

Giambattista
Torelló

La personalità
del Beato
Josemaría
Escrivá

«PAZZO D'AMORE»

A un anno di distanza dalla beatificazione del Fondatore dell'Opus Dei (17 maggio 1992), pubblichiamo questo testo di un autore molto caro ai nostri lettori. Mons. Torelló, teologo e psichiatra, rettore della chiesa di San Pietro a Vienna, illumina il nucleo della personalità umana e soprannaturale del Beato Josemaría Escrivá: l'amore appassionato per Dio che caratterizza la «follia» dei mistici. L'ascesi e il dono della contemplazione spiegano l'azione pastorale del Fondatore e tutta la sua esistenza, spesa ad aprire a tutti gli uomini i cammini della vita contemplativa in mezzo al mondo. E i riferimenti al mistico catalano Raimondo Lullo (1235-1315) si rivelano di sorprendente pregnanza.

Lo cardinal Ratzinger, nell'omelia durante la Messa in onore del nuovo Beato Josemaría Escrivá, celebrata il 19 maggio 1992 nella Basilica romana dei Santi Apostoli, ha parlato delle pazzie cui conduce la piena oblazione di sé alla volontà divina. Alle persone giudiziose, ragionevoli, sagge e intelligenti del mondo l'azione di Dio – «*operatio Dei*» – sembra sempre una pazzia: e così accadde nella vita del Beato. Le sue iniziative pastorali furono spesso ritenute «pazzie», e «pazzo» lui stesso. Egli sottoscrisse la diagnosi: era infatti consapevole di «essere stato conquistato» da Dio (*Fil* 3, 12), di essere cioè «completamente innamorato», poiché Cristo stesso si era fatto «pazzo d'amore» e gli aveva «rubato il cuore» (1).

Questa pazzia divina, tuttavia, non è qualcosa di estraneo né tantomeno di ripugnante alla natura

umana, poiché proprio la natura umana è predisposta a uscire fuori di sé. Da oltre un secolo la fenomenologia ha superato il riduzionismo dei positivisti; la teoria freudiana e quella marxista erano completamente defunte quando filosofi e teologi cristiani, sino agli anni Sessanta, dialogavano con loro: un colloquio con i fantasmi! Max Scheler, Martin Buber, Ludwig Binswanger, Viktor Frankl, per citare solo alcuni degli studiosi più noti, da tempo hanno sottolineato che l'esistenza umana è sempre co-esistenza, che la persona non è solo sé-stesso, ma anche rapporto con un tu, e che proprio attraverso il dono di sé la persona raggiunge la propria pienezza e realizzazione. Questo è ciò che tali pensatori, che sono stati o sono anche educatori e terapeuti, hanno chiamato apertura dell'essere-qui o «autotrascendenza» della persona. E l'autotrascendenza non è

soltanto un'essenziale disposizione all'autosuperamento, ma anche un'apertura naturale dell'essere umano che rende possibile l'irruzione della potenza divina, l'intervento di Dio nell'esistenza storica, che fa scaturire la «*theia mania*», la divina pazzia, lo «star fuori di sé» degli uomini veramente grandi, che non è distruzione dell'identità personale, ma dilatazione di essa quasi all'infinito, per condurla alla sua pienezza.

Josef Pieper, a tal proposito, parla dell'«ispirazione dall'alto» (2) – la «rivelazione» dei cristiani –, che rende l'uomo «veggente», conferendogli la capacità di vedere cose che la sola *ratio* non è in grado di comprendere, di far proprie. Fu Socrate, del resto, ad asserire che «i più grandi beni ci provengono proprio da quello stato di delirio [di *mania*], datoci per dono divino» (*Fedro*, XXII, 244). Ciò significa che l'uomo è sì padrone di sé stesso in libertà e autodeterminazione, ma che nel contempo è talmente inserito nella realtà che lo circonda da poter venir strappato al possesso di sé; e questo non solo come violenta menomazione, ma a volte in modo tale che proprio nella perdita dell'autopossesso si ottiene una pienezza altrimenti irraggiungibile, sempre che l'uomo non vi si opponga e si chiuda in sé stesso (3).

All'affermazione di Socrate riportata da Platone si avvicina molto san Tommaso d'Aquino – e la cosa non manca di stupire Pieper – quando il *doctor communis* tratta l'avverarsi della rivelazione e dell'ispirazione nelle *Quaestiones* intitolate alla *Prophetia* e al *Raptus*. San Tommaso cita la definizione di *raptus* come «elevazione, in forza di una natura superiore, da ciò che è secondo natura a ciò che supera la natura» (*in id quod est supra naturam*). E per quanto concerne la profetia, essa consiste in una forma di conoscenza che tuttavia richiede una luce intellettuale superiore a quella naturale della ragione; perciò il lume profetico è nell'anima del profeta come una passione o impressione improvvisa e passeggera, e nella manifestazione profetica lo spirito dell'uomo viene mosso dallo Spirito Santo come uno strumento inadeguato.

«Vedere» la volontà di Dio

Qui entra in gioco l'aspetto passivo di ogni mistica e di ogni santità – sottolineato dal cardinal Ratzinger in quell'omelia – di fronte all'azione di Dio: quel «vedere» senza il quale non possono esser comprese né la persona, né la vita, né l'azione del Beato Josemaría.

Il «vedere» fu la peculiarità ricorrente della sua personalità e della sua storia. Dagli anni della primissima giovinezza il Beato non desiderò altro che «vedere» – il vedere è molto di più del conoscere – la volontà di Dio; cioè, per dirlo con maggior precisione, vedere-Dio-stesso (Dio non *ha*, ma *è* la sua volontà).

