

L'ASCESI È ANCORA ATTUALE?

C'è un nuovo vivissimo interesse per la religione, oggi, come in genere per tutto quel che riguarda la dimensione occulta e metafisico-sacrale della realtà. C'è però ancora un rifiuto, una ripulsione, una mancanza di interesse per l'ascesi, che ha tuttavia una parte così essenziale nel fenomeno religioso.

Questa sordità spirituale nei confronti di un fattore così importante finisce, di necessità, per limitare sia la visione che possiamo avere del fenomeno religioso, sia un nostro possibile impegno religioso.

Quella dell'ascesi è un'idea che va "rivisitata": è quanto cercherò di fare, ora, con assai limitati mezzi: prima di tutto con la buona volontà di cercare di comprendere di più per rendere di più il senso di cose, che in effetti appaiono oltremodo ostiche alla mentalità del cosiddetto uomo moderno, e pur devono avere un loro significato non trascurabile.

Cominciamo col dare una definizione dell'*ascesi*. Quella che ora ci preme è una definizione religiosa, dato il particolare taglio del nostro discorso. Ed anche ci interessa una definizione dell'ascesi nel senso stretto del termine. L'attergeremo dal *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, della editrice cattolica Studium.

Ci possiamo, qui, aspettare una definizione "cristiana"; ma, se poi la consideriamo bene, possiamo notare che essa è abbastanza adattabile a qualsiasi tradizione religiosa: è sufficiente sostituire "Dio" con una più generica "divinità", e "cristiano" con "uomo".

Ecco la definizione: "Ascesi o ascetismo, nel linguaggio spirituale corrente, significa lo sforzo personale e faticoso che, sorretto dalla grazia di Dio, il cristiano deve compiere per raggiungere la perfezione soprannaturale". (E. Ancilli, voce "Ascesi" nel *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Studium, Roma 1975, p. 151).

"Sforzo" e "faticoso" sono due parole che, messe assieme proprio per accentuare la faticosità dello sforzo, non possono non suonare sgradite all'orecchio di tante persone d'oggi: sgradite e quasi incomprensibili.

Si ammette, ancora per poco, che il lavoro possa comportare uno sforzo faticoso (e, opportunamente, si fa del tutto per renderlo il meno alienante e il più interessante possibile e il meno possibile spiacevole, con alleggerimento di tutto quel che possa sapere di *pónos* – per dirla coi greci – ossia di lavoro come fatica e travaglio e pena, e con eliminazione totale del biblico sudore della fronte).

Se tutti (e i sindacalisti stessi) ammettono che il lavoro possa anche essere fatica, si è assai meno recettivi all'idea che possa essere fatica lo studio: lo studio deve essere qualcosa che si fa per interesse spontaneo e nella libera gioia di creare. Uno studio senza ascesi, insomma: il quale ha, però, il difetto di mal preparare il giovane all'urto con la vita reale, che si rivelerà molto più "ascetica" del previsto, per dir così. La scuola senza ascesi non fa che continuare quella educazione senza ascesi che le pedagogie contemporanee raccomandano, ad evitare traumi freudiani con le loro conseguenze negative sulla formazione della personalità.

Nessun dubbio sulla serietà dei problemi posti da tanti pedagogisti e psicologi e sulla legittimità delle loro istanze. C'è solo da chiedersi se la loro visione non sia un po' unilaterale, e se ad essi non sfugga qualcosa cui, all'opposto, hanno dato la massima importanza tutti gli uomini vissuti in epoche precedenti e gli stessi esponenti più alti del pensiero e della spiritualità di tutte le età che hanno preceduto la nostra da che mondo è mondo.

C'è da chiedersi se ai nostri psicologi, pedagogisti, educatori ecc. non sfugga fin troppo il valore di cose su cui è arduo pensare che tanta gente si sia sbagliata in blocco quasi per un'allucinazione collettiva: il valore dell'impegno, dello sforzo ed anche di un certo sacrificio che siamo disposti a fare di noi stessi e delle nostre "inclinazioni sensibili"; l'importanza di essere disposti ad impegnarci anche nelle cose che in quel dato momento non ci interessano e non ci va di fare; il valore e l'importanza che non può non avere una certa severità per educare veri uomini e vere donne (*dominae* e non semplici *feminae*).

Non era, poi, dolorismo e neanche sadomasochismo l'esigenza – avvertita dalla preistoria fino a pochi decenni fa – che ci si abituasse fin dall'infanzia a sopportare non solo un po' di contrarietà, ma anche un po' di dolore fisico, anche ad evitare quell'impreparazione eccessiva per cui si rimane annientati per la puntura di uno spillo, o per un rimprovero ci si suicida, o ci si dà alla droga perché si scopre all'improvviso che il mondo purtroppo è quello che è.

C'è l'esigenza di non provocare i famosi traumi soprattutto in personalità fragili ai primi passi della loro crescita, ma c'è anche l'esigenza di non tirare su un'adolescenza senza spina dorsale, viziata e annoiata, accontentata in tutto e nondimeno sempre scontenta, che poi finisce per disprezzare quegli stessi educatori che si erano affannati a gratificarla in tutte le maniere ma senza veramente educarla, senza darle alcun cibo veramente sostanzioso e senza additarle alcuna idealità per cui veramente valga la pena di vivere. Queste due opposte esigenze non si possono escludere l'una l'altra, si integrano per la formazione dell'uomo completo, e ancora attendono una sintesi.

Se queste sommarie considerazioni non sono errate, si ha pur bisogno – diciamo così – di un po' di ascesi proprio per vivere in genere, per vivere da uomini e da donne e, prima ancora, per educarci a divenire uomini e donne.

Questa prima conclusione, se è corretta, può già spianarci un po' la strada a comprendere la non totale assurdità di un'applicazione dell'ascesi alla vita religiosa: a quella vita religiosa con cui non possiamo baloccarci se optiamo per essa autenticamente; e, anzi, al contrario, comporta per noi un completo rivolgimento interiore, una dialettica di morte e rinascita; e veramente esige tutto il nostro impegno, quando non forme di vero e proprio eroismo.

È di particolare interesse ricordare quel che dice in proposito il Vangelo. Della vita pubblica di Gesù uno dei primissimi eventi, subito dopo il battesimo, è il lunghissimo digiuno cui egli si sottopone nella solitudine del deserto (Mt. 4, 1-11; Mc. 1, 12-13; Lc. 4, 1-13). È una forma di ascesi da cui, fra l'altro, l'umanità del Cristo trae una particolare forza, oltre che dalla preghiera prolungata cui egli è solito dedicarsi.

Non per nulla Gesù, dopo avere espulso da un ragazzo un demone che i suoi discepoli non erano riusciti a cacciare, spiega loro: "Questa specie di demoni in nessun altro modo si può scacciare se non con la preghiera e il digiuno" (Mc. 9, 29; Mt. 17, 21).

Per quanto non disdegni i buoni pranzi e la lieta compagnia e per quanto rifugga da ogni tetra ostentazione di ascetismo e da ogni musoneria piagnona, Gesù è abbastanza chiaro quando dice: "Entrate per la porta stretta: perché larga e spaziosa è la via che

conduce verso la perdizione, e molti sono quelli che vi si incamminano. Quanto è stretta la porta ed angusta la via che mena alla vita, e pochi sono quelli che la trovano!” (Mt. 7, 13-14).

