

# STIMA DI SÉ E KENOSI

## PRESENTAZIONE

*Fernando Taccone \**

La riflessione scientifica che proponiamo in questo volume sulla *Stima di sé e la Kènosi*, ci pone di fronte a diverse categorie antropologiche e a diversi modi di studiare e interpretare la vita dell'uomo. La riflessione è stata condotta dalla Cattedra *Gloria Crucis*,<sup>1</sup> che ha lo scopo di approfondire il significato della Passione di Cristo per l'uomo d'oggi, in collaborazione con l'Istituto Edith Stein Edi.S.I.,<sup>2</sup> che pone una particolare attenzione sull'uomo nella sua dimensione psico-pedagogica.

I preziosi contributi del seminario interdisciplinare, svolto presso la Pontificia Università Lateranense il 7 novembre 2007, offrono ai lettori un approccio sia antropologico che cristologico della kènosi<sup>3</sup>. Infatti i sintagmi *Stima di sé* e *kènosi* non si oppongono, ma permettono l'acquisizione della verità dell'uomo, per una crescita umana integrale, che non esclude la glorificazione escatologica.

I grandi temi del mistero dell'uomo: la sua origine, la sua natura biologica e configurazione spirituale, il suo destino per l'eternità e il suo legame con il tempo e la storia, la sua aspirazione alla vita e all'amore, la realtà quotidiana della morte e dell'odio, hanno sempre interessato i pensatori di tutti i tempi<sup>4</sup>.

Oggi, il problema dell'uomo e il suo futuro, la sua nascita e la sua morte sono più che mai attuale, perché mai come oggi i due momenti cruciali, dell'ingresso e dell'uscita dall'esistenza umana, sono *sottratti alla potenza del mistero ed insidiati dalla potenza della tecnica*.

L'uomo, quantunque composto di tanti fattori ed elementi, non è tuttavia riconducibile alla somma di essi. Quando egli s'interroga sulla sua natura e sul suo destino, si rende conto di essere qualcosa di più.

Scriva Giovanni Paolo II, nella *Fides et Ratio*: "Il monito *Conosci te stesso* era scolpito sull'architrave del tempio di Delfi, a testimonianza di una verità basilare che deve essere assunta come regola minima ad ogni uomo desideroso di distinguersi, in mezzo a tutto il creato, qualificandosi come 'uomo' appunto in quanto *conoscitore di se stesso*"<sup>5</sup>.

---

\* Padre Fernando Taccone, passionista. Licenza in Teologia e Diploma in Teologia Pastorale con specializzazione in Sociologia Religiosa. Direttore della Cattedra *Gloria Crucis* nella Pontificia Università Lateranense e Docente nel Pontificio Istituto Pastorale Redemptor Hominis della Pontificia Università Lateranense.

<sup>1</sup> La Cattedra *Gloria Crucis* è stata costituita nella Pontificia Università Lateranense nel 2003 con una Convenzione tra i Passionisti Italiani e l'Università. Essa ha prodotto diverse attività. Ricordiamo i volumi curati dal direttore della Cattedra Prof. Fernando Taccone, CP: *Quale volto di Dio rivela il Crocifisso?*, Edizioni OCD, Roma-Morena 2006; *La visione del Dio invisibile nel volto del Crocifisso*, Edizioni OCD, Roma-Morena 2008.

<sup>2</sup> Istituto Edith Stein Edi.S.I., Associazione privata di fedeli per Formazione in Scienze umane nella Vita Consacrata e Comunità Educative Ecclesiali. Fondatrice e Preside è la Dott.ssa Grazia Maria Costa.

<sup>3</sup> L'idea di un seminario in collaborazione tra Cattedra e Edi.S.I. è nata durante un breve corso tenuto agli studenti Edi.S.I. dal passionista P. Fernando Taccone il 20-21 aprile 2007 su *Stima di sé e Kènosi* al Centro Orionino di Spiritualità a Montebello della Battaglia (Pavia).

<sup>4</sup> D. BONHOEFFER, *Etica*, Queriniana, Brescia 1995; ID., *Resistenza e resa*, Bompiani, Milano 1980; G. DE ROSA, *L'uomo, la sua natura, il suo destino*, LDC, Torino 2007; I. KANT, *Realtà ed esistenza*, Paoline, Cinisello Balsamo 1998; S. KIERKEGAARD, *Opere*, Sansoni, Firenze 1988; E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, Jaka Book, Milano 1987; P. SINGER, *Etica pratica*, Napoli, Liguori 1989; S. WEIL, *La prima radice*, Leonardo, Milano 1994.

<sup>5</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, 2.

Tra i modelli di pensiero e i parametri culturali diversi per descrivere l'uomo, il *cristianesimo* ha considerato sempre con grande attenzione ed interesse ogni proposta antropologica che ne rispetti la sua singolarità.

Partendo da una sua visione religiosa della vita, il cristianesimo ha proposto una concezione antropologica che ha contribuito e contribuisce ancora a far conoscere meglio la natura e il destino dell'uomo.

