esiste certamente in questa meditazione una pienezza, ma non isole idilliache, perché anche sugli anni giovanili di Gesù incombe la profezia di Simeone «Una spada trapasserà il tuo cuore» e, dopo le affermazioni del dodicenne Gesù, la più profonda ombra dell'incomprensione. Strano incrociarsi di terra fertile e di deserto, sperimentato nell'incrollabile pazienza dell'ancella del Signore, che non è deviata dalla pista della sua obbedienza di fede da nessuna visione insufficiente, da nessun rifiuto, da nessuna parola di diniego del figlio. Se la vita del figlio è descritta come *kenosis* sempre più profonda, così anche la vita della madre ne è il fedele contrapunto.

Si potrebbe qui ancora porre la domanda se Maria può condividere la consapevolezza del Crocefisso di sostenere davanti al Padre il peccato del mondo (dal quale non si vuole distanziare). Sembra che lei – non toccata da alcun peccato – non possa sperimentare nulla di ciò che l'esercitante cristiano medita nella prima settimana degli esercizi: il proprio peccato nell'orizzonte del peccato del mondo che deriva da Lucifero e da Adamo. E tuttavia bisogna rispondere che ella riconosce la verità del peccato nel suo effetto sul figlio, anzi ancora di più: nel modo in cui il figlio deve portarlo e rivelarlo davanti al Padre. Ella riconosce la verità del peccato più profondamente di quanto mai un peccatore potrebbe farlo, neanche nei suoi «colloqui col Crocefisso», che non possono mai arrivare al punto dove la piena verità e il totale peso del peccato sono misurati. La *Mater Dolorosa* non patisce invero le sofferenze fisiche del figlio inchiodato in croce, ma soffre più profondamente in ciò che gli procura l'insopportabile dolore dell'abbandono di Dio. In ciò sperimento più seriamente di ogni peccatore le sofferenze della «prima settimana».

Tutto ciò ci conferma il tema accennato all'inizio: di un dialogo nell'interiorità, che silenzioso è già da sempre al di là di ogni semplice conversare: nell'unità della sostanza data e accolta, quando il poter dare contiene tutto lo spazio tra maternità e adorazione. Infatti mai dimentica la madre che il suo bimbo è il figlio dell'Altissimo, sorto in lei per la potenza dello Spirito Santo. E non si può suddividere unilateralmente la maternità dalla parte della umanità di Cristo e l'adorazione dalla parte della divinità. Entrambi gli aspetti si compenetrano, poiché il poter-dare materno di Maria si unisce con l'eterno dono di sé del Padre, ma il suo rapporto col divino non la traspone in una

semplice alterità al di là del rapporto madre-figlio.

Per la meditazione cristiana tirare le conseguenze da tutto ciò supera certamente le possibilità di espressione. Indicativamente si può dire che l'interiorità del nostro rapporto con Cristo abitante in noi, in cui il semplice percepire verbale si approfondisce in un intendere oltre le parole, non deve mai separarsi dalla sobrietà del servizio ancillare e dalla povertà del deserto. In questo ci possono essere oasi di consolazione, nelle quali ci riposiamo con gratitudine, ma il paesaggio desertico che dobbiamo attraversare con pazienza è più grande. Ma non per questo dobbiamo equiparare il deserto apocalittico con ciò che usualmente è chiamata «desolazione» (mancanza di sole), perché il sole nel deserto può anche disseccare e il fiume d'acqua sputato dal drago, a cui forse ci vorremmo ristorare, è inghiottito misericordiosamente dalla terra (Ap 12,15 ss.) prima che ci raggiunga e ci travolga. In tale situazione è importante non dimenticare che ci troviamo su un cammino mariano e che il mistero che si nasconde in noi, e per noi e in noi vorrebbe crescere, lo dobbiamo curare con donazione sia materna che adorante.

2. La via ecclesiale

Il passaggio dalla meditazione mariana a quella ecclesiale ha luogo nella disposizione del Crocefisso che ha posto sua madre nel centro della Chiesa, che sarà il suo corpo e la sua sposa. Non meraviglierà perciò di ritrovare anche qui la stessa forma unitiva che generò il dialogo tra madre e figlio all'interno dell'unità della sostanza. Naturalmente nella mutata forma che ora non è più il bimbo che vive nella madre, ma il membro nel corpo, che è sia corpo della Chiesa che corpo di Cristo. Infatti sposa e sposo sono «una sola carne».