C'è nella vita spirituale una strana dialettica, per cui solo morendo a noi stessi possiamo trovare la vita vera e, trovandola per noi, possiamo diffonderla intorno irradiandola dal nostro essere rinnovato. Quella che ci è richiesta in genere è una morte iniziatica (la quale trova il suo simbolo più illustre nel battesimo); a volte ci si può richiedere la morte vera e propria, quella suprema testimonianza che si dà col sacrificio della vita.

E sempre comunque vale l'altro detto del Cristo: “Se il chicco di grano caduto in terra non muore, esso rimane solo; se invece muore, porta molto frutto. Chi ama la sua vita, la perde: e chi odia la vita sua in questo mondo la conserverà per la vita eterna” (Gv. 12, 24-25).

È un “odio” che bisogna avere per la propria vita, come per i propri parenti in quanto ostacolano la vocazione (Gesù ha l'aria di saperne qualcosa per esperienza personale), come pure per le membra del corpo e per la propria natura sensibile in genere in quanto resistono anch'esse e reclamano gratificazioni di segno contrario. Tutto questo odio per realtà cui siamo tanto attaccati richiama l'idea di una violenza che è pur necessario che facciamo a noi stessi per poterci staccare dal tutto, magari per recuperare il tutto (e per averne cento volte di più) ma in un diverso atteggiamento e in un contesto diverso.

Tale, forse, è la chiave per comprendere quell'altro passaggio evangelico alquanto misterioso che del regno dei cieli dice che “soffre violenza, e i violenti se ne impadroniscono” (Mt. 11, 12).

L'apostolo Paolo chiarisce bene i motivi che giustificano l'ascesi. Se certe sue considerazioni vogliamo passarle in rassegna in ordine logico – astraendo dalla cronologia delle lettere – possiamo dire che egli muove da una constatazione di fatto, che attinge in primo luogo dalla sua esperienza personale: “Non so davvero quel che faccio; non faccio quel che voglio, ma faccio quello che odio... Volere il bene è alla mia portata, ma praticarlo no... Scopro in me questa legge quando voglio fare il bene: che solo il male è alla mia portata. Io mi diletto, seguendo l'uomo interiore, della legge di Dio; ma sento nelle mie membra un'altra legge in conflitto con la legge della mia ragione, che mi tiene prigioniero della legge del peccato esistente nelle mie membra. Ah, me infelice! Chi mi libererà da questo corpo di morte?” (Rom. 7, 15-24).

Un altro spunto che si pone in netta continuità col brano ora riportato dalla lettera ai Romani si trova in quella ai Galati: “La carne... ha voglie opposte allo spirito e lo spirito ha desideri opposti alla carne: essi stanno in lotta tra loro, così che voi non fate ciò che vorreste” (Gal. 5, 17). Diverse le direzioni in cui agiscono, profondamente diversi i frutti.

Non c'è bisogno di ricordare che qui, per Paolo, “carne” non è affatto sinonimo di corpo, ma va identificata con una certa tendenza a operare il male, e comunque a gratificare l'egoità, i suoi piaceri, le sue inclinazioni sensibili, che pur si trova radicata nelle membra del corpo, e comunque ostacola i moti dello Spirito e della grazia.

Frutti dello Spirito: carità, gioia, pace, longanimità, benignità, bontà, fedeltà, mitezza, temperanza. Frutti della carne: fornicazione, impurità, dissolutezza, idolatria, magia, inimicizie, risse, gelosia, impeti d'ira, rivalità, discordie, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e via dicendo (ib., 19-23).

Ce n'è abbastanza per rilevare il contrasto netto che non può non esistere tra due tendenze così diverse e opposte, e il loro connaturale stato di guerra. Chi,

autoanalizzandosi, vede le cose in termini assai meno drammatici, ha certamente avuto in dotazione una natura assai meno refrattaria, che si lascia plasmare dalla grazia docilmente, agevolmente, senza resistenza e senza intimi contrasti: è un'“anima bella” di schilleriana memoria.

Che ci siano nature umane più felici ed altre più ingrato è un fatto che si può egualmente constatare. Ma una indagine più accurata rafforza il sospetto che tanti uomini e donne, che non avvertono tali contrasti interni, non li avvertono proprio perché non si pongono il minimo problema di contrastare ai moti della carne.

La loro carne gli sta perfettamente bene, e la voce dello spirito giunge talmente affievolita e alterata attraverso i loro canali sensibili, che di essa non rimane più altro che un generico prurito religioso facilmente accomodabile con pruriti vari di altra provenienza.

Così quel poco che rimane dell'intima voce dello Spirito parla in maniera talmente sommessa che il soggetto può illudersi che i moti della sua carne ne ricevano una sorta di giustificazione e di consacrazione.

Gli asceti e i mistici veri ci pongono sovente in guardia da quelli che paiono moti dello spirito e invece in realtà non sono che moti della carne travestiti, quando addirittura non siano ispirazioni provenienti da forze esterne ma negative, diaboliche.

C'è, poi, nell'uomo tutto un meccanismo inconscio di gratificazioni e di compensazioni per cui il soggetto, sovente frustrato dalla vita, si sente blandito e confortato e convalidato in certe sue tendenze, in certi suoi desideri magari non confessati, in certe sue aspirazioni ed ambizioni. Così l'uomo si illude che la divinità approvi tutto il suo operato ed anzi lo ispiri. E giunge, non di rado, a illudersi di essere un vaso di elezione prescelto dalla divinità per i compiti più alti. Tutto questo, magari, senza che egli si senta tenuto minimamente a modificarsi, a migliorare: egli è già perfetto, la divinità stessa si esprime in lui perfettamente.

Il contrasto tra carne e spirito sembra esserci in maniera inevitabile, ineliminabile. Chi non si incammina ancora per una certa via ne ignora i triboli; ma i religiosi autentici, i santi, man mano che procedono, sempre più se ne rendono conto. Così si rendono conto via via sempre più della loro condizione di peccatori, della *nostra* comune condizione di peccatori, di cui sorridono tanti benpensanti che ritengono di saperne di più per avere alimentato e soddisfatto con qualche lettura e chiacchierata una qualche curiosità e aspirazione religiosa molto generica.

Certamente il santo che più diviene santo e più si avverte peccatore non lo fa per aver compiuto passi avanti sulla via del peccato: è vero, anzi, il contrario! Così il vero pensatore, il vero e grande artista ecc, appaiono sempre più problematici e insoddisfatti proprio in ragione della loro crescita, mentre soddisfatti di sé, dogmatici, sostanzialmente incapaci di superarsi rimangono l'artista mediocre, il filosofo non veramente critico, e più in genere quello che si dice comunemente l'uomo di mezza tacca, che tale può rivelarsi anche nell'ambito religioso.

C'è un contrasto innegabile tra i moti dello spirito e della grazia e quelli della natura, della carne. Concepita in questo senso paolino, la carne è un qualcosa che va individuato e affrontato.

Non è detto che debba venire sempre affrontata come un nemico, a faccia a faccia, con durezza. Si possono adoperare tecniche diverse. Si può cercare di agire sull'inconscio con tecniche yogiche o di suggestione o di autoipnosi, di training autogeno, di controllo mentale e così via.

A chi è affetto da cattive abitudini soprattutto mentali si può consigliare di non starci sopra ad arrovellarsi di continuo, ma, all'opposto, di lasciarle cadere da sé col semplice distrarsi, col semplice tenersi occupati in cose molto più interessanti ed anche attraenti.

