

LA «PURA FEDE» DI ELISABETTA DELLA TRINITÀ E L'ATTUALE CRISI DELLA FEDE

Credo che si possa dire, senza cadere nel pessimismo o svanire nell'ottimismo, che siamo in un tempo di grande crisi della fede, nel senso complesso e diramato che qui deve avere la parola *crisi*, dall'innegabile, impressionante apostasia di massa, al processo doloroso, salutare, in molti, di purificazione della fede stessa.

Ed è molto interessante e utile cercare di comprendere radici e motivazioni storiche, sviluppo e orientamento di questa complessa crisi; ma si rischia continuamente, in un'indagine così vasta e interminabile, la riduzione concettuale, la banalizzazione psicologica e la superficializzazione sociologica. Perché occorre avere ben chiara la fede stessa, per comprenderne la crisi attuale, e questo è possibile in modo soddisfacente solo ai santi. Non basta il concetto teologico della fede a comprenderla, occorre averne profonda l'esperienza, la vita («Il giusto – cioè il santo – *vive di fede*», *Rm* 1, 17).

E già qui si può scorgere l'equivoco formidabile, sulla fede, che l'opinione comune, quel *senso comune* che non è affatto *buon senso*, ha elevato a barriera e muraglia insuperabile: la fede sarebbe solo «un dono» che qualcuno riceve e altri no. Equivoco che ha tanta parte nella crisi attuale. La fede, infatti, è tanto un dono quanto una conquista, tanto una chiamata quanto una risposta; primi vengono il dono e la chiamata, ma senza conquista, senza risposta *forte*, non c'è fede. È il rapporto realissimo con Dio di cui i santi vivono. Meglio, dunque, rivolgersi ad essi: e proprio per comprendere meglio il mondo attuale, e combattere in esso la «buona battaglia» (2 *Tm* 4, 7) della fede.

Penso a Elisabetta della Trinità, la carmelitana francese morta a ventisei anni nel 1906, beatificata nel 1984, di cui sono da tempo noti i preziosi *Scritti*¹, più recentemente antologizzati, con un'ottima *Introduzione*, dal carmelitano p. Ermanno Ancilli².

Penso a lei non solo perché i santi, contrariamente a quanto comunemente si pensa, sono i più realisti tra gli uomini, i più immersi (i più crocifissi) nella storia del loro tempo; anche perché ha compiuto un cammino singolarissimo di santità, nella «pura fede» (senza alcun fenomeno mistico secondario come le locuzioni, le visioni, le stigmate, ecc.) vissuta eroicamente, attraverso le ben note purificazioni radicali che la santità vuole, fino alla purificazione tutta moderna della percezione, al livello della sensibilità, di *non credere più*.

Mentre però chi non cammina sulla via della santità, quando viene il momento in cui *sente* di non credere più, cessa effettivamente di credere, chi è proteso verso Dio non solo non cessa di credere quando non «gusta» più la fede, ma proprio di questo oscuramento della sensibilità fa trampolino alla fede piena e suprema, la più pura e perciò la più vera.

Elisabetta aveva preso sul serio la «definizione» della fede data da uno dei suoi massimi atleti, Giovanni della Croce: il faccia a faccia con Dio nelle tenebre (in attesa, aggiunge lei, del faccia a faccia nella luce della vita eterna); l'unica via *sicura*, essendo tutte le altre non essenziali e legate alla sensibilità soggettiva.

Questo aggettivo – soggettiva – sarà bene ricordarlo e farne poi centro per l'analisi della crisi moderna della fede.

Ma ora occorre ricostruire il percorso spirituale, affascinante, che condusse Elisabetta della Trinità dall'ingresso nella fede all'esperienza della fede come «cielo anticipato sulla terra», secondo quelle sue parole che disegnano l'originalità del percorso. E questa ricostruzione dovrà essere persino un po' scolastica, per tracciare con evidenza la logica (umano-divina) dei passaggi, fino al compimento finale³.

¹ Postulazione Generale OCD, Roma 1965.

² *Testamento spirituale*, Città Nuova, Roma 1984.

³ Traggo tutte le citazioni dal *Testamento spirituale*, cit.