Non si tratta qui di rappresentare in modo esauriente il rapporto tra i due accessi all'unità – rapporto sponsale e rapporto corporeo nel loro reciproco intreccio, ma si tratta solo di considerare le conseguenze di questo mistero per la meditazione cristiana. In primo luogo si presenta di nuovo la considerazione che la unione Cristo-Chiesa, nella misura in cui vi è riconosciuta una forma conclusiva dell'autorivelazione del Padre, è una «Parola» che si realizza nel silenzio dell'essere-uno-per-l'altro oltre le singole parole. In quanto estrema espressione di Dio il mistero è anche intimissima interiorizzazione, come già l'unione di uomo e donna non è il luogo del «dialogo» ma di una reciproca espressione totale che nel silenzio parla più chiaramente di ogni singola parola. Riallacciandoci a questa immagine (che è più di un'immagine) può rivelarsi evidente che tra parola e risposta esiste una differenza solo poco più che relativa. Si può invero attribuire all'iniziativa maschile il ruolo della parola e al consenso e disponibilità della donna il ruolo della risposta, ma nell'essere uno-per-l'altro e uno-nell'altro le differenze si annullano. Oppure: se l'atto della procreazione è compreso come parola dell'uomo, allora l'atto del parto sarà proprio una parola esuberante in quanto risposta della donna.

Ora però nell'unità sponsale di Cristo e della Chiesa egli rimane il Dio-uomo e in quanto Parola del Padre rimane in modo totalmente diverso la parola attiva, in grado massimo nella libera spontaneità della sua eucarestia. La Chiesa riceve, come Maria in quanto ancella del Signore, il dono della Parola in «rispettoso timore» (EJ 5,33). E la parola che essa gli dà come risposta è come un'eco della sua parola, certamente un'eco attiva, che la forza della Parola le ha dato di esprimere. Le ha dato così che, «fondata» (EJ 5,27) anzitutto dalla Parola, già nella sua risposta è creatura, generata dalla Parola. E questo non solo una prima volta, ma sempre di nuovo, nella misura in cui è «fondata» continuamente attraverso l'eucarestia dello sposo, ma allo stesso modo col tempo ottiene la facoltà di «fondare» lei stessa questa eucarestia. In quanto

risposta alla Parola è così autorizzata a riesprimere (nel sacrificio eucaristico) la parola stessa in ringraziamento (eucarestia) al Padre.

Qui si compie pienamente ciò che era già presente nell'antica alleanza in modo allusivo; quando per esempio i Salmi sono incorporati nella Bibbia come risposta d'Israele, da Dio stesso assunti come sua ispirata parola. Oppure quando la parola con cui Maria educa il suo bambino e gli insegna a parlare, è risposta alla parola in lei vivente, umanamente parola ancora muta. La Chiesa è sposa attraverso lo sposo che la dota della potestà di una risposta equivalente: la potestà di maturare e partorire la Parola. Naturalmente questo diventa pienamente comprensibile solo quando nella Chiesa ancora una volta si distingue tra l'ufficio autorizzato da Cristo di attualizzarlo efficacemente nella Chiesa e la comunità che accoglie la sua eucarestia e l'assoluzione attraverso l'incarico che lo rappresenta. Ma questo nel nostro contesto non deve significare più di questo: la sposa non si impossessa dello sposo, ma lo ottiene sempre nella forma del dono-di-sé (così come l'ufficio non è preso, ma è donato solo in forza della successione apostolica).

Per lui che medita in quanto membro della Chiesa questo significa: egli è conformato in un corpo in cui lo scambio di dono-accoglienza e restituzione si è già sempre realizzato e si realizza, egli esiste all'interno di questo dialogo più che verbale, veramente sostanziale. Attraverso il suo essere egli ne prende parte già da sempre; in quanto singolo membro deve solo realizzare ciò che tutto il corpo già fa ed è. Ma il corpo non è al di sopra o al di fuori delle sue membra, esso esiste in esse e dipende perciò dal loro agire ecclesialmente responsabile. Il sacramento non basta. Così come presuppone la Parola deve a sua volta sfociare nella Parola, questa volta compresa come consapevolezza di chi ha ricevuto il dono e solo in essa può donare la risposta attesa. P- questo i,] luogo dove il membro della Chiesa deve esplicitare il lavoro della meditazione. La risposta fuori dell'ambito della meditazione presuppone il meditare, il rendere presenti a se stesso gli orizzonti della Parola che si dona nell'eucarestia; senza tale lavoro la preghiera-risposta rimarrebbe totalmente inadeguata.