Quella che, in ogni caso, non deve mancare, è la diagnosi precisa, è il chiamare le cose col loro nome, è il riconoscere la negatività di certe tendenze in ordine al nostro progresso spirituale, è il decidersi di eliminare quelle tendenze dalla radice: il *come* può essere una questione di tecnica, ma la *decisione* dev'essere chiara e ferma. L'*atteggiamento* deve essere ascetico; il resto riguarda i *modi* dell'ascesi; e comunque sempre considera, in primo luogo, l'azione della grazia, cui l'ascesi collabora.

In una maniera o nell'altra bisogna *mortificare* certe inclinazioni sensibili. *Mortificare, morire e morte* sono parole la cui radice comune suona spiacevole. E questo spiega, almeno in parte, lo stesso terrore che l'uomo ha del sacro, malgrado se ne senta attratto: per cui il sacro gli appare, ad un tempo, *fascinans* e *tremendum*, secondo la terminologia di Rudolf Otto (cfr. R. O., *Il Sacro*, cc. IV e VII).

Ciò spiega, almeno in parte, anche quegli atteggiamenti per cui tanti uomini, e intere tradizioni religiose, hanno sì commercio col sacro ma, nel tempo stesso, se ne mantengono a debita distanza (si ricordino quelle che Gerardus van der Leeuw chiama le "religioni dell'allontanamento. (cfr. G. v. d. L., *Fenomenologia della religione*, § 90).

Questo spiega infine i numerosi e vari tentativi che fanno gli uomini per addomesticare il sacro, per imprigionarlo lasciandone trasparire solo quanto basta per i propri usi e le proprie gratificazioni. Pare che noi uomini amiamo il sacro e insieme lo temiamo, al pari di un fuoco che ci può scaldare ma anche bruciare, se lasciamo che le sue fiamme ci la lambiscano troppo da vicino.

Ma se abbiamo il coraggio – o se questo coraggio ci vien dato – di sostenere fino in fondo la prova iniziatica, sperimenteremo che la morte iniziatica è solo la morte dell'"uomo vecchio" che è in noi. Quello che rimane bruciato è solo l'insieme delle nostre negatività, che a ciascuno impedisce di realizzarsi come "uomo nuovo", come uomo elevato al di sopra dell'umano, come uomo deificato.

L'adozione di certe tecniche anche attinte dalla saggezza orientale, l'adozione di tecniche per agire sull'inconscio in maniera più diretta e sicura e scientifica può eliminare dall'ascesi tante sofferenze inutili e può rappresentare una scorciatoia; ma è indubbio che, in un modo o nell'altro, chi vuole intraprendere seriamente un cammino religioso deve morire a tante cose, deve morire alla sua natura carnale egocentrica ed egoistica: e una morte non può essere tutta e solo dolce, non fosse altro che per l'istinto di conservazione di una carne che tutto vuole fuorché morire, e, consciamente o inconsciamente, porrà in atto tutte le sue risorse per sopravvivere ad ogni costo.

Che proceda o meno con l'aiuto dell'anestesista, sempre il chirurgo violenta il paziente; e lo stesso medico prescrive farmaci la cui azione, almeno al livello microscopico, finisce comunque per essere, in qualche misura, violenta e letale.

Come si vede, non c'è scampo dalla morte nemmeno nell'ambito religioso, dove bisogna pur passare attraverso una morte battesimale, iniziatica, se si persegue un'autentica rinascita, se si vuole attingere la vera vita in una ben diversa dimensione.

È in questa luce che va considerata l'esortazione di Paolo a morire con il Cristo per risorgere con lui, in lui. Anzi il cristiano attende di risorgere col Cristo poiché insieme a lui è già morto: "Sappiamo bene", scrive l'apostolo nella lettera ai Romani, "che il nostro vecchio uomo fu crocifisso con lui affinché fosse distrutto il corpo dominato dal peccato e noi non fossimo più schiavi del peccato" (Rom. 6, 6). Ed è per questo che

“se... siamo diventati un essere solo con lui nella somiglianza della sua morte, lo diventeremo altresì nella somiglianza della sua risurrezione” (ib., 5).

Tale è la prospettiva in cui acquista pieno valore l'invito alla mortificazione: “Mortificate, dunque, le nostre membra terrene: fornicazione, impurità, passione peccaminosa, cattivo desiderio e cupidigia di possedere, che è una specie di idolatria” (Col. 3, 5).

Ci si mortifica non avendo “per il corpo tutte quelle attenzioni che ne favoriscono le concupiscenze” 13, 14). Ma, a quanto pare, non basta rinunciare a blandire il corpo: bisogna anche trattarlo duramente.

Nessun masochismo, nessun dolorismo (come già si accennava più sopra): Paolo paragona l'asceta cristiano all'atleta (con felice immagine che ai corinzi, frequentatori abituali dei Giochi Istmici, doveva apparire ben familiare): “...Quelli che partecipano alla gara s'impongono ogni sorta di privazioni: essi per ottenere una corona corruttibile, noi invece per una incorruttibile. E appunto così io corro, non come alla cieca; così io faccio il pugilato, non battendo colpi in aria; ma pesto il mio corpo e lo trascino schiavo, per timore che dopo aver predicato agli altri io non finisca reprobato” (1 Cor. 9, 25-27).

Si è tratteggiata l'idea che lo stesso Gesù doveva avere dell'asceti. Si è fatto vedere – pur sommariamente – come questa idea si sviluppi nel pensiero di Paolo. Si è considerata, insomma, l'idea cristiana dell'asceti nella sua ispirazione originaria. Una volta stabilite queste premesse, possiamo fare un bel salto di un millennio e mezzo per rilevare – pur sempre in maniera essenzialissima – come concepisce l'asceti un Giovanni della Croce, sommo mistico e dottore della Chiesa, la cui teologia mistica rimane punto obbligato di riferimento, credo, per chiunque voglia approfondire questi argomenti, anche al di là di qualsiasi di visione confessionale.

L'anima, dice in sostanza Giovanni della Croce, non può essere tutta di Dio, non può unirsi compiutamente con lui nel “matrimonio spirituale” se prima non purifica se stessa nella sua “parte sensitiva” ed ancora nella sua “parte spirituale”. Tale doppia purificazione è affidata all'asceti, cioè all'impegno attivo del soggetto, solo in un momento iniziale e solo intendendo l'asceti quale cooperazione con la divina grazia, poiché è essenzialmente da questa che la purificazione viene operata.

Non è qui il luogo per addentrarci nella teologia del grande mistico spagnolo, né per analizzare quelle che egli chiama le due “notte” (la “notte oscura del senso” e la “notte oscura dello spirito”) né per ricordare l'ideale itinerario che egli traccia all'anima che veramente voglia progredire.

È un'anima che deve spogliarsi di tutto e interamente mortificarsi perché, non più sedotta dagli appetiti né dei propri sensi né delle proprie potenze spirituali (intelletto, memoria, volontà), non più confidando in appoggi umani, possa attingere la sua perfezione solo mettendosi nelle mani di Dio con pieno abbandono in un puro atteggiamento di fede.