La via spirituale di Elisabetta si mostra fin dall'inizio lontana tanto da aridità razionalistiche quanto da dissipazioni sentimentali – che sono i due grandi tarli della cultura moderna, il peggio e il grosso dell'Illuminismo e del Romanticismo –; evita queste secche perché si radica, traendone l'alimento essenziale, nella Scrittura, nella Parola rivelata. Troviamo infatti nei suoi scritti un piccolo tesoro, omogeneo e organico, di citazioni che diventano la sua casa sulla roccia (sottolineo in corsivo, per la ragione che subito si chiarirà, tutte le parole che designano la fede e la carità): «che il Cristo abiti per la *fede* nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella *carità*, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'*amore* di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio» (*Ef* 3, 17-19); «Voi lo *amate*, pur senza averlo visto; e ora senza vederlo *credete* in lui. Perciò esultate di gioia indicibile» (*1 Pt* 1, 8); «Senza la *fede* (...) è impossibile essergli graditi; chi infatti s'accosta a Dio deve *credere* che egli esiste e che egli ricompensa coloro che lo cercano» (*Eb* 11, 6); «(Gesù Cristo) ci dà il coraggio di avvicinarci in piena *fiducia* a Dio per la *fede* in lui» (*Ef* 3, 12).

Per la *fede* in queste verità l'anima entra in «comunione» con il Padre ed il Figlio (cf. *1 Gv* 1, 3), avendo *creduto* all'*amore* del Padre nel Figlio per lei (cf. *1 Gv* 3, 1). Perciò Elisabetta trae infine, da *Fil* 3, 20 («la nostra patria è in cielo»), da *Ap* 3, 20 («Ecco, io sto alla porta e busso. Se qualcuno *ascolta* la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me»), e da *Gv* 14, 23 («Se uno mi *ama*, *osserverà* la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui»), una stupenda, folgorante deduzione teologica: nella vita terrena il *cielo* di Dio è nell'anima; dunque è possibile il «cielo anticipato», il «paradiso anticipato»⁴.

Come tutti i santi, e i più grandi, Elisabetta affronta vita e Scrittura confrontandole con un realismo di fede che lascia sgomento e fa vergognare chi, pur credendo, rimane al livello di un

⁴ Cf. San Giovanni della Croce, *Salita del monte Carmelo*, 2, 24, 4; *Fiamma viva d'amore*, B, 3, 80, in *Opere*, Postulazione Generale OCD, Roma 1975⁴.

generico, smemorato e non vitale assenso. Non è, in lei, in questione la sola fede, pur grande, ma la geniale sottolineatura del *nesso teologale* tra fede, amore e – poiché nella vita terrena la pura fede è oscura e il puro amore è distaccato – speranza; cioè tra fede, speranza e carità; che non sono «tre» virtù, ma piuttosto un universo indissociabile di grazia partecipata alla creatura, che ne accende l'anima di gratitudine e perciò di lode. Prendendo, infatti, ancora spunto dalla Scrittura (cf. *Ef* 1, 11-12), Elisabetta voleva che il suo «nome nuovo» (*Ap* 2, 17) sulla terra, e poi in cielo, fosse «*Laudem gloriae*».

Nel clima purissimo della speranza, la fede dunque conduce *subito* all'amore⁵; e poiché Elisabetta *ama* Dio *credendo* in lui, vuole, già sulla terra e poi nella vita eterna, attirare le anime al raccoglimento, uscendo da sé e aderendo a Dio, «mediante un movimento semplicissimo e tutto di amore». «È così semplice – insiste in una lettera –; non c'è bisogno di belle parole, ma di effusione del cuore».

Questo «movimento semplicissimo» che è «tutto di amore», è certamente la fede «pura» e «nuda»; proprio perché pura e nuda la fede può essere, rispondendo alla sua vocazione teologale, amore.

Elisabetta prende molto sul serio le affermazioni di Giovanni della Croce (v. nota 4) sull'equivalenza tra fede e visione beatifica quanto al loro reale e presente «oggetto»: «Possediamo – dice –, nella sostanza, la visione dei Beati. Sì, è pur sempre lo stesso Dio che essi contemplano nello splendore del cielo e noi nella fede»; perché è Dio che *si dona*, nell'una e nell'altra. La fede dunque, mentre resta nella sua *oscurità* una distanza infinita, nella sua *certezza* diventa infinita vicinanza, e questa infinità di vicinanza supera la prima infinità di lontananza, perché Dio non solo è presente nell'anima, ma «le è più presente di quanto non sia essa a se stessa».