Come esempio si offrirebbe bene la meditazione sulla parola efficace rivolta al membro della Chiesa nei sacramenti. Per esempio la parola dell'assoluzione. In totale esteriorizzazione la si potrebbe comprendere come qualcosa che assomiglia al condono da una multa per infrazione stradale. Molti la comprendono così. Ma non c'è bisogno di un grande sforzo meditativo per scoprire le vere implicazioni di un'assoluzione sacramentale: la morte in croce di Gesù, che ha portato i miei peccati e li ha sepolti nell'inferno il sabato santo. Dietro questo avvenimento la totale e libera donazione del Padre misericordioso, che per amor mio non ha risparmiato il suo Figlio – incomprendibile che egli sembri amare di più il mondo peccatore che il suo eterno Figlio – e ancora in tutto ciò l'azione dello Spirito Santo, che in unione col Padre e il Figlio realizza il miracolo che una colpa, che veramente e definitivamente mi ha separato da Dio – o mi avrebbe – a causa di questo trinitario evento d'amore sia considerata come non esistente. Ci si può forse abituare a un evento come quello raccontato nella parabola del figliol prodigo? Non dovrebbe sconvolgere intimamente ogni persona che se ne rende conto almeno in parte?

In tutti i sacramenti ecclesiali si tratta proprio di questa presa di coscienza; ma abbiamo già detto che anche le parole del Vangelo, anzi di tutto il Nuovo Testamento, hanno in sé qualcosa del carattere sacramentale. Esse non sono semplici lettere dell'alfabeto, ma testimonianza e mediazione di uno spirito e di una azione trinitaria che è rivolta al mondo, alla Chiesa, a ogni singolo credente. E molte parole e azioni di Gesù sono chiaramente elementi che alla fine si integrano in un dono sacramentale: Cana, i

numerosi banchetti con peccatori e pubblicani, il pranzo a casa del fariseo con la peccatrice, le parabole conviviali, le moltiplicazioni dei pani (a cui Giovanni riallaccia direttamente la promessa eucaristica), la cena a Betania. Sono tutte azioni di Gesù espresse in parole che sfociano nella suprema parola eucaristica. Parole e azioni sfociano come singole correnti nel mare del sacramento, il cui significato complessivo era però già presente nei singoli elementi confluenti.

A ciò si può legare un'osservazione di importante effetto per la meditazione. Come il sacramento è la convergenza di molte singole parole e azioni, così è anche perfettamente normale che colui che medita secondo la via ecclesiale possa tornare indietro dalla parola generale alle singole parole che la spiegano e la rendono comprensibile, e in ciò possa anche passare dalla meditazione alla preghiera orale. R superstizione neoplatonica che la meditazione rappresenti un «gradino superiore» della preghiera rispetto alla preghiera orale, sia personale e spontanea sia già ecclesialmente formulata. Classificare la preghiera orale a un livello più basso sarebbe una spiritualizzazione anti-incarnatoria. Gesù ci ha insegnato la preghiera orale, a condizione però che noi cerchiamo di penetrare nelle profondità delle parole che egli ha posto sulle nostre labbra, attingendole dalla propria preghiera. E questo nella Chiesa è tanto più plausibile quanto più la preghiera di una comunità riunita necessariamente deve essere in gran parte una preghiera orale. Soltanto come alternanza a questo pregare comunitariamente può esistere anche qualcosa come un comunitario tacere meditativo.

E anche questo comunitario tacere meditativo non sarà una ricaduta in semplice preghiera privata di ogni singolo presente, bensì ora meditazione con una dimensione comunitaria, espressamente ecclesiale. Dovremmo infatti «insieme a tutti i santi cercare di misurare larghezza e lunghezza, altezza e profondità» dell'amore di Dio, ciò che non potremmo mai fare come persone isolate (*Ef 3,18*). Noi consideriamo allora non ciò che è offerto a «me», ma a «noi», lo consideriamo naturalmente in modo personale ma non individualistico, ciò significa: non ultimamente per me ma per tutto il «corpo», di cui io sono un membro. Così ne risulta naturalmente che la meditazione ecclesiale può essere «percorsa» dalla silenziosa preghiera di intercessione, dalla azione di grazie per altri e dalla offerta di se stessi per essi. E tutto ciò avviene senza risolversi in preghiera orale perché l'atto primario rimane, sia nel sacramento che nella meditazione in genere, l'accoglienza, l'ascolto della parola offerta e donata, alle cui divine dimensioni siamo invitati ad aprirci.

In ambito ecclesiale una tale preghiera è espressamente «leiturgia», ossia riverente servizio all'amore divino che si dona a noi e perciò è il contrario di un egoistico volersi appropriare dei tesori disseminati. L'affermazione sulla sobrietà e concretezza mariana ridiventa qui d'attualità: una mescolanza di preghiera e contemplazione liturgica con atteggiamenti di «dinamica di gruppo» o «estatico-carismatici» sarebbe come voler mischiare acqua e fuoco. Ascolto meditativo esige il silenzio di tutti; comune preghiera liturgica esige la disciplinata partecipazione di tutti.