Qui, per rimanere nel tema, vorrei solo sottolineare come questo progressivo distacco dell'anima dai propri appetiti sensibili e spirituali, operato con la cooperazione ascetica dell'uomo ad una iniziativa che rimane essenzialmente divina, sia qualcosa di necessario, non solo, ma di assai doloroso, che veramente richiede una notevole forza d'animo: “Per arrivare a sì alto stato di perfezione com'è quello che l'anima qui desidera, cioè il matrimonio spirituale”, scrive Giovanni della Croce, “non basta che ella sia monda e purificata da tutte le imperfezioni e ribellioni, e dagli abiti imperfetti della parte inferiore che, spogliata dell'uomo vecchio, è già soggetta alla superiore; ma anche ha bisogno di grande fortezza e di amore molto elevato, per un sì forte e stretto

abbraccio di Dio. Poiché in questo stato, oltre che l'anima consegue grandissima purezza e bellezza, acquista pure una forza terribile, a cagione dello stretto e robusto nodo che si stringe tra lei e Dio per mezzo di tale unione" (*Cantico spirituale*, Annotazione sopra le strofe XX-XXI, in *Opere* di S. Giovanni della Croce, Edizioni Libreria Fiorentina, Firenze 1949, p.659).

Questo passaggio del *Cantico spirituale* può rappresentare la premessa, incisiva quanto mai, che dà il vero senso di altri tre brani del grande carmelitano che vorrei ora riportare, attingendoli alla *Fiamma viva d'amore*.

"Le tribolazioni sono necessarie", dice il primo brano, "perché, come un eccellente liquore non si chiude se non in un vaso dalle pareti robuste, preparato e ben pulito, così quest'altissima unione non può darsi in un'anima che non sia fortificata da avversità e tentazioni, e purificata con tribolazioni, tenebre ed angustie..." (*Fiamma...*, Strofa II, 21 [25]; *Opere*, p. 831).

Secondo brano: "Mediante i travagli in cui Dio pone lo spirito e il senso, l'anima va acquistando sode virtù, robustezza e perfezione con amaro pascolo, perché la virtù si perfeziona nella debolezza (2 Cor. 12, 9), e si raffina nell'esercizio del patire: il ferro non può riuscire conforme all'idea dell'artefice, se non a forza di fuoco e di martello" (Strofa II, 22 [26]; *Opere*, p. 832).

Ed ecco il terzo brano, per terminare questo breve riferimento a Giovanni della Croce: "O anime che desiderate di andar sicure e consolte nelle cose dello spirito! Se voi sapeste quanto è necessario che soffriate prima di ottenere questa sicurezza e consolazione, e come senza il patire non che raggiungere lo scopo desiderato, potrete piuttosto tornare indietro, non cerchereste consolazioni in alcun modo, nè da Dio, né dalle creature. Che anzi sopportereste la Croce e, abbracciate ad essa, desiderereste bere lì il fiele e il puro aceto, ed avreste ciò a grande fortuna vostra, nel vedere che, morendo così al mondo e a voi stesse, vivreste a Dio in delizia di spirito" (Strofa II; 24 [28] ; *Opere*, p. 834).

La lunghezza di qualche citazione è motivata dalla difficoltà estrema di riesprimere le stesse idee con una forza ed un rigore incisivo paragonabili a quelli di una prosa che scaturisce dalla personale esperienza di una grande avventura spirituale.

Per quanto egli descriva quelle intime trasformazioni come opera di Dio cui l'anima può solo cooperare a spianare il terreno e l'accesso, quanto ha lasciato scritto Giovanni della Croce è di estrema importanza per una valutazione positiva dell'ascesi, se l'essenziale di questa, prima ancora che nei modi e nelle tecniche, risiede nell'atteggiamento ascetico, nella disponibilità ad affrontare la prova iniziatica con animo forte e con la consapevolezza che è una prova molto difficile che richiede abnegazione e grande generoso coraggio.

Dopo quanto si è detto sull'ascesi in generale considerandola soprattutto in quanto atteggiamento ascetico, possiamo accennare a qualche aspetto più particolare con qualche notazione più di dettaglio. Vorrei ricordare in primo luogo tre detti di Padri del deserto.

Interrogato a proposito del corpo, un anziano disse: "Tutti gli animali selvaggi, le bestie, gli stessi lupi e ogni cosa, se tu li onori, ti onorano; ma il corpo dell'uomo, se lo tratti bene, ti renderà male per bene" (*Patericon aethiopice*, 14, 8; in *Detti e fatti dei Padri del deserto* a cura di C. Campo e P. Draghi, Rusconi, Milano 1975, p.99).

Parimenti attento all'esperienza personale appare il detto di un altro asceta, l'abate Mosè: "Quattro cose generano la passione: l'abbondanza del cibo e delle bevande, la

sazietà del sonno, l'oziosità e il gioco, e il portare vesti eleganti" (Rufino, *Vitae Patrum*, III, 58; *Detti...*, p.133).

Il terzo detto che vorrei qui riportare è quello di un anziano che abitava in Egitto, il quale era solito ripetere: "Non c'è strada più breve che quella dell'umiltà" (Paolo Evergetinos, *Synagoghé ton theophthongon rematon kai didaskaliòn ton theophoron kai hagian aperon*, Venezia 1783, Costantinopoli 1861, III, 38, 44; *Detti...*, p. 60).

Anche questo terzo rilievo scaturisce dall'esperienza; e si può notare come queste tre constatazioni vengano poi a tradursi, in sostanza, in consigli pratici: non trattare bene il corpo, non mangiare e bere e dormire a sazietà, non stare ozioso, non giocare, non preoccuparti dell'eleganza, sii umile (e le esortazioni di questo genere possono essere tante altre ancora), *poiché l'esperienza* degli uomini impegnati nel perseguimento della santità ha dimostrato ampiamente che tutte quelle concessioni alla carne sono, di fatto, nocive al progresso spirituale, e che all'opposto porta buoni frutti l'agire in senso contrario.

Insomma l'ascesi ha un'importanza pratica. Così come è impossibile ottenere certe prestazioni sportive senza un adeguato allenamento, è altrettanto impossibile progredire spiritualmente in una certa maniera senza adottare un atteggiamento ascetico in generale e senza porre in atto certi consigli che, scaturiti dall'esperienza, ne ricevono costante conferma.

Tutto questo – s'intende – ha valore nel presupposto che quelle mete spirituali che si perseguono abbiano senso e importanza e, meglio ancora, siano essenziali all'attuazione dell'uomo, e insomma valga la pena di fare tanti sacrifici per raggiungerle.

Colgo un altro spunto dai *Fioretti* di san Francesco: fra Giovanni della Verna, "essendo fanciullo nel mondo, desiderava molto con tutto il cuore *la vita della penitenza, la quale mantiene la purezza del corpo e dell'anima*" (quella purezza che è così essenziale per farsi santi); "onde, essendo ben piccolo tantino, si cominciò a portare il cilicio molto aspro" ecc. (*Fioretti*, c. 49; *Tutti gli scritti di S. Francesco*, Longanesi, Milano 1951, p. 225).

"Bisogna passare per il Deserto e soggiornarvi per ricevere la grazia di Dio", scriveva il padre de Foucauld, dal suo eremo nel Sahara, ad un amico trappista (M. Carrouges, *Charles de Foucauld explorateur mystique*, Ed. du Cerf, Paris 1958, p. 160).