È un abisso, già potentemente intuito da sant'Agostino (Dio «interior intimo meo» e «superior summo meo»), ma reso da lei, Elisabetta, *affettuosamente* quotidiano: «Noi portiamo in noi il nostro cielo perché colui che sazia i glorificati nella luce della vi-

⁵ Cf. ID., *Salita del monte Carmelo*, 2, 29, 6; *Cantico spirituale*, B, 26, 8, ivi.

sione, si dà a noi nella fede e nel mistero. È la stessa cosa! Mi sembra di aver trovato il mio cielo sulla terra perché il cielo è Dio e Dio è nella mia anima».

Perché la fede si traduca tutta in amore, dunque, il delicato e il decisivo è la sua nudità, la sua purezza. Ma quando una fede è davvero tanto nuda e pura da consentire «un movimento semplicissimo e tutto di amore»?

La fede deve purificarsi fino a trasparenze impensabili, indicibili: la legge di questa purificazione è, dice Elisabetta, «essere morti» a se stessi, «dimenticarsi», «disinteressarsi di se stessi»; e ciò è «tanto semplice da non meritare alcuna preoccupazione».

Semplice non significa certamente facile, ma, altrettanto certamente, neppure *difficile*; significa qualcosa che è essenziale, prezioso, scoprire. «Bisogna che si spenga ogni altra luce», dice Elisabetta pensando alla Gerusalemme celeste illuminata solo dall'«Agnello» e da nessun'altra luce naturale (cf. *Ap* 21, 23); Dio illumina l'anima «dal di dentro»: «è questa intimità con lui "al di dentro" che è stata il bel sole che ha irradiato la mia vita facendone come un cielo anticipato».

La fede conduce «oltre il velo» (cf. *Eb* 6, 19) già in questa vita, ma al prezzo del costante, continuamente ripetuto superamento delle proprie aspettative naturali.

Queste ultime si possono ricapitolare nel desiderio della gioia-appagamento e nel timore del dolore-privazione.

Restando nella logica naturale del piacere e del dolore – sulla quale, a partire dalla crisi del Medioevo, sono andati a conformarsi e ad appiattirsi in gran parte la cultura e i modelli di vita moderni – non c'è alcuna possibilità di vera fede, e, *in conseguenza*, di vero amore. La vita dell'anima è teologale, viene cioè da Dio, non dalla propria povertà naturale. Ecco perché la fede deve essere *nuda*, spogliarsi cioè della logica naturale del piacere-dolore, del desiderio-timore, che proietta ombre illusorie di possesso.

Occorre superare questa logica in due direzioni: 1) «ricevere in egual modo, come direttamente proveniente dal suo (= di Dio) amore, la gioia e il dolore» quotidiani, e 2) rinunciare a *sentire* Dio: «a che pro le dolcezze, le consolazioni, se non sono lui?»; «l'immagine e il sentimento sono esclusi dai nostri rapporti con

Dio». Elisabetta arriva a dire: «Forse egli è anche più vicino quando meno lo sentiamo».

La sofferenza si rivela allora «il più grande pegno d'amore che Dio possa dare alla sua creatura», tanto da farle esclamare: «quanto è soave e dolce la gioia del dolore!»; da farle scrivere a una persona sofferente assicurandola che Dio «scava nella sua anima delle capacità di riceverlo»; da farle comprendere che «quando il buon Dio – dice – mi privava di tutto ciò che sembrava condurmi a lui, non lo faceva che per darsi ancora di più»; fino alla vertiginosa sfida: «In cielo o in terra, che importa? Viviamo nell'amore e per glorificare l'amore!».

In cambio di questa duplice, potente rinuncia alla logica naturale del corpo e dell'anima, si apre oscura ma reale un'anticipazione della vita eterna. «Ogni cosa sarà come un sacramento», le più umili azioni si riveleranno piene di Dio, come Elisabetta testimonia, descrivendo la propria vita quotidiana: Dio «lo si trova tanto nel sonno quanto nell'orazione, perché è lui in tutto, dappertutto e sempre!»; ed esortando la sorella, sposata, a fare la stessa esperienza: «Attraverso tutte le cose, in mezzo alle sollecitudini materne, mentre sei tutta dei tuoi angioletti, puoi ritirarti in questa solitudine per abbandonarti allo Spirito Santo perché ti trasformi in Dio».

