



Monza, 1° dicembre 2020

Prof. Cristiano Passoni

LIBERTÀ E FEDE: LA CHIAMATA ALLA LIBERTÀ DELLA VITA SPIRITUALE

1. Libertà, fede e vita spirituale

In modo euristico, nell'introdurmi alla questione del rapporto tra fede e libertà, vorrei partire più che da definizioni, dall'esperienza concreta o da un tentativo di tenerne conto e, insieme, di renderne conto. È questo, del resto lo sguardo proprio di una teologia spirituale che non riflette sulla fede formalmente, ma a partire dalle sue evidenze pratiche, vale dire da quelle che cerca di leggere nella vicenda dei singoli. È, d'altra parte, in questa logica, per esprimere l'orizzonte complessivo del discorso, che appare l'inseparabilità dei due aspetti costitutivi del «comprendere» che è proprio alla fede. Si tratta di dire insieme *la verità di Dio* e *l'accesso personale a questa verità*, escludendo, in tal modo due riduzioni opposte. Quella, da un lato, di pensare che il comprendere della fede sia un'esperienza puntuale, inconfutabile e non condivisibile; dall'altro che si tratti di un sapere la verità che si libera dall'esperienza vissuta. Piuttosto si deve affermare che la specificità del linguaggio spirituale consiste proprio in questa inseparabilità¹.

L'esperienza spirituale è, infatti, il modo di esserci della fede di ciascuno. Pertanto essa non è riservata a qualcuno in particolare, quale manifestazione straordinaria di essa. Ogni credente, infatti, porta in sé un'esperienza spirituale che ha a che fare con il tutto e che aiuta a comprendere il

tutto. Descriverla non significa, dunque, indugiare su questioni individuali e non condivisibili, ma fare un discorso sulla fede stessa. La fede è fare esperienza di Colui che ci genera per quelli che siamo in concreto. Parlare del rapporto tra fede e libertà all'interno di una lettura teologico-spirituale significa, allora, in qualche modo cercare di descrivere il suo accadere nel vissuto dei singoli e quale esperienza effettiva di libertà essa dischiude. Tutto ciò ci occuperebbe molto tempo. Per accennarne un possibile sviluppo, lungo questa doppia direttrice (come accade e quale possibile frutto comporta) procederemo secondo tre passi. Anzitutto cercando una prima descrizione della sua esperienza, attraverso due suoi possibili ritratti: quello evocativo del linguaggio poetico e quello della preghiera, affatto decisivo in ordine alla sua evidenza. In secondo luogo, cercheremo di delineare il suo accadere, tentando di illustrarne le dinamiche, per quel che è possibile. Infine, proveremo a raccontare un vissuto, nel quale il rapporto tra fede e libertà è fiorito concretamente nell'illuminazione di un "luogo teologico" fondamentale. È la vicenda originale di Charles de Foucauld e la sua intuizione del mistero di Nazaret.

2. Due ritratti del rapporto tra fede e libertà

Un primo sentiero è provare a descrivere questa esperienza lì dove essa si manifesta. Dove appare? E che cosa appare di essa? Il luogo del suo apparire e il suo modo di

¹ Cf. A. BERTULETTI – L. E. BOLIS – C. STERCAL, *L'idea di spiritualità*, Glossa, Milano 1999.

manifestarsi non sono irrilevanti, per descriverla. Nessuno, infatti, può dire veramente qualcosa della propria interiorità separandosi dalla realtà nella quale abita. E la vita interiore non è senza corpo né senza un luogo. Senza di essi sarebbe inaccessibile oltre che inattuabile. Così vale per la fede e la libertà. Occorre, pertanto, riconoscerle nell'esistenza. Per questo è utile raccogliere, in avvio, qualche ritratto dal vivo del loro rapporto. Per farci un po' di strada in questa luce, scelgo due sentieri. Il primo lo raccolgo dal linguaggio singolare, simbolico, della poesia, particolarmente adatto a restituirci l'immagine dell'essenziale. Vorrei così prender avvio da un componimento di David Maria Turollo, tratto dalla raccolta *O sensi miei*. Si tratta di *Giorno di vento*. Eccola:

E sono senza pietà per questo
mio cuore denudato;

come un giorno di vento
un albero batteva alla finestra
con braccia dementi
il mare era tutto un pianto;

e giù alla riva appena
respiravano le pietre
coperte di schiuma,
e c'erano rottami
di barche e di rami
e una scarpa gettata tra i sassi
e un lembo di veste;

ed io guardavo ridendo
ai vetri della cella².