Il suo biografo Michel Carrouges osserva che, fin dal tempo in cui viene assunto come sagrestano e uomo di fatica dalle clarisse di Nazareth e vive in una capanna nel giardino del monastero, Charles de Foucauld ha scelto, più ancora che la povertà, l'abiezione. Perché? Anche qui traspare una ragione pratica: "Gli uomini", scrive Carrouges, "sono capaci, a volte, di disprezzare le ricchezze ed i piaceri per inorgogliarsi del loro ascetismo" (ib., p.132). E, in questa sublime prassi, cosa può rivelarsi più pratico?

Nota ancora il biografo che il cammino più breve per raggiungere l'ultimo posto sono le umiliazioni accettate con passione; e ricorda a questo proposito san Benedetto Labre, il grande vagabondo felice di eccitare la ripugnanza degli uomini e di sentirsi disprezzare e ingiuriare; e poi Germain Nouveau, poeta, amico di Rimbaud e di Verlaine, che si fa mendicante e dorme sotto i ponti di Parigi (cfr. ib., p.134).

È chiaro che questo desiderio di essere disprezzato e ingiuriato e calunniato e misconosciuto non ha qui nulla di masochistico: è il semplice desiderio di prendere una scorciatoia per la santità, oltre che di partecipare alla passione del Dio incarnato – anch'egli misconosciuto e deriso e mandato alla morte più atroce e umiliante – che è

anche questa una maniera di unirsi alla divinità, secondo quella che è la fondamentale aspirazione religiosa.

Un piccolo episodio della vita di san Vincenzo Pallotti, vissuto a Roma nel secolo scorso, ci fa vedere quella che può essere in concreto la reazione di un uomo religioso di fronte a parole che turberebbero profondamente chiunque altro e che lui invece accoglie come un'occasione di esercizio ascetico: un giorno il sacerdote, "per ragion di ministero, non poté giungere a tempo all'Adunanza. Incontrato sulla pubblica strada, fu ad alta voce e aspramente ripreso, non senza l'accusa di ipocrisia, Avrebbe potuto giustificarsi in due parole, ma preferì tacere e, giunto a S. Maria del Pianto, ringraziò Dio dell'umiliazione che gli aveva concessa" (F. Amoroso, *Il beato Vincenzo Pallotti*, edito dalla Società dell'Apostolato Cattolico, Roma 1950, p. 28).

Di san Vincenzo Pallotti si può ricordare anche l'esigenza, il desiderio di nascondimento. Il medesimo biografo dal quale ho attinto l'aneddoto rileva che "dar gloria a Dio, sì, era lo scopo della sua vita, 'ma senza essere conosciuto se non da Dio e anche di star con Lui, ma senza che nessuno se ne accorgesse'" (ib., p. 15).

Lo stesso Charles de Foucauld scelse, tra i possibili modi dell'imitazione di Cristo, quello di imitarlo nei trent'anni della vita nascosta di Nazareth.

San Vincenzo de' Paoli, le cui opere caritative ebbero tanta risonanza e influsso da ottenergli anche alti incarichi da parte del governo reale di Francia, era un uomo dalla riservatezza estrema, come dimostra fra l'altro il suo comportamento nella casa dei signori de Gondi, dove visse per un certo periodo come precettore: "Mai presentarsi al generale o alla signora senza esserne ricercato; non si permetteva di esprimere opinione alcuna su ciò che non lo riguardava, a meno di non essere richiesto, e all'infuori delle ore destinate all'istruzione dei giovinetti, egli viveva ritirato nella sua cameretta o usciva per le sue opere di bene" (A. Franchi, *S. Vincenzo de' Paoli*, Casa Editrice Adriano Salani, Firenze 1944, p. 63).

Ben più si prestava a questo ideale di perfetta ritiratezza la vita che fece Gabriele dell'Addolorata come studente passionista, prima di morire in giovanissima età. Fu la sua un'esistenza estremamente circoscritta, uniforme e monotona, resa ancor più inappariscente "dalla grande diligenza in cui si studiava di nascondere agli occhi degli uomini la gran perfezione della sua virtù". (Padre Germano, *San Gabriele dell'Addolorata*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1920, p.127).

Questo rileva un suo biografo, il padre Germano, anche lui passionista, il quale ancora osserva di san Gabriele : "Nemico poi com'era della singolarità, egli si attenne alla vita ordinaria e comune, quale dalle nostre sante regole è stabilita, ben sapendo esser questo il suo stretto dovere. Il desiderio di fare assai di più non gli mancò certamente, ma lo contenne nel proprio cuore, aspettando con pieno abbandono nella divina volontà che glie se ne porgesse il destro". (ib., pp. 127-128).

Per tornare ai Padri del deserto, la raccolta di loro detti e fatti dalla quale ho attinto i tre pensieri riportati più sopra dà, nel Glossario, una definizione della loro tanto amata e praticata *xeniteia*: è un «esilio volontario, abbracciato per meglio realizzare la perfezione della rinuncia e la continuità dell'orazione. Può essere esilio spirituale, *xeniteia* nel mondo, in mezzo a una folla. Silenzio. Signoreggiare la propria bocca, ecco la vera *xeniteia*' (Abba Titoe). Vivere nel mondo 'come un uomo che non esiste'" (*Detti e fatti...*, cit., p. 274).

La frase che ho sottolineato chiarisce, anche in rapporto a questa particolare forma di asceti, la sua funzione, il suo perché: chiarisce che anche questo rappresenta un mezzo

in ordine a scopi precisi. Al pari che negli altri modi dell'ascesi, anche nella xeníteia c'è una essenziale motivazione religiosa.

È vero che, nella complessità ambigua dell'animo umano e dello stesso inconscio, vi si può mescolare un desiderio di dissolversi dettato più che altro da spossatezza, vi si può mescolare l'istanza di un mimetismo comodo e ignavo, e così via: ma sono tutti elementi che possono coesistere *accidentalmente* con la xeníteia ma non la spiegano, non ne intaccano l'essenza irriducibile, così come il masochismo non spiega l'ascesi e l'isterismo non spiega i fenomeni mistici.

Passando ai "detti e fatti" in concreto, si può ricordare che "l'abate Agatone provvedeva al proprio sostentamento e usava in tutto discrezione, sia nel lavoro che nell'abbigliamento. Portava... vestiti che non apparivano a nessuno né troppo buoni, né troppo cattivi" (Rufino, *Vitae Patrum*, III, 75; *Detti...*, p.157).

L'idea così suggestiva del vivere nel mondo come un uomo che non esiste viene espressa nel dialogo tra due Padri del deserto. L'abate Agheras va dall'abate Poemen e gli dice: "Sono andato ad abitare dappertutto, ma non ho trovato riposo: dove vuoi che abiti?" Risposta dell'abate Poemen: "Non c'è più deserto, ormai. Va' dunque in un luogo popoloso, nel mezzo della folla, restaci e conduci te stesso come un uomo che non esiste. Avrai così il sovrano riposo" (*Collectio monastica*, 14, 66; cit. in *Detti...*, p.157).

Chi vive come un uomo che non esiste diviene insensibile sia a quanto può spiacere anche fortemente, sia (come subito si vedrà) a quanto può piacere, a quanto solletica e magari anche eccita la sensibilità e le sue inclinazioni.