La rivalutazione ecclesiale della preghiera orale deve naturalmente essere verificata anche nella meditazione al di fuori del servizio liturgico comunitario. Nella vita ecclesiale c'è una grande dimensione personale, ma nulla di privato. Ogni preghiera si realizza nella comunione dei santi, da essa sostenuta e con essa rivolta a Dio. Quando un cristiano tenta di sondare le profondità di un mistero evangelico, egli sa bene che prima di lui innumerevoli altri lo hanno fatto, che innanzitutto la Chiesa celeste lo fa ora con lui e che essa scruta in profondità che lui con fatica cerca di esplorare. Egli sa perciò che l'invocazione di questa Chiesa santa lo aiuterà infallibilmente a trovare nel

campo il tesoro che sta cercando. E quando sa che la comunione dei santi lo aiuta, allora gli viene anche richiamato alla memoria che egli stesso è un membro di questa comunione, che a sua volta deve aiutare gli altri. Egli si sta occupando di un mistero del Signore, ma questo Signore non è un individuo isolato, ma il capo della sua Chiesa. Indugiando presso il suo Signore egli si muove anche sempre nello spazio della sua Chiesa. Le sue parole ed azioni, i suoi miracoli e patimenti evangelici sono tutti stati fatti e realizzati in vista della Chiesa e per lei in vista dell'umanità tutta. E non solo le sue azioni esterne, ma anche i suoi atteggiamenti interiori, anzi tutto il suo essere umano sono presenti per la redenzione di tutti. Insieme con il Cristo personale si trova anche sempre quello comunitario.

Si può meditare anche una volta sola lo svolgersi del dramma eucaristico per riconoscere che a partire dal riunirsi della comunità che avviene nel Signore già presente – la sua presenza per i celebranti diventa sempre più intensa: nella lettura delle sacre Scritture e nella loro spiegazione; nella preparazione dei doni, che avviene come assunzione nel dono del Padre: la presenza reale del Figlio per il quale rendiamo grazie e del quale ripetiamo la preghiera, per entrare infine, comunicandoci, nella pienezza della sua presenza, e infine per lodare con lui e in lui il Padre per questa incomprensibile unione: il culmine della sua paterna autocomunicazione al di là di ogni parola formulabile.

Così, proprio nella dimensione ecclesiale della contemplazione, diventa evidente che tutte le parole esprimibili sono circondate da un alone di silenzio, anzi di riservatezza, perché superiore al dicibile, dal quale esse emergono come trasfigurate e insieme controllate e in cui devono essere lasciate, affinché non perdano il loro significato. Esse significano più di quanto dicano. Nello stesso modo in cui diciamo delle parole sacramentali che esse producono ciò che esprimono. E in ciò che è invisibilmente realizzato si trova il centro focale di ciò che è espresso.

In questa caratteristica della rivelazione cristiana non solo è annunciato che Dio è più grande di quanto è contenibile nei limiti di parole formulate o anche di azioni – infatti il triangolo poggiate con la punta a terra è aperto in alto verso l'infinito – ma anche che la Chiesa, alla quale per prima è rivolta la parola di Dio, non può mai essere contemplata come un'entità chiusa in se stessa, autosufficiente. Il partner e l'interlocutore di Dio è il mondo e al mondo la Chiesa è inviata come incaricata di Cristo. Essa trascende essenzialmente se stessa, è uno strumento di Dio per tutta la sua umana creazione. Esiste certamente, per un corretto adempimento di questo incarico, l'autoriflessione della Chiesa sul mistero affidatole, in cui essa è intimamente inserita. E non le è neppure permesso di strombettare questo mistero senza discernimento, essa non deve «gettare le perle ai porci», come le indica la drastica affermazione di Gesù. Ma essa ha il suo mandato missionario («insegnate loro ad osservare tutto ciò che vi ho affidato») e la responsabilità di come predica e catechesi devono essere applicate secondo fasi sensatamente ragionate.

Tutto ciò ha il suo riflesso nella strutturazione della meditazione cristiana. Se anche all'inizio essa percorre la via «inferiore» nella profondità misteriosa del mistero uno e trino, per lasciarselo rivelare attraverso la grazia del Dio che si autodona, tuttavia facendo ciò non può dimenticare che questo mistero è destinato all'umanità tutta. Anzi nell'incarnazione, passione e risurrezione di Cristo esso si è già da sempre preoccupato di tutta l'umanità e in essa ha avuto i suoi effetti. L'intimità dell'incontro personale con Cristo non può mai avvenire a scapito della sua intenzione universale. La sua offerta eucaristica vuole abbracciare tutti gli uomini, così come sulla croce ha caricato su di sé la colpa di tutti. Riconoscendo ciò, il meditante presenterà nella sua

donazione al Signore anche la propria donazione al mondo.