Appartenente alla prima produzione in versi del noto frate servita (*Io non ho mani*, 1948), *Giorno di vento* racconta nella essenzialità del linguaggio poetico, un'esperienza spirituale. Non è possibile risalire alla fattispecie di quel giorno, ma la poesia narra di un'esperienza del tutto comprensibile. I giorni di vento possono sconvolgere le cose della vita, possono denudare il cuore, lasciandolo spoglio e impaurito. Con efficacia Turollo racconta il momento in cui il vento irrompe e scompiglia un'esistenza. È come un albero che batte alla finestra, con i suoi rami «dementi», senza ragione; è il mare che è tutto un pianto; sono gli scogli che respirano appena, perché sovrastati dalla furia del mare. E poi rottami di barche, di rami, di scarpe, brandelli di vestiti, come

² D.M. TUROLLO, *O sensi miei... Poesie 1948-1988*, Rizzoli, Milano 1993, 21.

rimasugli di vita che rimangono a raccontare frammenti che non trovano unità o sembrano averla persa.

Non è difficile ritrovare qui stagioni di vita, di un'esperienza spirituale, dove fede e libertà si sono drammaticamente incrociate. Tuttavia, nella cella, rimanendo in ascolto, si può fare insieme esperienza d'altro o sentirsi contemporaneamente radicati in altro, ben più profondo, che non toglie nulla alla furia del vento, ma permette di abitarla, conservando un sorriso interiore. Esso non è dispregio o scherno a quanto si vive, tanto meno rifiuto o negazione di esso, ma sguardo superiore e insieme più profondo. È fioritura di quell'esperienza di fede e libertà che manifestano la qualità della vita spirituale. Lo è, in particolare, nella capacità straordinaria del linguaggio poetico di restituire, oltre la ruvida praticità dell'utile, le pieghe della memoria e l'eccedenza di un evento, che diversamente risulterebbe ineffabile.

È, del resto quanto troviamo descritto con estrema profondità dentro i racconti biblici. Le vicende concrete di Abramo, dei Patriarchi fino ad ogni uomo e donna evangelica, le intense preghiere dei Salmi, narrano, infatti, qualcosa di simile. Come ha affermato P. Beauchamp nel descrivere la caratteristica dell'uomo biblico:

«L'atto primo [dell'uomo biblico] è di credere alla propria esistenza, di credervi talmente che vi trova Dio. Ciò facendo, la supera senza saperlo. Questo atto di rischio è uscita da sé, questo rischio è una speranza»³.

È questa la via attraverso la quale *l'esperienza spirituale* determina *l'uomo spirituale* quale uomo, come precisa Moioli, che è passato dall'antico al nuovo, o meglio che si sperimenta continuamente in questa dialettica, sempre in cammino verso la novità che lo configura che è la libertà. Il viaggio proprio della conversione che caratterizza un'esistenza spirituale secondo Cristo e la sua verità, passa continuamente dentro questa dialettica di *antico* e *nuovo*, dove *l'antico* si riferisce all'uomo peccatore e il *nuovo* all'essere uomo, così come si è manifestato in Gesù⁴. «L'uomo spirituale è l'uomo della libertà», afferma Moioli. «Chi è di Gesù Cristo è una nuova creatura:

³ P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, Bayard, Paris 2001, 99.

⁴ Cf. G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni Introdotte*, Glossa, Milano 1992, 11-67.

questa è l'esperienza della libertà interiore, della libertà spirituale»⁵. È vero, nella poesia di Turollo, non v'è descrizione diretta di questa esperienza, ma il dramma di una giornata di vento in tutto il suo sconvolgimento e l'esito di un sorriso trovato nella cella sembrano alludere precisamente a questo processo di conversione e alla sua novità. Il monaco che guarda ritrovando il sorriso ai vetri della cella è l'uomo che ha vissuto in qualche modo questa esperienza e la racconta, è l'uomo che si è lasciato configurare dalla novità che si riferisce a Gesù e in essa vi ha trovato una inedita libertà di sguardo.