Iniziò con quei «presentimenti» che lo portarono a farsi sacerdote per entrare in una particolare vicinanza con Dio, che potesse facilitare questo «vedere» (è l'aspetto attivo, la cooperazione, che non manca in nessun amico di Dio). In quegli anni egli stesso riassumeva la sua preghiera con le due parole del cieco di Gerico: «*Ut videam!*» («Che io veda», *Lc* 18, 41). A proposito della «sua opera», giammai egli parlò di un qualsivoglia progetto personale, disegno, piano o tanto meno di un'invenzione sua propria: egli sempre riferì che, un giorno, semplicemente «vide».

Una luce improvvisa illuminò la sua mente il 2 ottobre del 1928; ma egli doveva continuare a «vedere», poiché l'opera che a lui era stata affidata, potesse – con l'impiego della sua non comune intelligenza, della sua tenace volontà aragonesa e del suo grande, delicatissimo cuore – diventare non l'opera di Josemaría (nulla paventò come questo), ma sempre di più «l'opera di Dio». La sua mentalità giuridica (la sua passione per gli studi giuridici gli aveva fatto superare ogni ostacolo), la sua fantasia «architettonica», la sua spiccata sensibilità estetica, il suo vasto sapere in ambito teologico, in quello della storia della Chiesa, in quello ascetico e mistico si trovavano di fronte ai problemi nuovi che la realizzazione pratica dell'incarico ricevuto poneva.

Analogamente egli *vide*, il 14 febbraio del 1930, che anche le donne in quest'opera dovevano avere un non piccolo posto; più tardi vide anche l'inserimento dei sacerdoti diocesani; infine, vide l'Opus Dei nella sua interezza e il suo inquadramento canonico nel corpo vivo della Chiesa.

Queste ispirazioni, illuminazioni e rivelazioni non erano soltanto carisma di fondatore, ma luce e fuoco di una personalità che visse in modo sempre più estatico – fuori di sé, gli occhi fissi in Dio – e *de facto* si preoccupò solo di una cosa: *vedere* Dio in tutte le cose, nel mondo, per la strada; la contemplazione nel bel mezzo delle realtà secolari di ogni società e cultura. In questo consisteva il suo messaggio principale: conciliare appartenenza al mondo e contemplazione. Questa passione lo struggeva personalmente e voleva trasmetterla a tutti gli uomini – in particolare ai figli della sua preghiera, del suo zelo e del suo cuore di padre e di madre – sino ai suoi ultimissimi anni, quando egli, quasi cieco – come non pensare a una somatizzazione della sua estasi progressiva? – ripeteva spesso la parola del sal-

mista: «Cercate il suo volto; il tuo volto Signore io cerco» (*Sal* 26, 8).

Poco prima della sua morte, dopo una faticosissima predicazione in Venezuela, si appoggiò al braccio di un suo figlio che sentendolo bisbigliare qualcosa gli chiese: «Che cosa dice Padre?», ed egli rispose molto lentamente: «*Vultum tuum Domine requiram*».

Un «vedere» che – nonostante una sempre più profonda consapevolezza di esser privo di valore personale, di non poter nulla, di non saper nulla, di non esser nulla – gli fece intraprendere sempre nuove «pazzie»: osare fondazioni in Paesi lontani, con persone molto giovani, senza mezzi; iniziare nuove opere apostoliche nella tempesta delle «contraddizioni dei buoni», senza soldi e senza onore – «Signore, se Tu non hai bisogno del mio onore, io che me ne faccio?» (4) –; intraprendere viaggi apostolici e costruire nuove case; predicare ovunque l'umiltà, la castità, la povertà, l'incondizionata fedeltà al Papa e al suo magistero, ecc. Egli sapeva, sì, che Dio per le sue opere adoperava «strumenti inetti», che il Signore scrive anche «con la gamba del tavolo» e porta a termine ciò che è suo: ma aveva il «miracoloso» in sospetto – anzi, aborriva esplicitamente ogni sorta di «meravigliosismo» – ed esigeva dai suoi l'impiego di tutti i mezzi umani: studio, organizzazione, direzione collegiale di ogni impresa, ricerca di operatori.

La conferma delle «parole interiori»

A queste frequenti «visioni» all'inizio della sua attività è da attribuire il fatto che egli dietro quel gruppetto di giovani studenti, ai quali per la prima volta in una cappella molto povera aveva impartito la benedizione eucaristica, «vide» una numerosissima schiera di persone di ogni sesso, razza e colore; e questo spiega anche la sua irresistibile capacità di trascinare, la sua «risoluta risolutezza» (sono parole di Teresa d'Avila) e la sua azione contemplativa sino all'ultimo giorno. Senza questa «esperienza mistica», senza questa «conoscenza sperimentale di Dio» – va ribadito – non sono pienamente comprensibili né la sua persona né la sua azione, né i suoi scritti né il suo operato.

Questo «vedere», grazie ai ripetuti interventi di quella sapienza che non è solo «sapere» ma anche «sapere», fu spesso accompagnato e rafforzato da «parole interiori» (in castigliano, «*loquelas*»; in latino «*locutiones*»). Il Beato, però, cercò di nascondere questi fenomeni «soprannaturali»