La solitudine di cui parla Elisabetta non è una privazione psicologica, ma un'apertura ontologica a Dio sopra tutte le creature; è la pienezza totale, onnicomprensiva, del rapporto con Dio. Infatti, proprio in Dio l'anima trova, e non per modo di dire, coloro da cui si è distaccata; e, reciprocamente, Dio si rivela «Solitudine infinita» (come nella bellissima preghiera alla Trinità) non al modo umano della privazione, dell'isolamento; al contrario, della pienezza del dono reciproco delle Persone trinitarie, che non ha bisogno di nulla fuori del loro rapporto. Ed è proprio questa adesione dell'anima al Dio-Amore trinitario, a introdurla, attiva e vigilante, nella soprannaturale (e trinitaria) Comunione dei santi, dimensione che unifica le realtà dell'aldiqua e dell'aldilà: non solo «per la comunione dei santi restiamo uniti a quelli che ci hanno lasciato», ma se ci si ama «al di sopra di tutto ciò che passa, allora nulla può separare», poiché ci si trova infallibilmente in Dio. Allora «che importa dove vive il corpo se le anime

e i cuori si toccano, sono attaccati l'uno all'altro?». Alla madre, Elisabetta scrive: «In cielo saremo più vicine ancora perché ci siamo separate per suo amore!». «Non c'è separazione per quelli che dimorano nell'amore».

La solitudine dell'anima è perciò il suo «silenzio» rispetto ad ogni «rumore» di distrazione e di banalizzazione della vita, che *non le* permette di ascoltare-ospitare il Verbo che la inabitava. Il silenzio dell'anima è l'eco, allora, «di quello che è in Dio», l'«inno del silenzio» che l'anima canta si innesta in «quello che si canta nel seno dei Tre»; e ciò significa che l'anima «vive in un cielo anticipato, al di sopra di ciò che passa, al di sopra delle nubi, al di sopra di se stessa!».

Il silenzio dell'anima è la sua *semplicità*: «per la semplicità dello sguardo col quale fissa il suo oggetto divino, si trova separata da tutto ciò che la circonda, separata anche e soprattutto da se stessa».

In questa dimensione il tempo «è l'eternità incominciata», e quei nomi segreti di Dio-Trinità: «Solitudine infinita» che discende nell'anima, Silenzio che risponde al silenzio dell'anima, Unità e Semplicità altissime che prendono dimora nella semplicità e nell'unità dell'anima divenuta bella («perché la bellezza è l'unità»), non sono altro che anticipazioni, introduzioni alla vita definitiva: «L'eredità beata che l'eternità ci ha preparato, sarà il dono della semplicità»; «I glorificati godono questo riposo dell'abisso perché contemplan Dio nella semplicità della sua essenza (...), vale a dire attraverso la visione intuitiva, lo sguardo semplice».

«L'anima così semplificata, unificata, diviene il trono dell'Immutabile, perché l'unità è il trono della Santissima Trinità».

Qui Elisabetta rivela la vocazione del suo nome di carmelitana, e una ricchezza teologica sorprendente: nell'unità dell'anima semplificata e purificata (dalla pura e nuda fede) discende, come sul suo trono, l'Unitrinità, la Trinità che riposa sull'unità: poiché la Trinità è Dio-Amore, che tale si rivela proprio all'anima che crede-ama accogliendolo in sé. «Tutta la Trinità abita nell'anima che ama nella verità, cioè custodendo la sua (= del Cristo) parola»: poiché l'anima stessa, credendo-sperando-amando, è divenuta trinitaria.

Sull'abisso dell'indicibile, il resto è testimonianza viva e luminosa: Elisabetta, colpita dal tremendo morbo di Addison, sperimenta intera l'esperienza della «pura fede», fino a «oltrepassare ciò che vi è di amaro nella sofferenza», fino a che «non soffre più di soffrire».

«Io mi domando – scrive – come possa non essere sempre gioiosa in ogni sofferenza e dolore l'anima che ha sondato l'amore per lei che è nel cuore di Dio». L'anima, infatti, allora può dire, come di realtà acquisita, che «non si ferma più ai gusti e ai sentimenti, poco le importa di sentire Dio o di non sentirlo, poco le importa che le dia la gioia o la sofferenza. Essa crede al suo amore». E supera ogni gioia, come ogni dolore, «perché ha deciso di oltrepassare tutto per unirsi a colui che ama».