Il secondo ritratto lo raccolgo da una riflessione sulla preghiera, la quale non è mai senza corpo e senza luogo. La tratto da una descrizione interessante di A. Von Speyr, che è, insieme, racconto e frutto della sua stessa esperienza contemplativa, come, del resto indicato nel titolo stesso della sua opera: *Esperienza di preghiera*. Nel descrivere ciò che accade in questo particolare rapporto con Dio, la von Speyr impiega un paragone interessante che illumina maggiormente quanto abbiamo cercato di osservare nella poesia di Turollo e che riguarda quel modo singolare di *dire la verità di Dio e dire l'accesso personale a questa verità* che caratterizzano il modo di comprendere che è proprio della fede.

«Chi vede davanti a sé il mare nella sua infinità, vede allo stesso tempo il quadro mutevole sulla riva: la bassa marea che lascia dietro come un'ossatura, l'alta marea che di nuovo tutto ricopre, di modo che i minuziosi abbozzi della bassa marea sono, poche ore più tardi, a fatica immaginabili: gli scogli visti or ora sono certo là, ma sommersi, riemergono ancora ad un tratto e saranno un'altra volta ricoperti. Certamente il quadro attuale ne ricorda uno visto prima; tuttavia è, per qualche motivo, del tutto diverso. Le ore sono diverse, l'illuminazione cambia, accade sempre qualcosa»⁶.

In altre parole, ciò che accade nel vissuto, fatto di ore, di luoghi, di luce diverse, illumina l'esperienza della preghiera, aiuta a comprenderla anche nella sua apparente monotona ripetitività. In essa accade sempre qualcosa, appunto, come abbiamo notato nella poesia di Turollo, che si tratti

⁵ Id., 19.

⁶ A. VON SPEYR, *Esperienza di preghiera*, Jaca Book, Milano 1990², 16.

di un giorno di vento o di bonaccia. Pare di dover dire sempre le stesse parole, che nel tempo divengono monotone e, nell'abitudine, quasi scompaiono, prive di significato. Eppure, come accade a noi stessi di sperimentare, non è mai la stessa cosa. «Il *Padre nostro* –annota– è sempre lo stesso *Padre nostro*». Ma la verità di Dio come Padre è pronunciata e compresa sempre all'interno di una varietà di situazioni, dentro un accesso personale sempre unico. In tal modo, a volte le parole stanno davanti a noi come in una bassa marea, dove il fondo appare ruvido e increspato, o in un giorno di vento, appunto, dove l'intensità toglie il fiato e impaurisce; oppure, in un giorno di grazia diffusa, placido e consolante, come la distesa del mare lungo l'alta marea, nel quale, più che la singola parola, a interrogare, inquietare o consolare, è il movimento intero della preghiera che sostiene e porta all'incontro.

Ciò permette alla von Speyr di affermare che,

«Ci sono tante altre cose che Dio ha messo nella natura o le ha lasciato, che hanno somiglianza col pregare. In fondo non c'è nulla di monotono nella natura; il perpetuo avvenimento del tempo che Dio ha creato e donato al mondo, si gioca in ogni ricerca di Dio, in ogni orante aspirazione alla sua vicinanza. L'atto creativo contiene per un orante un senso più profondo: egli vi scorge la preparazione, che Dio ha incentrato sull'uomo.

«[...]L'uomo stesso sta in mezzo al tempo che scorre e che quotidianamente rinnova il suo essere (*Dasein*) e tutto ciò che comprende; come la natura anche lui vive le sue maree: alta e bassa, alterne stagioni, gioia e desolazione, croce e pasqua».