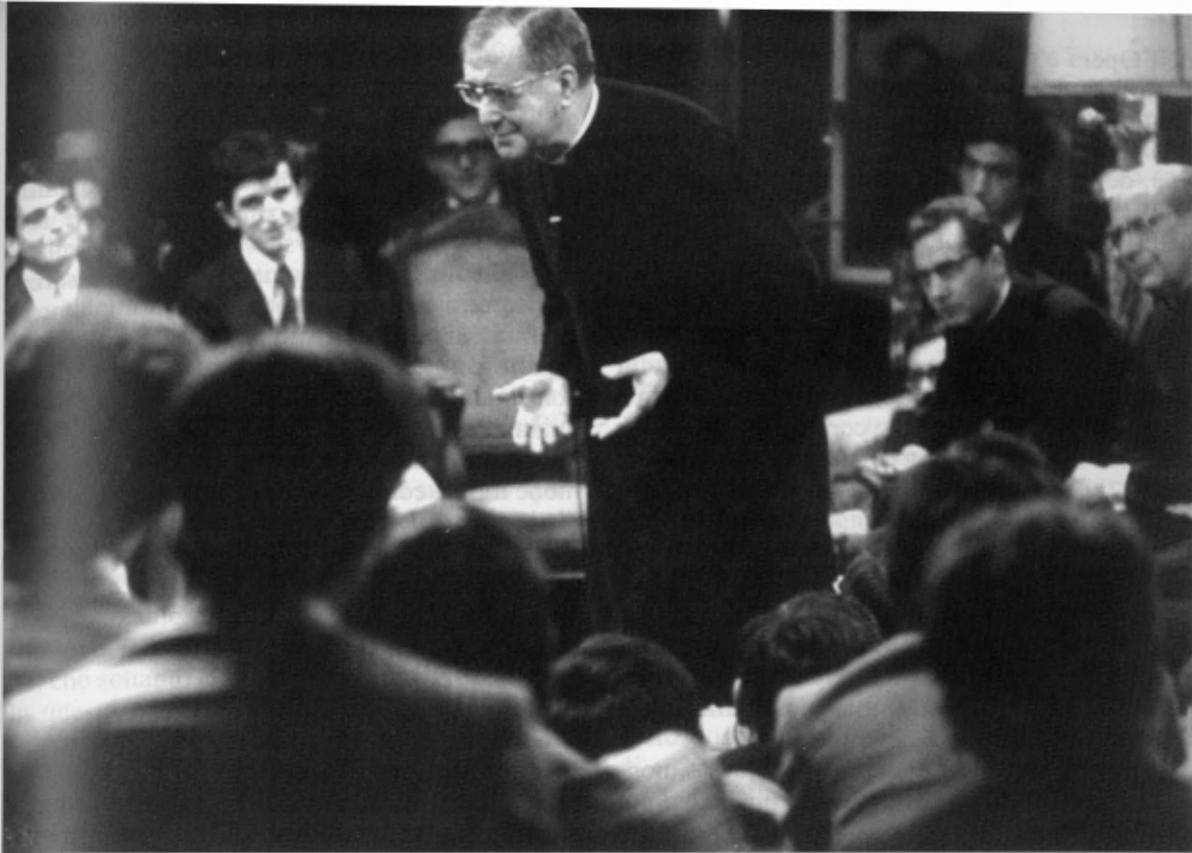
con tutti i mezzi e gli «espedienti» possibili, applicando sistematicamente la norma di santa Teresa e di san Giovanni della Croce riguardo alle grazie di questo genere: «*No admitir!*» («Non accettare!»). Non certo per opporsi alla volontà di Dio e alle sue imperscrutabili manifestazioni, ma per uno spontaneo rifiuto dell'insolito, di tutto ciò che potesse suscitare stupore o ammirazione. Un noto esempio della sua «resistenza» è quella volta in cui, raccolto in preghiera, alla sua ripetuta affermazione «Io sono solo un asinello rognoso», ricevette la chiara risposta: «Un asinello fu il mio trono a Gerusalemme». Egli respinse l'ipotesi dell'origine soprannaturale di questa «voce interiore» adducendo l'argomentazione – che si rivelò falsa – che nel Vangelo non si parla di un asino, ma di un'asina; cercò rapidamente il testo in questione, che lo stupì (Matteo infatti precisa che si trattava di un «asinello»; cfr *Mt* 21, 1-7), ma al tempo stesso lo confermò e tranquillizzò. Dio si serve anche degli «scotomi psichici» per comunicarsi!

La santa Messa, «centro e radice della vita interiore», poiché nel celebrarla egli viveva e operava essenzialmente e obiettivamente «fuori di sé» – *in Persona Christi* –, e poiché aveva sempre visto nell'Eucaristia la più grande «pazzia di Dio», la santa Messa, dicevamo, era di gran lunga il luogo di comunicazione più limpido, il punto di sutura del suo rapporto con la Trinità, il luogo prediletto, per così dire, delle comunicazioni divine e della richiesta divina di lasciarsi portare e guidare.

Per ben due volte soffrì l'indicibile, quando gli giunse la tentazione di pensare che il compito affidatogli fosse una sua illusione, un inganno (alla vigilia della festa del Sacro Cuore di Gesù, come testimonia uno scritto di suo pugno del 25 giugno 1933, e il 24 settembre 1941, a La Granja, come è riportato in una lettera all'attuale Prelato e Vescovo Alvaro del Portillo); per due volte ripeté, fra le lacrime, il suo olocausto: «“Signore, se l'Opera non è tua, distruggila; se lo è, confermami!”». Immediatamente non solo mi sentii confermato sulla verità della sua volontà riguardo all'Opera, ma vidi con chiarezza un aspetto organizzativo che fino ad allora non sapevo risolvere in alcun modo». La seconda volta scriveva: «So che *lo* ha gradito. Come mi sarei potuto rifiutare di fare quest'atto di unione con la sua volontà, se lo chiedeva Lui?» (5).

E sono soltanto un paio di esempi dei numerosi interventi di Dio nella sua vita. È logico che alla sua umiltà sfuggissero frasi come: «A volte non ho bisogno della fede: io ho visto!».

Bello – non solo da un punto di vista letterario – è il punto n. 39 di *Forgia*, sull'atteggiamento passivo dinanzi a ogni intervento di Dio, con le im-



Proprio perché era sempre rivolto «al Cristo che vive in me», il fondatore dell'Opus Dei prestava un'attenzione intensissima, tutt'altro che comune, ai suoi interlocutori. È il grado della vita mistica che san Francesco di Sales descrive come «estasi di terza specie».

plicazioni attive che ne derivano, anche con la già ricordata centralità dell'Eucaristia nella sua vita interiore: « Mi vedo come un povero uccellino che, abituato a volare soltanto da albero ad albero o, al più, fino al balcone di un terzo piano..., una sola volta ebbe l'ardire di arrivare sino al tetto di una casetta, che non era proprio un grattacielo... »

«Ma ecco che un'aquila afferra il nostro eroe – lo aveva scambiato per un pulcino della sua razza – e, fra i suoi artigli poderosi, l'uccellino sale, sale molto in alto, oltre le montagne della terra e le vette innevate, oltre le nubi bianche e azzurre e rosa, ancora più su, fino a guardare in faccia il sole... E allora l'aquila, liberando l'uccellino, gli dice: – Forza, vola!