La contemplazione finale degli *Esercizi Spirituali* apre le meditazioni sulla vita di Gesù alla contemplazione delle dimensioni cosmiche del progetto divino sul mondo e si pone sempre di nuovo a disposizione di Dio per la sua realizzazione. A fianco dell'offerta «suscipe, Domine» – «accetta ciò che ti offro» – sta l'altra parola «sume»: prendi e consuma tu stesso ciò che io forse non ardisco offrire, ciò che nella mia esistenza individuale non si vuole inserire nella tua universale intenzione. Chi medita, nel prendere coscienza dell'ampiezza della donazione divina, viene catapultato fuori della propria presunta autoesistenza, non in una distruzione del proprio essere personale, ma nel suo perfezionamento, che è conformità – per quanto possibile nella creatura – al puro essere-per-gli altri del mistero trinitario di Dio.

Soltanto così esiste meditazione ecclesiale. Il superamento dei confini sia personali che ecclesiali è parte essenziale di Cristo e della Chiesa. Perciò l'inserimento del mondo nella meditazione non ha in alcun modo il carattere della distrazione, ma fa parte del raccoglimento su ciò che è essenziale: l'intenzionalità di Dio nella sua rivelazione. Ma tale raccoglimento avviene solo quando nella contemplazione cerchiamo di vedere il mondo con gli occhi di Dio. Non come il mondo vede se stesso, e neanche come siamo abituati a vederlo noi deve entrare nella meditazione – questo sì che sarebbe vera distrazione – ma come Dio lo vede, sia nella sua lontananza da Dio, in cui esso cerca di fuggire, sia nella vicinanza di Dio, attraverso cui Dio lo raggiunge nell'opera della sua misericordia: nella missione del Figlio. «In lui nel Dio trinitario che spalanca la sua vita d'amore – noi viviamo, ci muoviamo e siamo» (*At 17,28*). Dal fatto che io contemplo il dono di Dio sempre come suo dono a tutti («ai più piccoli dei miei fratelli») dipende il presupposto che impedisce il sorgere di una spaccatura tra la mia meditazione e il mio lavoro quotidiano nel mondo.

3. *Sulle strade del mondo*

È la Chiesa che nel proprio autosuperamento ci insegna «a trovare Dio in tutte le cose». Non solo a cercarlo faticosamente come una pepita d'oro in un ammasso di ferri vecchi, ma a trovarlo come colui che già da sempre mi precede. Quando un orientale non cristiano sulla linea della meditazione a lui congeniale cerca la via verso il Nirvana e forse arriva perfino alla grande illuminazione, allora non farà neppure grande fatica a comprendere di conseguenza l'interiore vuoto del mondo e del proprio io mondano. Quando un cristiano nella sua meditazione trova il mistero della pienezza di Dio nella sua trinitaria autodonazione, manifestata in Gesù Cristo, nella sua eucarestia e nella sua Chiesa, allora anche lui non durerà fatica a ritrovare questa pienezza nel mondo apparentemente così vuoto di presenza divina. Ma se egli prega non in modo meditativo ma soltanto presentando a Dio le sue personali richieste, allora questa riscoperta gli sarà molto più difficile. Forse egli si è spinto fino a un certo atteggiamento spirituale cristiano, nel quale prega per sé, per i suoi, per ciò che gli sta a cuore, ma senza lasciarsi toccare abbastanza dall'infinita intenzione di Dio. Quando Cristo sollecita i discepoli a «chiedere nel suo nome» (*Gv 14,13*), allora in questa sollecitazione è racchiusa anche l'esortazione a chiedere secondo la sua intenzione universale, che solo una fede meditativa potrà garantire in modo esistenziale.

Grazie a questa universalità non solo della onnipresenza di Dio nel mondo ma anche delle sue intenzioni di salvezza per esso, noi non siamo più lontani da Dio nella nostra mondanità quotidiana di quanto lo siamo nella nostra preghiera o nella liturgia ecclesiale. Solo dobbiamo realizzare la relazione oggettivamente esistente anche in modo soggettivo, e ciò nel modo migliore a partire dalla nostra contemplazione. Essa ci permette di riconoscere i suoi contenuti là dove al primo sguardo non sono

riconoscibili. Secondo la parola di Cristo, che ognuno conosce, lo ritroveremo nei «suoi fratelli più piccoli»: gli affamati, gli assetati, i nudi, i malati, i carcerati. In tutti coloro che assomigliano a questi, e soprattutto nei nostri nemici.