In sostanza ciò che appare nelle due vicende accennate, quella di Turollo e quella della von Speyr nel descrivere l'esperienza principe della preghiera, aiuta a collocare il tema del rapporto tra fede e libertà all'interno di quella che possiamo chiamare esperienza spirituale e, più in generale, dentro l'esistenza. Quel passaggio indicato dall'*antico* al *nuovo*, in ragione della novità di Gesù che porta a libertà, ha luogo dentro un accesso personale insuperabile, un accadere che conserva la forma cangiante delle maree, ma non perde mai la sua verità e intensità. Insomma la libertà che si sperimenta avviene sempre nel ritmo delle maree della vita. Il nostro cercare ed essere cercati da Dio non è mai astratto, fuori contesto. Fede e libertà si

giocano sempre qui. Non sono un vuoto intrattenersi. Qualora lo fossero, si renderebbero irrilevanti.

In questa luce, comprendiamo che c'è una stretta relazione tra l'avvenimento della rivelazione e quello della preghiera. Come scrive ancora la Von Speyr, proprio in apertura delle sue riflessioni

«il parlare di Dio con Dio non è mai un puro dialogo, ma un avvenimento operante dell'amore tra Padre, Figlio e Spirito. [...] Chi è stato una volta in dialogo con Dio, resta segnato per sempre; e nessuna caduta è capace di far disimparare Dio»⁷.

Tutto questo accade come azione di Dio nella Chiesa, come luogo dove si sente l'eco della sua opera:

«Un poeta può poetare nella solitudine, uno studioso ricercare nella sua stanza, ma la sua opera gli sembrerà essenziale soltanto se trova un'eco. Nella chiesa, tutto quello che è della chiesa, trova la sua eco al giusto posto, come Dio stesso ha in Dio la sua eco, come il Padre vede ogni suo desiderio accolto nel Figlio e nello Spirito, e la risposta del Figlio e dello Spirito è sempre la parola attesa del Padre, benché desti in qualche modo stupore, una lieta sorpresa. Lo stupore appartiene all'amore»⁸.

3. L'insuperabile avvio

Ma se fede e libertà, nella dialettica continua tra l'*antico* e il *nuovo*, si possono cogliere solo nel teatro dell'esistenza, quale luogo della conoscenza di sé e di Dio, nel suo agire, come si può ulteriormente descrivere il loro rapporto? Come accade la chiamata alla libertà?

La riflessione teologica e la tradizione spirituale hanno dato a questa chiamata il nome di "vocazione". In essa, come si vede in tutti i racconti biblici fondatori, il nome personale (di Abramo, Mosè, Elia, Maria, Pietro...) è pronunciato sempre come una chiamata che interpella la libertà dei singoli, assegnando ad essi un compito concreto, unico per ciascuno e per il servizio di terzi. Un compito che non si aggiunge in modo decorativo al proprio modo di essere, dando un tono o un blasone puramente esteriore, ma che permette ciascuno dei chiamati di giungere alla verità e al compimento di se stessi. E questo, nonostante le proprie debolezze e fragilità, che pure permangono, pressoché in tutti.

Fallire a questa chiamata, come appare sempre nei racconti fondatori, non consiste, pertanto, nell'ammettere le proprie inadeguatezze, nel non sentirsi all'altezza del compito assegnato. Sempre, infatti, esso si manifesta in qualche modo eccedente le forze personali. Abramo è troppo vecchio per ricominciare, come Geremia troppo giovane per essere profeta. Isaia ha le labbra troppo impure e Amos non è altro che un pecoraio inesperto. Sulla riva del mare non ci sono che semplici pescatori, come Levi è stato raggiunto al banco delle imposte. Chiedersi, dunque, «come è possibile?», di fronte alla sproporzione, è una domanda legittima che non pregiudica la fede. Piuttosto, il dramma è un altro. Consiste nella mancata risposta, qualunque sia la sua ragione, per rifiuto o per paura, come nel caso del giovane ricco (Mt 19,16-30) o del servo pigro e malvagio della parabola dei talenti (Mt 25, 14-30). In una pagina luminosa degli *Stati di vita del cristiano*, il teologo H.U. von Balthasar descrive in modo persuasivo l'essenza della chiamata, nel suo legame con gli snodi effettivi dell'esperienza spirituale nella quale essa si concretizza.