Ecco, siamo giunti al punto esatto, credo, in cui tutta la fede «pura e nuda» si è liquefatta, per così dire, in amore, la roccia divenuta fornace ardente; ma proprio, occorre ribadirlo, per la purezza e la nudità senza limiti della fede.

«Sopraffatta più dalla gioia che dal dolore», «me ne vado – dice Elisabetta – nella pura fede, e lo preferisco (...). Sono più contenta di non godere della sua presenza, per far godere lui del mio amore».

Al termine di questa – credo sconvolgente – parabola di fede, non resta che un semplice confronto con il mondo attuale, con la sua evidente e deprimente crisi di fede.

I due fenomeni negativi più importanti della cultura moderna mi sembrano, come ho accennato – e l'attuale polverizzazione nichilistica pare confermarlo –, il cattivo Illuminismo (che non è tutto l'Illuminismo, ma ne è gran parte), cioè l'abuso distorto della ragione, e il cattivo Romanticismo (che non è tutto il Romanticismo, ma ne è gran parte), cioè l'eccesso stravolgente dei «sentimenti». Questo doppio colpo mortale all'ordine naturale e soprannaturale, all'equilibrio psichico e spirituale, ha generato l'attuale modello dominante di uomo «evoluto», fragile e violento, oppressivo e insicuro, infantile e immerso nella presunzione di sapere il necessario sulla vita, certo che la realtà sia solo quella che tocca i sensi, e che realtà e verità coincidano; persuaso, infine,

che al cuore non si comanda e che la ricchezza non è tutto ma quasi. La ragione squilibrata ha fatto «impazzire» i sentimenti⁶, e la «ruota libera» di questi ha imposto alla ragione il solco dello scetticismo rinunciatario.

In un suo piccolo grande libro, già nel 1950, Romano Guardini diagnosticava la *fine dell'epoca moderna*⁷ in base a un precisissimo criterio storico-culturale-spirituale: l'epoca moderna, quella che succede alla crisi della cristianità medievale e attraverso i suoi umanesimi orgogliosi giunge a infrangersi nelle grandi catastrofi del XX secolo, finisce nel momento in cui i suoi valori umanistici ereditati dal cristianesimo e secolarizzati: dignità della persona, rispetto, aiuto scambievole, ecc., perduta la loro derivazione dalla sorgente religiosa, si inaridiscono, vengono trascurati e abbandonati; la pretesa che vivano di vita propria, naturale – poiché solo la loro potenzialità è naturale, mentre la loro attuabilità e consistenza resta soprannaturale –, cade, e ciò che slealmente era stato rubato al cristianesimo diventa inservibile in una società sempre meno cristiana. Il campo, l'orizzonte, si chiariscono: da una parte i fedeli, coloro che perseverano «fino alla fine» (Mt 24, 13), dall'altra i post-cristiani e gli anti-cristiani, in una nuova epoca dalle connotazioni apocalittiche, le cui scelte e responsabilità, cioè, saranno chiaramente disvelate.

A questa visione delle cose aggiungerei la necessità di un severo esame di coscienza delle responsabilità storiche, da parte dei cristiani, a tutti i livelli, in questa immensa crisi.

Finito il cristianesimo «sociologico», ora che si può essere comodamente non cristiani, e anzi è di moda non esserlo, diventa davvero interessante chiedersi, con serenità e direi scientificità di giudizio, cosa è stato, cosa è, soprattutto, all'origine della grande crisi religiosa attuale.

Non è tautologico né lapalissiano concludere che al centro della grande crisi di fede c'è proprio la questione della fede.

⁶ L'etimologia stessa lo prova: fino all'inizio del secolo scorso *sentimento* è parola filosofica e significa autoscienza; il Romanticismo lo fa diventare impulso irresistibile, «libero» e vagabondo. Da allora la tendenza sempre più estesa a ridurre ogni amore, e la religione stessa, a «sentimento».

⁷ *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1979⁴.

La vita cristiana è vita teologale, e il *primum* teologale è la fede; senza la fede – donata da Dio, attivamente accolta dall'anima cristiana – non esiste vita cristiana se non come surrogato e illusione. Ma la fede non è uno scherzo, e neppure quella cosa un po' ovvia e un po' impossibile (ovvia per chi «ce l'ha», impossibile per chi «non ce l'ha») che comunemente si pensa. Elisabetta della Trinità, una delle più grandi sante *proprio dell'epoca moderna*, ce lo dimostra.