«– Signore, che io mai più torni a volare rasoterà! Che sia sempre illuminato dai raggi del Sole divino – Cristo – nell'Eucaristia!, che il mio volo non si interrompa, fino a trovare il riposo del tuo Cuore!».

Questo era l'approdo della sua preghiera. Lo descrive egli stesso, con riferimenti palesemente autobiografici, nell'omelia che la *Liturgia delle Ore* ha prescelto per la sua festa (26 giugno): «Dapprima una giaculatoria, poi un'altra, e un'altra ancora... finché questo fervore appare insufficiente, perché le parole sono povere... e allora

subentra l'intimità divina, lo sguardo fisso in Dio, senza soste e senza mai stancarsi» (6).

«Visione soprannaturale» & realismo

Si tratta chiaramente del tipo di preghiera che santa Teresa d'Avila ha chiamato «preghiera del semplice sguardo»: porta verso la contemplazione.

E alla contemplazione egli volle condurre le anime degli apostoli nella vita quotidiana, i quali – secondo l'espressione di san Bernardo – devono essere «*concas non canales*», cioè persone la cui contemplazione trabocchi in opere d'amore, poiché l'apostolato deve essere, come dice san Tommaso d'Aquino, nient'altro che «*contemplata aliis tradere*». Noi, che abbiamo raccolto direttamente da lui la sua spiritualità, fummo non di rado sorpresi dal suo martellante ricordare che i figli di Dio nell'Opera di Dio hanno ricevuto una vocazione contemplativa.

Per esempio, nell'autunno del 1967, il Fondatore riunì a Roma i direttori dell'Opus Dei di molti Paesi per preparare la definitiva figura giuridica

dell'Opera e progettare lo sviluppo del lavoro apostolico nelle diverse parti del mondo. Ebbene, nel primo giorno di quell'incontro tenne una meditazione in cui parlò soltanto di vita contemplativa, della ricerca dell'unione con l'Amato in ogni luogo, per le strade, per le piazze e i mercati della città – come quella della sposa del Cantico dei Cantici – sino a quando lo trova – nel fondo della propria anima – per non lasciarlo mai più. Poiché egli – che conosceva santa Teresa così bene, la stimava e l'amava tanto – non riusciva a far proprio il suo detto: «Muio perché non muio», ma preferiva piuttosto dire con san Paolo: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (*Gal 2, 20*).

A mio modo di vedere, la vita contemplativa del Beato Josemaría racchiude due dimensioni differenti, ma inseparabilmente legate: da una parte l'onnipresenza del Padre creatore gli faceva vedere Dio in tutte le cose, negli uomini e negli avvenimenti, e questa «visione soprannaturale», divina, era per lui l'unica realistica, sulla quale conviene riflettere un momento.

Egli non esitava ad affermare che in questo mondo ci sono solo due modi di vivere: quello animale o quello soprannaturale – poiché «*animalis homo non percipit quae sunt Spiritus Dei*» (*1 Cor 2, 14*). Si ha una visione realistica delle cose solo quando le si guarda con l'occhio di Dio: questo è un aspetto di quella mistica che ogni battezzato – grazie alla sua partecipazione alla vita divina – non solo può raggiungere, senza perdere le proprie radici, ma raggiunge di fatto soltanto se rimane nel luogo in cui Dio lo ha posto, cioè nella misura in cui egli sa accettare la propria situazione esistenziale e ancorarvi fermamente. Niente «*mistica ojalatera*» – un gioco di parole che egli adoperava: «*ojalatera*» richiama «*hojalata*» (latta: forse in ricordo del «cembalo che tintinna» della *Prima lettera ai Corinzi*, 13) e anche «*ojalá*», il sospiro nostalgico del «magari» – che rifiuta la realtà e si balocca in sogni e fabulazioni. No! Mistica è soltanto la realtà, che è vestigio, orma, immagine e volontà di Dio. Chi cerca Dio sul piano del reale, ed è ogni giorno in dialogo con lui e si nutre dell'Eucaristia, accerterà che in lui nasce e a poco a poco cresce un «istinto soprannaturale» che lo rende capace di vedere Dio in ogni luogo, in ogni cosa, momento e situazione.

Questo «istinto soprannaturale», o spontaneità nella conoscenza di Dio e della sua Provvidenza e beneplacito, contraddistingue la vita e l'esperienza di ogni mistico. I maestri cristiani di spiritualità parlano di un esser presi, di un possesso dell'uomo da parte dello Spirito Santo, che in qualche modo corrisponde al platonico «*enthousiasmós*»: essere rapiti da Dio.

Con ciò non ci si allontana dal proprio compito terreno: si impara, invece – secondo la legge dell'Incarnazione –, a «materializzare» la fede e a fare esperienza di ciò che è la «divinizzazione» dell'uomo (la divinizzazione *buona*, in contrasto con il satanico «essere come Dio» con le sole proprie forze). Attraverso l'«istinto soprannaturale» di cui sopra «si acquista una sorta di seconda natura: noi viviamo tutto il giorno totalmente attenti a lui, e ci sentiamo portati a vedere Dio in tutte le cose..., finché arriva il momento in cui non si può più dire dove finisce l'orazione e dove inizia il lavoro, poiché anche il lavoro è diventato preghiera, contemplazione, vera vita mistica di unione intima con Dio – senza stranezze: una divinizzazione» (7).