«La rivelazione cristiana – scrive – non concerne in primo luogo il vedere, bensì l'udire. L'udire la Parola non è affatto semplicemente un surrogato provvisorio della visione ancora mancante quaggiù sulla terra, ma piuttosto la permanente espressione del fatto che Dio non è e non sarà mai semplice «oggetto» della conoscenza, bensì l'infinitamente sovrana maestà personale una e trina che si rivela come vuole e a chi vuole. Il fatto che Dio parla a noi nella sua personale Parola è più di quanto noi avremmo potuto vedere di Lui: il fatto che noi veniamo degnati della sua Parola è la grazia delle grazie, che ci eleva a partner di un dialogo divino ultimamente trinitario.

In primo luogo, nella ricerca dell'insuperabile avvio, va dunque affermata l'irruzione della Parola, l'esperienza dell'ascolto e il suo primato rispetto la visione. Tale primato, tipico della Rivelazione cristiana, anzitutto, marca l'inviolabile differenza tra Dio e l'uomo, oltre ogni tentazione di possesso. In questo senso, Dio non potrà mai essere limitato a un «semplice oggetto della conoscenza», e pertanto manipolato, ridotto ad un idolo. D'altro lato, il medesimo primato sottolinea anche la straordinaria dignità della creatura umana, di ciascuno di noi. La grazia delle grazie è, infatti, quella di sentirsi degnati della sua Parola, di poterla ascoltare. È, del

⁷ Id., 1.30.

⁸ Id., 1.

resto, proprio questa esperienza che ha sconcertato i vari protagonisti dei racconti fondatori e che spaventa anche noi. Come, ancora, Balthasar ricorda, rinviando all'esistenza istruttiva di Ezechiele:

«Colui che è stato buttato a terra dal peso di questa voce impetuosa viene da essa rimesso in piedi. Dio quando parla, vuole un partner. Lo vuole capace di stare in piedi dinnanzi alla sua voce e di rispondere. «Io caddi con la faccia a terra, e udii la voce di uno che parlava. Mi disse: Figlio dell'uomo, alzati, ti voglio parlare. Ciò detto, uno spirito entrò in me, mi fece alzare in piedi e io ascoltai colui che mi parlava» (Ez 1,28-2,2).

Ma qui affiora un secondo aspetto, oltre al primato dell'ascolto che permette contemporaneamente di riconoscere la propria dignità e di accedere all'unicità del proprio compito. È il fatto che la risposta a tale chiamata, per il profeta, non prende avvio da parole proprie, quasi essa fosse a sua totale disposizione o semplicemente una sua iniziativa. Essa è, invece, resa possibile dal fatto che Dio chiama. Per questo occorre che egli ascolti, si lasci parlare. Quale sarà il compito assegnato, il profeta, lo ascolterà da Dio stesso. In tal modo egli dovrà pronunciarsi o meglio lasciarsi pronunciare dalla stessa Parola che chiama. Ma ciò varrà anche per coloro che saranno chiamati da Gesù al misterioso compito di pescatori di uomini. Un compito inedito, impronunciabile da se stessi. Come per noi. Ci è, infatti, permesso di pregare e di credere, di sperare e amare perché Dio chiama, vale a dire, perché Dio desidera inviare la sua voce ad ogni uomo. È quanto riconosciamo nella storia della salvezza e il fatto che, nella sua pienezza, il Figlio si sia fatto uomo e abbia vissuto in mezzo a noi, per farci conoscere questa stessa chiamata con la nostra stessa voce di uomini.

«Dio desidera, se parla personalmente essere anche personalmente ascoltato egli desidera, se pronuncia nel mondo la sua Parola personale, riascoltarla non come una morta eco, ma personalmente dalla sua creatura, in uno scambio che è un autentico dialogo, un dialogo che certo può venir condotto solo in base all'unità del Verbo divino, che media fra il Padre e noi. Ma come la Parola personale proviene dal Padre e tuttavia non è il Padre, ma soltanto lo rivela, così la creatura non può restituire al Padre questa Parola che ha ricevuto, se non pronunciandosi in essa, o meglio lasciandosi pronunciare da essa»⁹.

⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1996, 343-344.

4. Nazaret, mistero di libertà

Dopo l'indicazione di un luogo (l'esistenza), di un avvio (la Parola che chiama e nella quale rispondere) rimangono le biografie, i vissuti, per raccontare l'accadere del rapporto tra fede e libertà. Ne avremmo qui l'imbarazzo della scelta. Sostiamo su una in particolare, nella quale la chiamata alla libertà è fiorita concretamente nella illuminazione di un "luogo teologico" fondamentale. È la vicenda originale di Charles de Foucauld e la sua intuizione del mistero di Nazaret.

Quanto al nucleo originario, si tratta di una pura folgorazione del Vangelo. Come Charles stesso cerca di spiegare - si tratta di una delle sue più celebri lettere, all'amico Henry de Castries, il 14 agosto 1901 -, la sua consistenza concerne nell'accoglienza di una parola del Vangelo, percepita come singolarmente indirizzata alla sua vita:

«Il Vangelo mi insegnò che «il primo comandamento è amare Dio con tutto il cuore»¹⁰ e che bisognava racchiudere tutto nell'amore; tutti sanno che l'amore ha come primo effetto l'imitazione. Bisognava dunque entrare nell'Ordine in cui avrei trovato la più esatta imitazione di Gesù. Non mi sentivo fatto per imitare la Sua vita pubblica nella predicazione: dovevo dunque imitare la vita nascosta dell'umile e povero operaio di Nazareth»¹¹.

Il fondamento dell'amore genera l'imitazione e questa riconosce l'assegnazione di un luogo affettivo ed effettivo dove vivere: Nazaret, appunto. Non si tratta, di un luogo statico, ma del tutto dinamico. Radicandosi in esso, egli lo vede imprevedibilmente fiorire dentro di sé, senza giungere a un approdo compiuto, se non nella forma di vita che la stessa intuizione sa dischiudere nel tempo. Non è un'ideale da descrivere, ma una vita da raccontare. In tal modo, egli ne spiegherà all'amico gli imprevedibili passaggi.

All'inizio, il seme di Nazaret non è stato che l'indicazione apparentemente peregrina del suo padre spirituale, l'abbé Huvelin. Nella terra benedetta dei trent'anni di vita nascosta, Charles vi arriva, infatti, per obbedienza, quasi senza attese, in occasione del suo pellegrinaggio, a seguito della conversione nell'ottobre del 1886.

¹⁰ Cf Mt 22,37-38.

¹¹ CH. DE FOUCAULD, *Lettera a Henry de Castries, 14 agosto 1901*, in *Solo con Dio in compagnia dei fratelli. Itinerario spirituale dagli scritti*, Introduzione e note di EZIO BOLIS, Paoline, Milano 2002, 242-244.

Delle oltre sei settimane di permanenza nella Terra Santa, a cavallo tra il 1888 e il 1889, vi dimora in tutto sette giorni. Ma sono stati per lui una sorta di settenario della sua personale ricreazione della grazia. «Camminando per le strade di Nazaret», è affascinato dal contrasto tra la vita di Gesù «povero artigiano, perduto nell'abiezione e nell'oscurità» e il Verbo incarnato.

Abitare questo mistero, far germinare il seme di questa illuminazione è stata l'opera della sua vita. In tal modo, Nazaret è fiorito, anzitutto, nella ricerca dell'Ordine più vicino alla sua intuizione. Non trovando ciò che cercava, il luogo più vivo di tale attrazione è diventata la Nazaret geografica, presso il monastero delle Clarisse. Tuttavia il radicamento sperimentato in quel luogo preparava un'altra Nazaret, ormai senza limiti di spazio e di tempo, perché sempre più aderente alla vita del Figlio Incarnato. Come scrive P. Sequeri,

«Nazaret è il lavoro, la contiguità, la prossimità domestica del Figlio che si nutre di lunghissimi anni di ciò che sta a cuore all'abbà-Dio («Non sapevate che io devo occupare delle cose del Padre?», Lc 2,49). Identificazione di Dio che passa per lo più inosservata, e proprio perciò rivelazione clamorosa; presenza assolutamente discreta, e proprio perciò miracolo dell'*affectus Dei*. Nazaret è già per il Figlio la *kenosi* lunghissima - una vita! - di un'identificazione immemore di privilegi con l'umanità perduta e sperduta, irricognoscibile e dimenticata (Fil 2)»¹².