Ed ecco, in proposito, un altro dialogo: "L'abate Antonio predisse all'abate Amun: 'Tu farai molti progressi nel timor di Dio'. Poi lo condusse fuori dalla cella e gli mostrò una pietra: 'Mettiti a ingiuriare questa pietra', gli disse, 'e colpiscila senza smettere'. Quando Amun ebbe terminato, sant'Antonio domandò se la pietra gli avesse risposto qualcosa. 'No', disse Amun. 'Ebbene! anche tu', aggiunse l'anziano, 'devi raggiungere questa perfezione e pensare non ti si fa nessuna offesa'" (Pascasio, *Vitae Patrum*, VII, 9, 3).

È in questo contesto che può ricevere tutto il suo significato anche la mortificazione della sensibilità. San Gabriele dell'Addolorata volentieri parlava della mortificazione in rapporto all'orazione mentale, e diceva: "Il Signore alle volte ci dice: 'Mortificati in questo, non guardare quell'og-getto, non ascoltare quel discorso, non assecondare quella curiosità, *perché ti potrebbe essere d'impedimento nella santa orazione*'; e se non ci mortifichiamo, l'orazione mentale non ci riesce" (P. Germano, *S. Gabriele dell'Addolorata*, cit., p.158).

Il biografo di san Gabriele dal quale ho citato più di una volta, padre Germano, fu anche direttore spirituale e primo biografo di santa Gemma Galgani, la ragazza lucchese che per anni fu collaboratrice domestica e bambinaia presso la borghese benestante e numerosa famiglia Giannini, per morire infine, al pari di san Gabriele, anche lei in età assai giovane, ventiquattro anni, all'inizio del Novecento.

Ebbene, risulta da questa prima biografia di santa Gemma che "la mortificazione dei suoi sensi era continua e severissima" (P. Germano, *S. Gemma Galgani*, Postulazione dei Padri Passionisti, Roma 1972, p. 98). Diamo qualche particolare. Gemma vestiva in maniera assolutamente inappariscente. Non si lamentava mai, né del caldo, né del freddo, né di qualsiasi contrarietà e incomodo, e nemmeno nelle gravi e travagliate malattie che ebbe a soffrire (cfr. *ib.*, p. 98).

Pur senza affettazione, teneva sempre gli occhi bassi frenando ogni curiosità; questo soprattutto “in forza di uno speciale proponimento che fece un dì, che trovandosi in chiesa, le avvenne di fissare lo sguardo, per un momento, sopra l’acconciatura di una bambina che sedeva accanto”. In quell’occasione “si adirò talmente con sé medesima per questo che a lei era sembrato quasi un delitto, che propose di non volgere più gli occhi a mirare volontariamente persona di questo mondo”. Così “dal suddetto giorno quegli occhi innocenti rimasero chiusi ed aggiogati alla sua volontà” (ib., p.174).

Quanto al mangiare, difficilmente raggiungeva un’onzia di cibo al giorno (cfr. ib., p. 98). Fingeva di mangiare, e ogni pretesto era buono per alzarsi da tavola, ora per una faccenda, ora per un’altra. “Andò fino ad attuare il pensiero di fare un forellino in mezzo al suo cucchiaino, donde il brodo della minestra usciva prima che ella portasse il cucchiaino alle labbra” (ib., p.174). Chiese ed ottenne dal padre spirituale il permesso di domandare a Gesù la grazia di non sentire più il gusto dei cibi; e poi un giorno, all’improvviso, fu esaudita: perdette ogni sensibilità di palato per sempre finché visse.

Quanto al controllo della lingua, pareva che non la avesse, tanto la teneva a freno. Non avendo potuto negarsi a certe amiche venute a visitarla, si pentì poi amaramente, e pianse un’intera giornata, per avere accondisceso a fare con loro quattro chiacchiere innocenti (cfr. ib., 173-176).

Tutto questo può parere esagerato, al limite della psicopatologia, ma va posto in relazione al fine che la giovane si proponeva: di assoggettare la propria sensibilità in maniera totale, per fare dell’intero essere proprio un perfetto veicolo d’espressione della volontà divina. Ora, tesa com’era al perseguimento di questo obiettivo così altamente spirituale (per quanto privo di senso per la grande maggioranza o quasi totalità delle persone specialmente della nostra epoca), Gemma considerava di gravità estrema ogni ricaduta. E realmente poteva essere qualcosa di molto grave, in rapporto all’altezza del fine perseguito.

È in ordine a un così alto obiettivo di perfezione che va, poi, considerata la funzionalità proprio di questo perfezionismo, proprio di questo estremo scrupolo di evitare qualsiasi ricaduta in certi difetti (per quanto minimi o inesistenti per la mentalità dei più), e, infine, proprio di questo suo prendere al tragico una qualsiasi pur minima ricaduta.

La finalità ultima è quella di poter disporre di una personalità resa tutta e interamente obbediente. San Giovanni Bosco appare particolarmente compreso di questa necessità. Circa il tenore ascetico in generale che raccomandava alla congregazione da lui fondata, ha lasciato scritte queste incisive parole: “Quando cominceranno tra noi le comodità e le agiatezze, la nostra pia Società ha compiuto il suo corso” (Giovanni Bosco, *Scritti spirituali*, Città Nuova, Roma 1976, II, p. 292).

Dalla stessa opera da cui ho tratto questa citazione riporto ora un brano dalla breve biografia che don Bosco stesso scrisse del giovinetto Domenico Savio, suo allievo, morto ancora ragazzo e anch’egli canonizzato tra i santi della Chiesa cattolica. Il brano è significativo perché, nella semplicità del dialogo tra il prete e il ragazzo, coglie in essenza, centra in modo perfetto il rapporto che esiste tra asceti ed obbedienza.

“La migliore penitenza: obbedire e accettare le prove quotidiane” così suona il titolo che lo stesso curatore dell’opera ha preposto al brano in questione. Ad un certo punto, narra don Bosco, a Domenico “fu assolutamente proibito di intraprendere penitenze di qualsiasi genere, senza prima dimandarne espressa licenza; al quale comando, sebbene con pena, si sottomise” (ib., pp. 150-151).

Per quali precisi motivi teneva tanto a queste penitenze? Ce li riassume una nota del curatore: come è riferito in un capitolo precedente della sua biografia, “Domenico cercava delle penitenze afflittive, per la preoccupazione ad un tempo di prevenire le tentazioni e di unirsi al Cristo sofferente” (ib., nota 27).

Così prosegue il racconto di don Bosco: “Una volta lo incontrai tutto afflitto, che andava esclamando: ‘Povero me! io sono veramente imbrogliato. Il Salvatore dice, che se non fo penitenza, non andrò in paradiso; ed a me è proibito di farne: quale adunque sarà il mio paradiso?’ ‘La penitenza, che il Signore vuole da te’, gli dissi, ‘è l’ubbidienza. Ubbidisci, e a te basta’. ‘Non potrebbe permettermi qualche altra penitenza?’ ‘Sì: ti si permettono le penitenze di sopportare pazientemente le ingiurie qualora te ne venissero fatte; tollerare con rassegnazione il caldo, il freddo, il vento, la pioggia, la stanchezza e tutti gli incomodi di salute che a Dio piacerà di mandarti’. ‘Ma questo si soffre per necessità’. ‘Ciò che dovresti soffrire per necessità offrilo a Dio e diventa virtù e merito per l’anima tua’. Contento e rassegnato a questi consigli, [Domenico] se ne andò tranquillo” (ib., I, p. 151).