Una mistica cristologica

D'altro canto, e inseparabilmente, la sua mistica era – come già detto – una mistica schiettamente cristologica, come sempre in ambito cattolico, dal momento che Gesù stesso ci ha lapidariamente dichiarato: «Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (*Gv 14, 6*). Così scriveva il Beato Josemaría: «Per avvicinarci a Dio dobbiamo intraprendere la via giusta, che è la santissima Umanità di Cristo». Prima, seguirlo, «accompagnarlo così da vicino, da vivere con lui, come i primi dodici; così da vicino da poterci identificare con lui. Non tarderemo ad affermare, se non avremo posto ostacoli alla grazia, che ci siamo rivestiti di Gesù Cristo, nostro Signore (cfr *Rm 13, 14*)». E poi esortava con passione: «Cercatelo con fame, cercatelo in voi stessi con tutte le vostre forze» (8).

L'intero processo dell'esistenza cristiana veniva da lui definito come un «cammino la cui meta è la totale pazzia per Cristo». Per lui c'era soltanto un movente per il dono di sé nell'Opus Dei: la corrispondenza a quello spossarsi folle e salvifico dello stesso Gesù Cristo «che mi ha amato e ha dato sé stesso per me» (*Gal 2, 20*). E chi decide con tale motivazione di realizzare questa donazione nel celibato o nel matrimonio, in mezzo al mondo – nello spirito del Beato Josemaría – non riceverà altra risposta – richiesta e promessa – che questa: «Cristo è da ora in poi per te il tuo Unico e il tuo Tutto: Cristo nei tuoi pensieri, Cristo nelle tue parole, Cristo nel tuo cuore, Cristo in tutto il tuo agire». Con commovente entusiasmo trasmetteva a tutti ciò che per lui già da tempo era una viva esperienza: «Tu sei Cristo, un altro Cristo, lo stesso Cristo!...», chiamato ad

amare il mondo appassionatamente, poiché fu questo amore per il mondo a far venire Cristo sulla terra: «*Sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret*» (Gv 3, 16). In un incontro con sacerdoti, in Guatemala, affermò: «Che cosa possiamo fare per migliorare un po' senza perdere l'umiltà?: essere Cristo!».

Romano Guardini osserva molto acutamente: la figura del santo così come la Chiesa lo presenta, possiede ineluttabilmente un nucleo che resiste a ogni forza dissolvente: il «Cristo in me», di cui parla la *Lettera ai Galati* (2, 20), e che non sta in posizione di distaccata trascendenza rispetto all'uomo, né come corpo estraneo incapsulato in una profondità inaccessibile della sua vita spirituale, ma è divenuto costituente della sua reale umanità e della sua storia reale. Anzi, Egli è diventato la vera identità di quest'uomo, cosicché la constatazione di san Paolo: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» si prolunga in lui, che soltanto allora diviene sé stesso (9).

In questo consiste la «follia divina», l'«estasi» dei santi: più che nel «vedere», nella conoscenza, ha origine nella *comunione d'amore* con Cristo: «*Amans fit amens!*», «L'amante diventa amente» (san Bernardo di Chiaravalle).

G. K. Chesterton mostra, sull'esempio di san Francesco d'Assisi, ciò che Guardini definisce con precisione teologico-filosofica, cioè che la personalità e la vita dei santi, con tutti i loro paradossi apparentemente contraddittori, trovano spiegazione soltanto con la «pazzia»; si capisce, la «pazzia» che scaturisce dall'amore per Cristo. Il famoso e brillante scrittore inglese cerca di spiegare all'uomo moderno – anche ben disposto, ma scettico – che un santo come Francesco d'Assisi, apprezzato sì per la sua gaiezza, per la fantasia romantica, la cortesia spirituale, il suo cameratismo e pur tuttavia con tratti di personalità che possono apparire strambi e addirittura scostanti, era un medesimo uomo, e non un mezza dozzina di uomini. Ciò che a qualcuno sembra contraddittorio, per lui non lo è: se lo si guarda dalla corretta angolazione, si riesce ad avere un barlume di chiarezza sul perché il poeta che innalza un canto di lode al sole spesso si nasconde in un'oscura caverna, perché il santo che è così tenero con il suo fratello lupo tratta così duramente il suo fratello asino, perché il trovatore dal cuore infiammato d'amore si stacca radicalmente dalle donne, perché il cantore che trova la sua gioia nella forza e nella giocondità del fuoco si getta di proposito nella neve e, infine, perché proprio il canto che con tutta la passione di un pagano intona: «Laudato si', mi' Signore, per sora nostra madre terra, / la quale ne sustenta et governa, / et produce diversi fructi con coloriti flori et herba», si conclude con: «Laudato si', mi' Signore, per sora nostra

morte corporale» (10).

Sembra dunque legittimo che G. K. Chesterton, nel tentativo di rendere comprensibile e accettabile la dura asceti del mistico cristiano all'uomo contemporaneo, per lo più edonista, gli metta sotto gli occhi le follie del dono di sé e del rinnegamento proprio degli amanti romantici e cavallereschi. Poiché anche l'*eros* porta all'estasi, conferma Josef Pieper. Come il «crescendo» ragione-fede-contemplazione deve essere considerato reale – non meramente ideale –, tale deve essere considerato, a una più attenta osservazione dell'essere umano, anche il «crescendo» *eros-philia-agape* (o in latino *amor-dilectio-caritas*). Ma i pregiudizi contro l'*eros* sono più forti e diffusi di quanto non ci si immagini. Bisogna abbandonare – come già aveva fatto Platone – le deformazioni facilmente riscontrabili dell'*eros* – ridotto a grossolano desiderio di godimento e di soddisfazione fisica – e riconoscere che ci sono altissime forme dell'*eros*, che sono autentica passione, entusiasmo, donazione, e non concupiscenza occhiuta, che elevano l'anima al di sopra di sé, sino a quella «regione divina da cui essa procede».