Ma come potremmo riconoscerlo nelle persone pasciute, con una bella casa e ben vestite; negli aiutanti sportivi, nei liberi cittadini e in tutti coloro che vivono soddisfatti della loro posizione, a meno di vedere in loro fratelli ancora più piccoli, inconsapevoli della loro fame e sete, della loro estraneità e necessità? Così era della infelice comunità di Laodicea nell'Apocalisse: «Tu dici: sono ricca, ho in sovrabbondanza, non ho bisogno di nulla, e non sai che sei infelice, miserabile, povera, cieca e nuda. Fossi almeno fredda o calda, ma poiché sei tiepida ti sputerò dalla mia bocca». E tuttavia, subito dopo a questa stessa Laodicea è detto: «Tutti coloro che amo io li rimprovero e li castigo» (Ap 3,16 ss.). Colui che medita deve seguire questa doppia articolazione di Gesù: castigo severissimo – per amore. Anche lui può svelare, chiamare le malattie col loro nome, senza abbellirle, ma nell'atteggiamento del suo Signore: per amore. Egli riconosce infatti in tutti questi momenti della fin troppo mondana vita quotidiana sempre e di nuovo «i molti» per i quali Gesù è morto. Ed è proprio questa autocompiaciuta estraneità da Dio che egli ha preso su di sé e che ha patito nel suo profondo orrore.

Perciò la succitata ultima meditazione degli *Esercizi Spirituali*, che dalla Chiesa ci conduce nel mondo, si chiama la contemplazione «per ottenere l'amore». Ed essa procede avvedutamente per quattro gradi (*Esercizi Spirituali*, n. 234-237).

Dapprima bisogna considerare che tutto ciò che annuncia in modo così evidente e palese la sua esistenza mondana è puro dono, e invero non elargito da un'altezza irraggiungibile, ma da un Dio che nel suo dono si abbassa tanto e tanto si espropria quanto può. Creazione, stato di grazia, atto della redenzione non sono più distinti qui e non possono neppure essere distinti perché l'intenzione di Dio di comunicare ultimamente se stesso è indivisibile. Perciò il meditante può già nella semplice presenza delle cose percepire la totale attitudine di Dio. Può essere più facile, almeno apparentemente, ritrovarla nelle meraviglie di una natura vergine – boschi, monti, deserti, oceani... – ma perché non dovrebbe essere possibile trovarla anche nel paesaggio costruito dall'uomo, spesso sgradevole, e nelle sue opere, spesso fastidiosamente invadenti? In ciò infatti si rivela il paziente lasciare-spazio da parte di Dio per le scoperte delle sue creature. Questa pazienza e magnanimità, che da molti è sentita come assenza e vuoto, è per il cristiano che medita vicinanza piena di grazia, che nel lasciar-accadere si esprime sempre anche come un accompagnare, un prevedere benevolo, un seguire misericordioso, un delicato non-imporsi. Proprio in questo lasciare-accadere, che Dio dona e accompagna, il contemplante vede, nella misura in cui conosce Gesù Cristo, che il Creatore intende «nella sua divina condiscendenza, in quanto può, donarsi lui stesso» e insieme esige che chi riceve i doni della liberalità e del suo seguito da parte di Dio, a sua volta ponga a disposizione di Dio il proprio spazio creaturale.

Il secondo passo prenderà in più profonda considerazione la grazia di Dio donata: dove potrebbe esserci uno spazio, che Dio concede libero, per riempirlo con i suoi doni, se non in lui stesso? Che cosa potrebbe essere «fuori di lui» dal momento che egli riempie ogni spazio? Il meditante deve perciò rendersi conto che Dio stesso abita nelle cose liberate sia sasso che piante, animale o uomo -@oppure, il che è lo stesso, che ogni cosa creata, resa autonoma nella sua esistenza propria, non può abitare in altro luogo se non in Dio? Negli spazi che la sua libertà possiede, per concederli ad altri distinti da sé? Si può parlare di «opere esterne», nella misura in cui lui stesso non è il prodotto, ma dove dovrebbero esistere queste opere se non in lui, il trinitario, che è

donazione del Padre al Figlio (infatti il Padre ha creato tutto per il Figlio), del Figlio al Padre (ai cui piedi deporrà il regno compiuto), dello Spirito Santo creatore a entrambi (dei quali è l'amore e che eternamente glorificherà)? Il meditante che conosce attraverso Cristo il Dio trinitario spiegherà il suo inabitare nelle creature secondo le tracce o le immagini ancora più espressive di questo donarsi intradivino che egli scoprirà nella costituzione, spinta e desiderio di tutta la creazione. L'immagine può essere intorpidita dall'egoismo peccaminoso della creatura, può essere sepolta e pervertita fino a un demoniaco opposto, ma pure in ogni distorsione resta riconoscibile come il vero senso dell'esistenza donata: ha il suo essere proprio nel suo essere-per.

La indistricabile molteplicità della vita umana lascerà sempre di nuovo affiorare in infinite variazioni questa forma fondamentale, che solo allora appare paradossale, anzi perfino contraddittoria, quando non si ha conoscenza dell'essere trinitario di Dio. Il contemplante però che lo sa nella fede, può almeno per se stesso, come risposta al proprio essere-immagine, tendere a questo essere-se-stesso attraverso l'essere-per e, per quanto può, tendere a farlo riconoscere anche da altri come l'unica cosa desiderabile.