Il 22 luglio 1905, festa di S. Maria Maddalena, Charles de Foucauld inaugura un nuovo quaderno per il suo diario. Dopo lungo peregrinare, è ormai certo di trovare un villaggio dove dimorare nell'Hoggar algerino. Si installerà a Tamanrasset l'11 agosto, con l'intenzione di restarci per un tempo sconosciuto. In attesa che il luogo si precisi attraverso i contatti con il capo della tribù residente, l'aménokal Moussa ag Amastan, sente il bisogno di riflettere ancora una volta su "come" dimorarvi. Così egli annota, in un'ultima preziosa definizione della sua chiamata, sempre colta nella profondità del dialogo orante:

«Gesù ti ha stabilito per sempre nella vita di Nazaret: le vie della missione e della solitudine non sono per te, come per lui, che delle eccezioni. Praticale ogni volta che la sua volontà le indicherà chiaramente. Tutto ciò che non è indicato, rientra nella vita di Nazaret.

¹² P. SEQUERI, *Charles de Foucauld. Il vangelo viene da Nazaret*, Vita e Pensiero, Milano 2010, 31-32.

[...]Prendi come obiettivo la vita di Nazaret, in tutto e per tutto, nella sua semplicità e nella sua ampiezza: niente abito - come Gesù a Nazaret-; niente clausura - come Gesù a Nazaret-; niente casa lontana da un luogo abitato, ma vicino a un villaggio - come Gesù a Nazaret-; non meno di otto ore di lavoro al giorno (manuale o altro, fin dove possibile manuale) - come Gesù a Nazaret-; né una grande proprietà, né una grande abitazione, né della grandi spese, e neppure delle grandi elemosine, ma una estrema povertà - come Gesù a Nazaret-. In una parola in tutto: come Gesù a Nazaret. Serviti del regolamento dei piccolo Fratelli per aiutarti a condurre questa vita come di un libro devoto; separatene risolutamente per tutto ciò che non serve all'imitazione perfetta di questa vita»¹³.

Sorprende questa ultima evoluzione. La sua originale imitazione non lo conduce né alla clausura né alla missione. Paradossalmente non c'è neppure spazio per un regolamento o un Direttorio. Esso ha solo la funzione di richiamare l'essenziale, senza però mai scostarsi da un'obbedienza più ampia, quella della vita di Gesù a Nazaret. Il provvisorio diviene a poco a poco la normalità. In una parola, la regola non si riconosce che nella vita e ciò che è codificato serve precisamente a rimanere in essa. A Tamanrasset non sarà né un monaco né un missionario, ma semplicemente un uomo, nello scorrere della vita di tutti, con un lavoro, una reputazione, delle relazioni: «come Gesù a Nazaret». È l'incredibile fioritura della sua storia di libertà.

Nella scia di questa impressionante normalità, v'è un messaggio essenziale da raccogliere per sempre della vita di Dio, degli uomini e della Chiesa:

«La nuova alleanza non ha inizio nel tempio o sul monte santo, bensì nella casupola della Vergine, nella casa dell'Operaio, in una località dimenticata della 'Galilea dei pagani', da cui nessuno si attendeva qualcosa di buono. La chiesa può iniziare di continuo solo da qui, solo da qui può riprendere. Essa non riuscirà a dare una risposta corretta a chi, nel nostro secolo, si ribella al potere della ricchezza, fin quando non vivrà in se stessa la realtà di Nazaret»¹⁴.

Cristiano Passoni

¹³ CH. DE FOUCAULD, *Carnets de Tamanrasset (1905-1916)*, tome XIV, Nouvelle Cité, Paris 1986, 45-46.

¹⁴ J. RATZINGER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2011⁴, 86.