Oltre l'egocentrismo

Può apparire strano o addirittura scandaloso che questa forza dell'*eros*, attribuita al «vero amore», sia così vicina al corporale, sensuale, fisiologico. Ma san Tommaso d'Aquino – che nessuno oserrebbe qualificare romantico – era profondamente convinto che nessun amore «spirituale», né la «*dilectio*», frutto di una scelta consapevole, né la «*caritas*» fondata sulla grazia, possono attuarsi pienamente senza la «*passio amoris*»... Certamente – osserva Pieper – questo non vuol dire che l'amore spirituale non sia altro che lo svolgimento o la «sublimazione» dell'erotica «*passio*»; san Tommaso d'Aquino, semmai, affermerebbe il contrario, e cioè che l'amore spirituale può purificare e ordinare la «*passio amoris*». Questo grande maestro della cristianità è del parere, con Platone, che la *caritas* quale vero atto umano, sradicata dalla «*passio amoris*» non può né sorgere né mantenersi in vita (11).

E c'è un altro pregiudizio: quello secondo cui l'*eros* sarebbe essenzialmente egocentrico, mentre la «*caritas*» – «*agape*» – sarebbe amore disinteressato. Va ricordato, innanzitutto, che l'*eros* innalzandosi verso la contemplazione della bellezza originaria, si trasforma in un atteggiamento che lascia dietro di sé l'egocentrismo della vo-

lontà: un atteggiamento a cui – secondo Platone – si addice perfettamente la qualifica di «adorazione».

In secondo luogo bisogna sottolineare che è cosa assai dubbia che l'uomo possa amare in modo totalmente disinteressato. Per la teologia, la forma più elevata della «*caritas*» è quella per cui si ama Dio come elargitore della felicità. E questa felicità o beatitudine, che è ciò che in fondo ogni amore persegue, non è altro che la sazietà di ogni sete umana. L'uomo è per natura un essere assetato e bisognoso, e questo non solo – come pensava Kant – in quanto «appartenente al mondo dei sensi», ma proprio in quanto essere spirituale. Giungere a essere così «disinteressato» da rinunciare alla felicità è qualcosa di assolutamente impossibile. San Tommaso lo ripete incessantemente: «Non possiamo non voler essere felici» (12). Alla luce di queste considerazioni possiamo comprendere il Beato Josemaría – che non filosofeggiava – nel suo insistere sull'evidenza che «non abbiamo un cuore per amare Dio, e un altro cuore per amare le creature» (13). Non voleva carità che non fosse anche affetto, calore umano (14), e non voleva «figli senza cuore»: «Sarebbero di ostacolo a me», aggiungeva, «all'Opera, alla Chiesa e a Dio stesso».

Ecco da dove provengono la sua profonda umanità, la sua cortesia mai affettata, il suo ripudio di qualsiasi forma di bigotteria: «Amo l'aria pura, l'acqua limpida e la luce chiara», cioè la trasparenza di quanto è naturale, la semplicità e l'apertura del centro affettivo della persona, che deve donarsi a Dio per intero, «anche attraverso un amore appassionato per il mondo e per il prossimo, che non rende nessuno né goffo né untuoso, ma mette le ali e conduce a Dio, che è l'Amore, e che ci ama con un cuore umano». Affermava: «Bisogna dare il cuore intero e indiviso, altrimenti si attacca a qualsiasi nullità della terra. Il mio si attacca ai miei figli: non lo nascondo, e credo che lo notiate, però è qualcosa che mi porta a Dio. Mi aiutate a essere più fedele e vorrei essere sempre più fedele, anche per voi!».

Come un trovatore di Dio cantava e faceva cantare alle sue figlie e ai suoi figli canzoni d'amore antiche e moderne, che lui, capovolgendo quel genere della letteratura classica ispano-provenzale «Canti d'amore divino in modo umano» chiamava «Canti d'amore umano in modo divino».

Due aneddoti, piccoli ma significativi, esemplificano e chiariscono lo spontaneo coincidere della sua dottrina antropologica e teologica. Durante un viaggio verso il nord della Spagna, con la sua voce bella ed entusiasta, accanto a me, cantava un antico canto popolare della sua terra aragonesa, che dice così:

*«El más lindo querer – el querer sin esperanza.
Yo te quiero y nada espero – mira si te quiero bien».*

«L'amore più bello – è l'amore senza speranza.
Io ti amo e nulla spero – Guarda se non t'amo abbastanza».

Voltandosi verso di me esclamò sorridendo: «Questo non è vero... ma qualche volta sì». È la ben nota dialettica fra «l'amore puro» e l'impossibile «disinteresse».

In un'altra occasione, in un incontro con gli alunni del Collegio Romano della Santa Croce, ascoltava uno studente che cantava una canzone allora di moda, un verso della quale diceva: «Dove c'è passione c'è peccato». Il Beato Josemaría interruppe il cantante e disse con foga: «Questo è falso! Per potere amare Dio c'è bisogno di un cuore appassionato! La passione è buona quando è posta al servizio di Dio!».

Giullare di Dio

L'amore appassionato per Gesù Cristo – il Figlio di Dio incarnato, perfetto Dio e perfetto Uomo – porta da una parte alla massima considerazione delle «virtù umane» e del lavoro professionale, e dall'altra al folle abbraccio del dolore, due caratteristiche del Beato Josemaría che gli conferiscono una fisionomia inconfondibile. Solo in questa «pazzia» troviamo la chiave che ci apre la mistica «fonte nascosta» (san Giovanni della Croce) di tutti i paradossi della sua personalità.

Questo predicatore instancabile della santificazione dei cristiani comuni attraverso la professione di ciascuno sottolineava spesso e con grande forza che ogni lavoro ha unicamente il valore dell'amore con cui è stato realizzato, come il «folle» di Raimondo Lullo: «L'Amante chiamò a gran voce le genti e disse loro che l'amore li comandava di amare camminando, stando seduti, vegliando e dormendo, parlando e tacendo, comprando e vendendo, piangendo e ridendo, guadagnando e perdendo, nella gioia e nella pena; e che qualunque cosa facessero, sempre amassero, perché così comandava l'amore» (15).