Tutto ciò, così ci insegna il terzo passo, non avviene affatto automaticamente. Il dialogo tra Dio e il suo mondo, fra la libertà infinita e quella finita, è un dramma in innumerevoli atti in cui Dio stesso si compromette: ultima dimostrazione ne è la croce. «Considera come Dio lavora ed opera per me in tutte le cose create, come cioè si comporta a somiglianza di uno che lavora faticosamente». Molti, a causa delle nubi di battaglia nella storia mondiale, non vedono più l'impegno di Dio oppure presumono che egli troneggi come spettatore sublime e impassibile sopra tutti gli avvenimenti. E la loro meditazione è allora spesso il tentativo di salvarsi dalla battaglia in un luogo divinamente sicuro. Essi dimenticano quanto sia visibile già nell'Antico Testamento il faticoso impegno di Dio. In esso infatti Dio si rivela come colui che si adira, che si pente della sua creazione, che vuole punire e che tuttavia sempre di nuovo ha misericordia: «Il mio cuore si rivolta in me e tutte le mie viscere bruciano: no, non darò sfogo alla mia ira, non distruggerò Efraim, sono Dio e non un uomo» (Os 11,8-9). Così alla fine Dio prende su di sé tutto il peso permettendo al suo amato Figlio di abbassarsi fino alla morte sul palo dell'infamia, di diventare lui stesso «maledizione» e «peccato» incarnato. Chi volesse, tralasciando tutto ciò, incamminarsi nella meditazione verso un Dio sovramondano, spensierato e felice, costui si farebbe cullare in un'illusione, trascurando la verità più profonda. La missione della meditazione cristiana può essere solo: «mettere a disposizione tutta la sua persona per questo affaticarsi di Dio col mondo» (*Esercizi Spiritualis*, n. 96).

L'ultimo passo è forse il più difficile, ma certamente il più inaspettato in ambito cristiano. Nella meditazione dovremmo imparare a vedere l'esistenza del mondo e di tutti i suoi valori come un irraggiamento dall'origine, «così come i raggi discendono dal sole, e dalla sorgente le acque». Si potrebbe forse pensare che l'attualmente riconosciuto carattere evolutivo del cosmo, come lo ha descritto un Teilhard de Chardin in contrapposizione a una vecchia e rigida immagine del mondo, ci avvicinerebbe al dinamismo qui intenzionato. Potrebbe anche essere, in un certo modo, ma non coglie il centro di ciò che la contemplazione vuole mediare. Non si tratta infatti di un irraggiamento orizzontale e dispersivo delle cose, ma di uno verticale da Dio.

Come dunque comprendere questo «scendere dall'alto»? Dapprima molto semplicemente così: il «luogo» di Dio è sempre sopra, quello della creatura sempre sotto e non c'è nulla nella creatura di così definitivamente fondato che non abbia bisogno della continua attività creatrice e redentrice di Dio. E questo vale non solo per

la nuda esistenza e per tutte le fondamentali condizioni della creatura, ma certamente anche per i suoi atti e proprio anche per i più alti, quelli che tendono a Dio, dei quali si potrebbe pensare che tendono in direzione opposta: dal basso verso l'alto, come l'eros platonico ci vuol far credere. Ma quando questo tendere a Dio è veramente secondo Dio? Allora, dice Agostino, quando è puro desiderio di Dio (*desiderium*), un atteggiamento che ha compreso intimamente come solo Dio nel suo amore libero e pieno di grazia può placare questo desiderio. Desiderio creaturale non può essere volontà di potenza di prendere possesso di Dio, ma volontà di donazione di lasciarsi afferrare da lui. E in quanto tale è essa stessa segnata dalla forma dell'amore di Dio: disponibilità di accoglienza al suo amore discendente e volontà di adeguarsi nel proprio amore – verso Dio e verso l'uomo – a questo movimento discendente. È il movimento in cui Dio ci ha rivelato l'essere dell'amore assoluto: infatti il Padre invia il Figlio, il Figlio scende liberamente e volontariamente fino ai suoi fratelli più piccoli, lo Spirito Santo discende durante il battesimo di Gesù e durante la Pentecoste della Chiesa per condividere e guidare i destini terreni del Signore e della sua Chiesa. In questo movimento «economico» [progetto di salvezza, *ndf*] di Dio verso il mondo egli ci dona l'immagine originaria dell'amore valida anche per noi.