C’è, in un’altra nota della medesima pagina, un richiamo a san Francesco di Sales, dal quale prendono appunto nome i Salesiani di don Bosco: “È martire a sufficienza chi si mortifica bene”, scrive il santo vescovo di Ginevra; “è più grande martirio perseverare tutta la propria vita nell’obbedienza, che non morire tutto d’un colpo per una spada” (*Entretiens spirituels*, ed. Ravier, Paris 1969, p. 1155).

San Gabriele dell’Addolorata amava oltremodo la penitenza; ma poi, come testimonia il suo padre spirituale, “di mano in mano che il Servo di Dio si avanzava nella virtù, si emendò da questo attaccamento e divenne docilissimo alla prima parola, e pur mantenendo il medesimo spirito di mortificazione, lo sacrificava prontamente all’ubbidienza e diceva: ‘In questo modo si guadagna doppiamente, e per la volontà sincera di praticare la mortificazione, e pel sacrificio di tal buona volontà all’ubbidienza, il che è atto di mortificazione più nobile e accetto a Dio, che praticare la mortificazione che si vorrebbe fare’” (P. Germano, *S. Gabriele dell’Addolorata*, p. 212).

Charles de Foucauld, prima di aver preso coscienza che la sua vera vocazione comportava il sacerdozio e gli studi, voleva tenersene lontano, malgrado la sua inclinazione contraria, poiché vedeva in essi una tentazione contro il suo ideale di scegliere per sé l’ultimo posto. Era trappista in Siria, a quell’epoca, col nome di frate Alberico, e rischiava seriamente di divenire un giorno il priore del suo monastero.

Così scrive in quel tempo: “Se mi si parla di studi, io rappresenterò che ho un gusto assai vivo di affondarmi fino al collo nel grano e nel bosco e una ripugnanza estrema per tutto quel che tenderebbe ad allontanarmi da questo ultimo posto che sono venuto a cercare, da questa abiezione in cui desidero affondarmi sempre più al seguito di Nostro Signore...” (M. Carrouges, op. cit., p. 109).

A questo punto, come nota il suo stesso biografo, Charles de Foucauld pensa che l’obbedienza perfetta è ben più pura di quanto non possa esserlo il più puro progetto personale; così taglia corto, si prende e aggiunge: “E poi, in fin dei conti, obbedirò” (ib.).

La migliore asceti è l’obbedienza. L’asceti agisce sull’intera personalità psicosomatica al fine di renderla obbediente in tutto. È vero che si impara a fare le cose facendole, però non bisogna sottovalutare l’importanza del momento dell’allenamento e della scuola.

San Paolo paragona il cristiano, l’uomo spirituale, all’atleta, come si è visto più sopra. Ebbene, si può osservare che l’atleta si forma non solo nelle gare ma, prima

ancora, negli allenamenti. Così l'uomo obbediente si forma all'obbedienza non solo obbedendo in concreto ma anche, e prima ancora, in quel momento dell'ascesi in cui plasma la propria personalità per renderla un veicolo di obbedienza sempre più duttile, sempre più disponibile a qualsiasi possibilità. È per questo che Paolo, non contento di fare – tutto sommato – una vita abbastanza sacrificata, ritiene opportuno di doversi anche sottoporre ad un particolare esercizio ascetico.

La santità del curato di Ars, la conversione di tutti gli abitanti di quel villaggio dal primo all'ultimo, l'enorme affluenza di persone che dall'intera Francia e da altri paesi venivano a confessarsi da quell'umile prete indotto e per certi aspetti quasi ottuso perché trovavano in lui un autentico uomo spirituale che ne leggeva le anime all'istante e sapeva dirgli le parole essenziali, tutto questo non può venire dissociato dalla severissima ascesi che il santo praticava su di sé.

Un rilassamento di tale ascesi si ebbe solo nel corso e a seguito di una grave malattia: obbediente al doppio ordine che gli veniva dal medico e dal vescovo, il curato d'Ars si decise perfino di interrompere i suoi abituali incredibili digiuni e di cibarsi di qualcosa di mangiabile che gli veniva cucinato in una maniera decente. Ora, come osserva il suo biografo Jean de la Varende, "egli assicurava che in questo allentamento della penitenza, in questa concessione fatta al vecchio Adamo, perdeva molte grazie" (J. de la V., *Le curé d'Ars et sa passion*, Bloud et Gay, Paris 1958, p. 161). Fu in quella circostanza ed in tutto quello stato d'animo che il curato maturò il proposito della fuga dalla parrocchia, alla ricerca della solitudine e del nascondimento.

Ebbene, come rileva ancora La Varende, "l'idea della fuga ci sembra venuta fuori naturalmente da un tale cambiamento di vita, dall'infacchimento derivante dalle cure ricevute, dall'abbandono dei digiuni, da una sorta di sonnolenza quasi ancora febbricitante in cui venne ad illanguidirsi l'energia terribile, l'energia di ferro che muoveva il santo da venticinque anni a quella parte" (ib., p. 162).

La necessità di un continuo esercizio ascetico ad evitare che venga meno quella certa tensione spirituale era ben compresa dallo stesso padre De Foucauld. L'eremita che tanti anni prima era stato ufficiale di cavalleria, viaggiando per l'Algeria e trovandosi a passare per una località dove c'era un presidio francese, accettò l'ospitalità di quegli ufficiali tra i quali si trovavano alcuni vecchi suoi commilitoni; e, poiché non si può stare tre giorni interi a parlare esclusivamente di affari e di cose serie, si passavano anche dei momenti piacevoli a tavola, tutti insieme, dove, come riferisce una testimonianza, "talvolta si dimenticava che il padre de Foucauld non era più il tenente de Foucauld" (M. Carrouges, op. cit. p. 180). Anch'egli volentieri sorrideva e beveva lo champagne, e chiese ad un ex collega di suonargli al piano un certo motivo.

Appena ripartito Charles de Foucauld, fu annunciato l'arrivo di altri ospiti e il comandante della guarnigione mandò il proprio attendente a rassettare la stanza che era stata occupata dall'eremita; ma tutto era perfettamente in ordine, il letto intatto: l'eremita aveva dormito tre notti sul pavimento (cfr. ib., pp. 180-181).

Nell'esercizio ascetico e più in genere nel perseguimento della perfezione religiosa non si può vivere di rendita un solo giorno, e fermarsi vuol dire andare indietro e magari perdere molto.

Nel presente saggio l'attenzione è tutta concentrata sull'ascesi quale viene praticata nella spiritualità cristiano-cattolica in particolare, e non è qui possibile svolgere un'analisi comparata che richiederebbe troppo più spazio. Ci si può limitare a dire, per il momento, che non solo nel cattolicesimo, ma in qualsiasi altra e diversa tradizione spirituale, cristiana o non cristiana, dovunque e nella misura in cui c'è un impegno

serio, c'è una asceti: lo sciamano ne ha una, lo yogi ne ha una sua propria, ma altrettanto si può dire dell'arhat e del bhakti dell'India o del lama del Tibet, o ancora, nell'ambito islamico, dell'awliya e del sufi.

A partire dalle forme più primitive di religiosità ritorna sempre e di continuo l'idea che qualsiasi forma di iniziazione è ogni volta un morire alla vita profana per rinascere a una nuova esistenza rigenerata e santificata e, diciamo pure, divinizzata. Ricorre l'idea dell'asceti come morte iniziatica. Il neofita deve superare delle prove che possono rivelarsi spesso molto dolorose e che comunque, anche nelle pratiche più aberranti, esprimono l'intuizione in sé profondamente vera che nessuno può realmente rinascere ad una esistenza divina se in lui il vecchio uomo profano, peccatore, egoista non muore del tutto.