Ecco perché questo «apostolo della dottrina», apprezzato anche da tanti uomini dotti, sbalordì l'intera Università di Navarra, di cui era Gran Cancelliere, quando durante una visita ufficiale, dopo l'incontro d'obbligo con i docenti, riunì le persone addette alle pulizie per dire loro che erano tutte altrettanto importanti dei professori e degli studenti. E per lo stesso motivo si inginocchiò

dinanzi a un'anziana contadina messicana che si era buttata ai suoi piedi, per baciare a lei le mani. Amava la leggenda medievale di quel monaco che, prima di entrare in convento, aveva lavorato in un circo e, consapevole di non possedere altre capacità, di notte entrava alla chetichella in chiesa per fare le sue capriole più belle e impegnative davanti all'altare della Madonna, che gli fece capire di aver gradito assai il suo omaggio.

A volte il Beato Josemaría, che non esitava a qualificarsi giullare di Dio (*joculator Dei*), rappresentava con una mimica molto divertente la «lotta ascetica» dei campioni di atletica leggera che continuano a esercitarsi instancabilmente e con tenacia sino a ottenere il lancio più lungo o il salto più alto. Egli, che aborrevano ogni forma di «devozione teatrale» e che fra tutte le virtù naturali dava la preferenza assoluta alla sincerità, non solo non rinunciava a questo stile da «giullare» nella sua catechesi pubblica, ma arrivava a consigliarlo nella direzione spirituale personale, come in quella occasione in cui a quell'anima che si lamentava di avere la sensazione di star facendo «una commedia» nella propria orazione, raccomandò di continuare a farla e di considerare che i suoi spettatori erano le tre Persone divine, la Vergine santissima, san Giuseppe, tutti i santi e gli angeli del cielo. «Essere giullari di Dio! Come è stupenda questa recita compiuta per Amore, con sacrificio, senza alcuna soddisfazione personale, per compiacere il nostro Signore! – Questo sì che è vivere d'Amore» (16).

Questo Amore con la «A» maiuscola è di fatto così inscindibile dall'amore verso il prossimo da indurre il Beato Josemaría ad affermare che un discepolo di Gesù Cristo dovrebbe sentirsi a disagio quando non si trova fra la gente. Anche in questo richiama il mistico di Maiorca: «L'Amante desiderava la solitudine e se ne andò a vivere solo per ottenere la compagnia del suo Amato, senza la quale si sentiva solitario anche fra la gente» (17).

La glorificazione mistica del dolore

Era un altro tratto della sua personalità, spesso avvertibile con grande chiarezza: proprio perché egli era sempre molto raccolto – rivolto al «Cristo che vive in me» – prestava un'attenzione intensissima, tutt'altro che comune, ai suoi interlocutori. Questo grado della vita mistica, che san Francesco di Sales descrive come «estasi di terza specie», e che più che all'interiorità si riferisce alla vita e all'agire, irrompe da quell'esperienza

che faceva esclamare a san Paolo: «L'amore di Cristo ci spinge» (2 Cor 5, 14) (18), e fa sì che il mistico non si trovi mai dinanzi a una moltitudine, ma dinanzi a persone, ognuna nella propria unicità; gli consente di immedesimarsi in ciascun interlocutore, di mettersi nella pelle e nella situazione degli altri in modo che ciascuno si senta compreso all'istante, direttamente interpellato, accolto e amato. L'arcivescovo mons. Michele Cecchini, che fu Nunzio di Sua Santità in Austria, mi diceva di essersi incontrato una sola volta con il Beato Josemaría, a casa del cardinale Antoniutti, e che di questo incontro ricordava un particolare che lo colpì molto: «Mi ascoltò con una concentrazione tale che mi sembrò di essere per lui l'unica persona al mondo».

Egli vedeva e amava Cristo in ogni persona, cioè, l'«Originale» in ogni immagine, anche se l'immagine si presentava sporca o deformata. Ciò spiega anche come questo grande organizzatore e simultaneo amante delle «pazzie d'amore di Gesù» non potesse fondare e dirigere altro che una «organizzazione disorganizzata», come lui diceva, la cui regola principale era «lasciare fare a Dio».

Ne consegue, infine, la sua accettazione, la sua ricerca e la sua glorificazione mistica del dolore, senza traccia alcuna di masochismo o di odio fanatico di sé. Dove egli si trovava assieme ad altre persone regnava sempre la «serenidad», espressione che usava con frequenza, non solo nel senso di pace interiore, calma, equilibrio – l'antica «*sophrosyne*» –, ma «serenità», «sereno» nel senso usato dai meteorologi per indicare una condizione atmosferica, «un cielo senza nuvole».

E tuttavia tutta la sua esistenza fu circondata dalle nuvolaglie dell'incomprensione, dell'aggressività, della calunnia, della persecuzione, dell'«esser considerato pazzo». Era un uomo di carattere fermo e di finissima sensibilità; per dirla con Chesterton, egli credeva nella mistica, ma abominava la mistificazione. Era un mistico della chiarezza meridiana e della tenebra notturna, non delle mezze luci crepuscolari – tutto l'opposto di quei visionari orientali che sono mistici solo perché hanno quel tanto di scettico che impedisce loro di essere materialisti. Era un realista, e perciò ebbe a muoversi sia nello splendore solare, sia nell'oscurità delle notti dello spirito e dei sensi: partecipazione alla vita e alla passione di Gesù Cristo. Proprio come conseguenza del suo «amore folle» per lui, poté darsi alle penitenze più aspre e accettare con allegria le sofferenze più amare che lo afflissero quasi di continuo, poiché in esse vedeva che l'Amore onnipotente lo trattava «in modo divino». La severità delle sue penitenze corporali e spirituali costituivano per lui un «ascetismo sorridente», che lo portava talvolta a

un sano «prendersi in giro». Nessun rigorismo morale, che sempre denota la ricerca dell'elevazione del proprio io, ma l'unica passione di identificarsi con il crocifisso Salvatore del mondo.