Questa ragazza di pochi studi, morta giovane dopo aver scritto per obbedienza pagine tra le più alte della letteratura cristiana, rivelando tra l'altro doti naturali di intelligenza, penetrazione psicologica e comunicazione, che l'esperienza soprannaturale potenzia ed eleva, ha, senza volerlo, senza saperlo, come tutti i santi, dato la risposta più pertinente al desiderio e alla crisi del suo (e nostro) tempo. Perché affrontando con assoluto slancio di fedeltà l'esperienza della fede pura, l'ha scoperta, per lei e per noi, esperienza di amore.

Elisabetta, come ho già tentato di dire, ha riscoperto *nel mondo moderno* quel nesso teologale tra fede, speranza e carità, derivante dal *primum* della fede (e questa da Dio), che è la vita stessa dell'anima, ed era stato il nutrimento vivo delle società cristiane, quando e nella misura in cui sono state realizzate.

Questo nesso teologale occorre pensarlo in modo, direi, fortissimo, cioè necessario e assoluto. Il cristiano spera e ama *perché* crede; se davvero crede, *per ciò* spera e ama.

Ho sottolineato queste due parole, queste *coniunzioni*, perché è decisivo comprenderne funzione e significato. Il mondo post-moderno ritiene di poter *credere* (quando si arrischia a farlo) alla maniera della «scommessa» di Pascal (che ha veramente, nonostante le intenzioni dell'autore, poco senso e ancor meno valore cristiano: una puntata alla roulette delle possibilità sospesa nel vuoto spirituale), e ne deriva ogni inaridimento, ogni prosciugamento dell'«acqua viva» (cf. *Gv* 4, 10) dell'anima; ritiene di poter *sperare* senza credere, lanciando il suo desiderio come una disperata brama, già oscuramente consapevole della propria inappagabilità, e ne deriva ogni cocente soggezione alla propria concupiscenza; ritiene di poter *amare* senza credere e senza sperare, cie-

camente battendo sulle pareti del proprio abbandono, del proprio non amare e non essere amato, e ne derivano tutti i disastri dell'amore, fino all'ultima tragedia, l'aborto volontario.

La dissociazione di fede-speranza-carità, che immediatamente succede alla rinuncia al *primato* della fede, è la caratteristica negativa più vistosa del mondo post-moderno; ne consegue, appunto, la secolarizzazione del credere, dello sperare, dell'amare, poi il loro svuotamento, poi la loro insignificanza.

Elisabetta dimostra con la sua stessa vita che non si può davvero credere senza davvero sperare e davvero amare, e, ancor prima e prima di tutto, che non si può davvero sperare e davvero amare senza credere; senza consumare nella fede ogni complicità, molteplicità, frammentarietà dell'anima, integralmente giocando se stessi nella pura e nuda fede.

Alla dissociazione culturale-spirituale di fede, speranza e amore, corrisponde filosoficamente quella tra Vero, Buono, Bello, cioè l'oscuramento della cognizione dell'essere; e dell'Essere. E, nella vita di tutti i giorni (che è pregna di scelte culturali, filosofiche, spirituali, anche se non lo si sa o non lo si ammette) cresce il disorientamento, lo smarrimento inevitabile che emana dalla perdita di armonia, di ordine, di proporzioni, della vita stessa.

È sulla misura di una fede autentica che l'esistenza assume ordine, armonia, proporzioni; che si semplifica e si unifica; che esce, cioè, dalla complicazione e frantumazione del labirinto borghese⁸, castello di illusioni fatto di stanze non comunicanti, al cui modello già declinante e perdente tutto il mondo sembra volere uniformarsi, consumando la propria crisi di fede come un residuo superfluo del passato; mentre questa crisi, nella sua opportunità positiva di sterminio degli equivoci, è l'unica vera speranza, nel suo presente e futuro, di amore e non di odio.

GIOVANNI CASOLI

⁸ «Non c'è più popolo, tutti sono borghesi (...). Il mondo è cambiato meno dalla venuta di Gesù che non negli ultimi trent'anni. I liberi pensatori di quel tempo erano più cristiani dei nostri devoti di oggi», Charles Péguy, *Il denaro*, 1913.