Così questo quarto e ultimo passo è un superamento del primo, in cui si parlava della volontà di Dio di «comunicare se stesso secondo le sue divine disposizioni, in quanto può». *Oikonomia* è la parola per esprimere questo drammatico movimento della condiscendenza e della compromissione di Dio con la sua creatura. La sfumatura linguistica riferentesi a una gratuita «condiscendenza» di un principe assoluto verso i suoi piccoli e indegni sudditi manca completamente nel termine greco *oikonomia*, che non esprime altro se non la dedizione e la premura di Dio per il suo mondo. E quando questa premura – come è stato detto – è l'autodonazione estrema di Dio alla creatura, allora per la sua stessa natura non è mai da considerarsi un fatto concluso, ma un avvenimento che si realizza continuamente e che sempre di nuovo ci supera. E questo indipendentemente dal fatto di voler considerare o meno la «conservazione» del mondo nell'esistenza come una «creazione continua». E anche indipendentemente dal fatto di considerare la volontà di Dio di far continuare il mondo nel suo essere o di considerare la sua «potenza assoluta» di farlo risprofondare nuovamente, in ogni momento, nel nulla. Queste speculazioni non toccano l'esperienza cristiana che la dedizione di Dio al mondo nella sua totalità e a ogni singola creatura in esso è un evento «continuo», di cui proprio il meditante diventa cosciente in modo immediatissimo.

Si potrebbe addurre a modo di esemplificazione il mistero eucaristico: la sempre nuova autoattualizzazione del Signore glorioso nella temporalità della sua Chiesa. Ma in quanto evento non lo si può isolare dall'analogo donarsi a ogni orante, a ogni sofferente o morente, a ogni essere esistente, che in quanto tale esiste «per la potenza altissima e infinita che viene dall'alto».

Ma c'è ancora un terzo aspetto di questa «fluente luce della divinità», della quale Mechthild di Magdeburg ha da dire così tanto, e questo ci rimanda a quanto menzionato a proposito del secondo passo. Il «luogo» del mondo, si diceva, è in Dio stesso, e ciò significa: nella sua vita trinitaria che in quanto tale è un incontenibile fluire delle persone divine una dall'altra, una verso l'altra, una nell'altra. Una sempre attuantesi autodonazione. Il termine tecnico della «*relatio subsistens*» non esprime nulla circa questo evento infinito, a meno di prendere il termine «*relatio*» come un rapportarsi attivo, non da un punto statico, accidentale, ma in quanto movimento che costituisce le stesse persone divine. All'interno di questo fiume dell'amore assoluto il mondo creato non può essere un punto immobile. Esso è per le persone divine che si

donano una all'altra un benvenuto motivo di donazione: il Padre creatore dona il mondo al Figlio redentore, il quale lo pone ai piedi del Padre come regno perfetto dopo la «vittoria su tutti i nemici», ma a sua volta è insediato dal Padre come capo e ricapitolazione di tutta l'opera cosmica. Lo Spirito di entrambi, in quanto «terzo» di questa incontenibile circolazione di donazione, è colui che sollecita, che attualizza, che perfeziona, ma non nel senso che tutto sfoci in lui. Anzi: tutto attraverso di lui e nel Figlio è condotto al Padre, il quale è fonte ed origine di tutto solo in quanto è colui che sempre trabocca da sé nel Figlio e nello Spirito. E tuttavia il fluire trinitario non è un mulinello disordinato: resta, nella rigorosa unità della «sostanza» (per usare il termine tradizionale) anche il rigoroso, irreversibile ordine delle processioni.

Ma non è possibile contemplare i movimenti interni di Dio dal di fuori, non si può neppure esservi portati dentro in modo -totalmente passivo; è necessaria un'adesione del contemplante che dalla grazia di Dio è coinvolto in questo suo essere in movimento. La grazia di Maria fu quella di generare insieme al Padre l'eterno Figlio, come umile ' ancella. La grazia del Figlio incarnato è quella di renderci partecipi della sua eterna nascita dal Padre e di condurci così nel suo movimento di ritorno al Padre. La grazia di entrambi è quella di donarci il loro comune Spirito, non solo come ' un risultato (ciò che lo Spirito non può neanche essere), ma come uno che sempre procede, perfino da noi, quando Padre e Figlio ci includono nel loro spirare lo Spirito. Tutto questo fa parte della fede viva, che per ora non lo vede né comprende ma che farà parte della «visione» della vita eterna, che perfezionerà e supererà eternamente la nostra facoltà visiva.

Colui che medita cristianamente è sempre e continuamente introdotto in questo mistero; egli lo adorerà senza penetrarlo, nella consapevolezza di esistere in esso: «In lui noi viviamo, ci muoviamo e siamo». Le parole e gli avvenimenti del Vangelo e delle sue spiegazioni apostoliche ci donano luce sufficiente per scorgere in modo soddisfacente i contorni del mistero a partire da Cristo. Egli ce lo rivela per farcene prendere parte e per farci capire che non ci abbandoniamo a un'illusione, ma partecipiamo della verità.

E quando il meditante passa dalla meditazione all'azione quotidiana, allora la logica della azione approfondisce ancora una volta in lui questa certezza.