La «nube luminosa» tra l'Amante & l'Amato

Il più volte citato Chesterton afferma – e a ragione – che per l'uomo moderno la chiave dell'ascetismo cristiano e di tutto ciò che esso comporta può essere trovata nelle storie di amanti famosi, che si direbbero pazzi da legare: nei romanzi cavallereschi sino al *Don Chisciotte*, nella letteratura romantica universale li vediamo languire e delirare, lanciarsi nelle avventure più rischiose, macerare e dileggiare sé stessi, sacrificare ogni sorta di beni materiali e spirituali... tutto per un folle amore e senza batter ciglio. I mistici, però, bruciano d'amore per Colui che è l'incarnazione viva dell'Amore infinito, che è Dio, e fanno quindi delle cose che agli occhi degli amanti di questo mondo – sempre assai meschini, al confronto – debbono apparire ancora più pazzesche. Si tratta, in effetti, di un amore che si mantiene sempre in posizione di difficile equilibrio: «Dimmi, folle: “Chi conosce meglio l'amore, chi ne ricava gioia, o chi ne ricava affanni e pena?”. Rispose che non si può avere esperienza dell'amore dall'una cosa senza l'altra» (19); oppure, su un altro vertice della stessa altalena: «Folle: “Cos'è l'amore?”. Rispose: “L'amore è ciò che pone i liberi in schiavitù e dà la libertà agli schiavi; da ciò ha origine la questione se l'amore sia più vicino alla schiavitù o alla libertà”» (20).

Da qui la capacità del Beato Josemaría di trarre forza dalla debolezza, di sentirsi ricco nella rinuncia e di assaporare una pace e un'allegria indicibili nella sofferenza.

L'8 maggio del 1949 feci visita al nostro Fondatore, in occasione di uno dei miei viaggi dalla Sicilia a Roma. Era un anno di dura prova a causa di certi attacchi gravissimi contro la sua persona e di un progetto concreto per distruggere l'Opera, che erano già giunti ai livelli più alti della gerarchia della Chiesa: egli lo sapeva, ma non poteva difendersi né fare nulla. Passeggiavamo noi due soli nel giardino della nostra sede centrale, e mi parlava con discrezione di tutto questo, con l'estrema delicatezza che gli era abituale, per non ferire nessuno; improvvisamente si fermò e, afferrandomi per un braccio, mi sussurrò all'orecchio: «Sono giunto a una situazione in cui potrei dire che ormai non mi fa soffrire più nulla. Di più: soffro nella misura in cui voglio. Mentirei se

dicessi che non soffro, ma mentirei di più se dicessi che soffro». Queste parole molto schiette, pronunciate in tono di confidenza intima, lasciarono in me l'impressione di essere accanto a un uomo profondamente unito a Dio, abbracciato alla Croce di Cristo e distaccato da tutto il resto. L'unione che si consuma nella Croce: lì «ciò che è mio è tuo, perché ciò che è tuo è mio» (21). L'amore smisurato che lo faceva esclamare di essere «per Lui più pazzo di Maria Maddalena, più di Teresa e di Teresina..., più folle di Agostino, di Domenico e di Francesco, più di Ignazio e di Saverio» (22) aveva illuminato ogni nuvola di dolore di questo mondo, attraverso la quale «chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito», come dice san Paolo (1 *Cor* 6, 17), e come Raimondo Lullo ha poeticamente descritto: «L'amore illuminò la nube che c'era fra l'Amante e l'Amato e la rese chiara e splendente come la Luna nella notte, come l'aurora nell'alba, come il Sole nel giorno e come l'intelletto nella volontà. Attraverso quella nube così splendente e chiara, l'Amante e l'Amato si parlavano» (23).

Giambattista Torelló

(1) Cfr JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Forgia*, Edizioni Ares, Milano 1992, n. 825.

(2) JOSEF PIEPER, *Göttlicher Wahnsinn. Eine Platoninterpretation*. Ostfildern bei Stuttgart. 1989.

(3) Cfr J. PIEPER, *op. cit.*

(4) Cfr *Forgia*, n. 803.

(5) Cfr ALVARO DEL PORTILLO, *Le profonde radici di un messaggio*, in «L'Osservatore Romano», 23 giugno 1985.

(6) Cfr JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, Edizioni Ares, Milano 1988, n. 296.

(7) Cfr *Lettera*, 6 maggio 1945, n. 6.

(8) Cfr *Amici di Dio*, nn. 299 e 300.

(9) Cfr ROMANO GUARDINI, *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn*, Mainz 1991.

(10) Cfr GILBERT K. CHESTERTON, *St. Francis of Assisi*, Hodder & Stoughton Ltd, London 1934; trad. it. *San Francesco d'Assisi*, Guida, Napoli 1990.

(11) Cfr J. PIEPER, *op. cit.*

(12) *Ibidem*.

(13) Cfr *Amici di Dio*, n. 229.

(14) Cfr JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, Edizioni Ares, Milano 1988, n. 36.

(15) RAIMONDO LULLO, *Il libro dell'Amante e dell'Amato*, trad. Vera Passeri Pignoni, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1978, n.81.

(16) Cfr *Forgia*, n. 485.

(17) Cfr RAIMONDO LULLO, *op. cit.*, n. 45.

(18) Cfr SAN FRANCESCO DI SALES, *Trattato sull'amore di Dio*, vol. 2, capp. 8 e s.

(19) Cfr RAIMONDO LULLO, *op. cit.*, n. 180.

(20) *Ibidem*, n. 303.

(21) Cfr *Forgia*, n. 594.

(22) Cfr JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, Edizioni Ares, Milano 1993, n. 402.

(23) Cfr RAIMONDO LULLO, *op. cit.*, n. 123.