Riferendosi in modo particolare a forme primitive di religiosità, Mircea Eliade rileva i modi più vari in cui si esprime il simbolismo della morte iniziatica: presso certi popoli, i neofiti vengono segregati in capanne ovvero sotterrati o sdraiati in tombe e imitano il comportamento degli spettri, o vengono torturati e mutilati almeno in maniera simbolica; e poi, appena iniziati, vengono trattati come bambini lattanti perché nati da poco ad una nuova vita, e quindi vengono condotti per mano e di nuovo istruiti in tutto e chiamati con nomi nuovi (cfr. M. E., *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1967, c. IV, § 6).

Dato il rilievo religioso che ha per gli uomini primitivo-arcaici ogni atto della loro vita, sono considerate iniziazioni sia l'ammissione del ragazzo alla società tribale, sia l'ammissione della fanciulla nella comunità delle donne all'epoca della prima mestruazione, sia la guarigione dalla malattia, sia la stessa morte (cfr. ib., §§ 7-8).

Quanto alle forme più alte di spiritualità, la stessa acquisizione della conoscenza sacra e – per estensione – della sapienza vengono considerate una iniziazione col relativo simbolismo della morte e della nuova nascita.

Anche Socrate si considerava, similmente alla propria madre, la levatrice che aiutava l'uomo a ritrovare la vera e profonda coscienza di se stesso, a rinascere come uomo nuovo.

Il nuovo monaco buddhista abbandonava il suo cognome per diventare un "figlio di Buddha" poiché era "nato fra i santi". Lo stesso Buddha insegnava ai suoi discepoli a morire alla loro condizione umana profana di schiavitù e di ignoranza per rinascere alla libertà e alla beatitudine dello stato incondizionato del nirvana.

Lo yogi muore a questa vita per rinascere ad una vita liberata.

Nel giudaismo alessandrino, Filone usa molto l'immagine del parto a proposito della nascita alla vita dello spirito (cfr. ibidem, § 9).

E, per ritornare al cristianesimo, ben sappiamo quanto vi ricorra l'idea di una nuova nascita, che non può non essere preceduta da una morte iniziatica: morte non puramente simbolica, ma effettiva: un effettivo morire all'egoismo, all'egocentrismo, al peccato, alla profanità dell'uomo vecchio, di cui l'asceti è l'efficace strumento a disposizione dell'uomo, con cui l'uomo può cooperare attivamente all'azione purificatrice della grazia.

Certamente lo studiare con interesse, con partecipazione le varie forme di asceti di tradizioni diverse può aiutare i cristiani ad approfondire dimensioni della vita spirituale magari non ancora abbastanza esplorate dalla spiritualità cristiana, che possono venire tuttavia riscoperte in una esperienza cristiana originale per sempre più arricchirla di prospettive nuove. Penso, però, ad una possibilità particolare di integrazione. L'asceta cristiano è un uomo che prende di petto le situazioni spesso con grande coraggio, con

immensa generosità nei confronti del proprio Creatore, cui offre una esistenza interamente votata al sacrificio di sé, alla rinuncia a qualsiasi forma di egoismo e di progetto personalistico. Il migliore ascetismo cristiano è attraversato da un'istanza di amore e di dono di sé che appare, nel complesso, qualcosa di veramente unico e, vorrei aggiungere, di insuperato.

Questo riguarda l'atteggiamento ascetico, l'animo ascetico, l'animo col quale viene perseguito il *fine*, l'animo col quale viene amato Dio e con cui ci si pone alla sequela del Dio crocifisso. C'è però, anche da fare una considerazione circa i *mezzi* dell'ascesi, circa le sue possibili *tecniche*, circa quelle che si possono rivelare le tecniche più adatte.

Ora mi sembra che l'ascesi cristiana, pur mantenendo il proprio atteggiamento fondamentale, il proprio specifico animo, abbia tutto da guadagnare dall'integrazione con altre ascesi, dalle quali potrebbe vantaggiosamente assumere certe tecniche.

Penso in particolare allo yoga. Credo che, per impostare in maniera conveniente il problema di come acquisire il controllo della propria intera personalità psicosomatica, bisogna conoscerla a fondo; e mi sembra inoltre che debba giovare non poco il possesso di tutte le migliori tecniche, soprattutto di quelle che sono state adoperate con successo per acquisire un controllo dell'inconscio e per ottenere così, indirettamente, il controllo di tutta quella parte della nostra personalità psichica e fisica, la cui vita viene regolata dall'inconscio stesso. Ora lo yoga è, fra le varie tecniche spirituali, quella che per eccellenza è volta ad agire sull'inconscio, nella consapevolezza che è soprattutto per tal via che si ottengono risultati efficaci e duraturi.

Queste tecniche yogiche, al pari di tante altre tecniche orientali di autorealizzazione, si basano su tutta una antica tradizione di esperienze dirette e su quella che nel complesso si può considerare, alla sua propria maniera, una scienza. Ci sono poi, oggi, anche in occidente, varie tecniche ispirate allo yoga e perfezionate sulla base di quella migliore conoscenza dell'inconscio che possediamo grazie all'ipnosi e alla psicologia del profondo.

Credo che l'ascesi cristiana possa ben arricchirsi di tutti questi vari apporti. Pur mantenendo l'*animus* che la ispira da sempre, diverrebbe forse più "scientifica" nel suo quotidiano applicarsi ad obiettivi sempre più alti, da perseguire con gradualità via via che le possibilità si aprono. Lo stesso allenamento degli atleti, cui l'ascesi è stata paragonata, persegue l'obiettivo di prestazioni sempre più alte via via che divengono possibili, in uno stato d'animo di forte tensione e passione sportiva ma anche con la necessaria serenità, senza pretendere di ottenere tutto e subito, senza disperarsi degli insuccessi e senza farne tragedia.

Forse non è male che l'ascesi cristiana, pur praticata sempre col necessario rigore e con tutta la passione e la tensione spirituale che l'ha sempre ispirata, perda certe connotazioni isteroidi, si liberi di un sentimentalismo eccessivo ed anche da una certa truculenza, perda quel carattere fin troppo triste e funereo quando non macabro che non di rado l'affligge, e divenga, quindi, più serena non solo, ma più lieta, più gioiosa e più integrabile con le esigenze di una formazione umana integrale, di un integrale umanesimo.

C'è nella vita dell'uomo un momento ascetico ma c'è poi anche un momento umanistico, ed entrambi cooperano, di necessità e in maniera egualmente essenziale, all'attuazione globale dell'uomo. Di questa complementarità noi diveniamo sempre più consapevoli, ed è bene che gli asceti stessi riconoscano il contributo che scienziati, artisti, tecnici, riformatori sociali e chiunque operi nell'umana società per un mondo migliore possono dare all'edificazione dello stesso regno di Dio. Ogni generazione di

religiosi, di santi, di asceti ha un suo nuovo e diverso stile; e il mondo attende e – più o meno consciamente – invoca dalla Divinità che gli mandi quella nuova generazione di santi e di asceti di cui, oggi più che mai, ha estremo bisogno.