Essa rimanda, innanzitutto, al concetto dell'uomo *immagine di Dio*, cioè all'antropologia relazionale biblica, nella quale l'uomo viene concepito come essere in relazione, rendendo più visibile quel Dio che in esso è rappresentato<sup>6</sup>.

La *Gaudium et Spes*, offre un abbozzo di antropologia cristiana centrata sull'uomo immagine di Dio:

*“Ma che cos'è l'uomo? Molte opinioni egli ha espresso ed esprime sul proprio conto, opinioni varie ed anche contrarie, secondo le quali spesso o si esalta così da fare di sé una regola assoluta, o si abbassa fino alla disperazione, finendo in tal modo nel dubbio e nell'angoscia. Queste difficoltà la Chiesa le sente profondamente e ad esse può dare una risposta che le viene dall'insegnamento della divina Rivelazione, risposta che descrive la vera condizione dell'uomo, dà una ragione delle sue miserie, ma in cui possono al tempo stesso essere giustamente riconosciute la sua dignità e vocazione”*<sup>7</sup>.

Il pensare kenotico appartiene al nuovo modo cristiano di pensare Dio-Amore. Benedetto XVI insegna:

*“Nella croce si manifesta l'eros di Dio per noi. Eros è infatti quella forza che non permette all'amante di rimanere in se stesso, ma lo spinge ad unirsi all'amato. Quale più folle èros di quello che ha portato il Figlio di Dio ad unirsi a noi fino al punto di soffrire come proprie le conseguenze dei nostri delitti?”*<sup>8</sup>.

Queste sono le coordinate essenziali da cui partire per la crescita dell'uomo, altrimenti si rischia di cadere nella gabbia del narcisismo, privando l'uomo di quella *dynamis d'amore* che solo può aprirlo alla relazione con l'Altro e farlo crescere.

Non crediamo si possa fare autentica teologia senza la croce di Cristo, in cui Dio rivela pienamente il suo amore per l'uomo. Un amore che diventa *modello e dynamis d'amore per la crescita dell'uomo*<sup>9</sup>.

Così pure, una scienza filosofica o pedagogica, che escludessero dal loro orizzonte ogni trascendenza, non si porrebbero realmente al servizio dell'uomo.

Scriva, a questo proposito, Giovanni Paolo II:

*“Il rapporto fede e filosofia trova nella predicazione di Cristo crocifisso e risorto lo scoglio contro il quale può naufragare, ma oltre il quale può sfociare nell'oceano sconfinato della verità. Qui si mostra evidente il confine tra la ragione e la fede, ma diventa anche chiaro lo spazio in cui ambedue si possono incontrare”*<sup>10</sup>. E altrove: *“La dignità dell'uomo è insieme nel mistero di Dio e nel mistero della Croce”*<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> Cfr. I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2004, BTC 116, pp. 27-43.

<sup>7</sup> *Gaudium et Spes*, cap. I, n. 12.

<sup>8</sup> BENEDETTO XVI, *Messaggio per la quaresima* 2007.

<sup>9</sup> AA.VV., *Il mistero della croce*, Stella Matutina, Roma 1985; A. CASALEGNO (ed.), *Tempo ed eternità*, Paoline, Milano 2002; P. CODA, *Evento Pasquale*, Città Nuova, Roma 1984; A. LÓPEZ AMAT, *Gesù Cristo. Kenosi e gloria*, Devonian, Bologna 1994; G. MANCA (ed.), *La redenzione nella morte di Gesù*, Paoline, Cinisello Balsamo 2001; K. RAHNER, *Croce e Risurrezione*, Paoline, Milano 2000.

<sup>10</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, 23.

<sup>11</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Patres Ecclesiae*, 15.

S. Ireneo ci aiuta a capire l'equilibrio tra stima di sé e *kènosi* quando afferma: “*La gloria di Dio è l'uomo vivente*”. Lo stesso concetto è espresso da san Paolo della Croce, fondatore dei Passionisti, che parla di *morte mistica e divina natività*<sup>12</sup>.

L'immagine evangelica del chicco di grano che caduto in terra marcisce e produce molto frutto, è nella stessa direzione. Dal punto di vista semplicemente umano, all'uomo gli sarà sempre richiesto di affrontare rinunce e sacrifici se vuole realmente sviluppare tutte le proprie potenzialità.

Mi è doveroso un ricordo di *Edith Stein*, S. Teresa Benedetta della Croce. Alla morte di Adolf Reinach, assistente di *Husserl* come lo era anche lei, doveva incontrare la moglie di Adolf in preda alla disperazione. Pensava tra sé cosa avrebbe potuto dire a questa donna poiché lei non credeva alla vita eterna. L'atteggiamento rassegnato della signora Reinach la colpì come un raggio di luce che proveniva da quel regno nascosto. La vedova non era abbattuta dal dolore. Nonostante il lutto, era piena di una speranza che la consolava e le dava pace. Di fronte a questa esperienza, andarono in frantumi gli argomenti razionali di Edith Stein. Lei scrive: “*Fu il mio primo incontro con la croce e con la forza divina che essa comunica a chi la porta. Vidi per la prima volta, tangibile davanti a me, la Chiesa, nata dal dolore del Redentore, nella sua vittoria sul pungolo della morte. Fu il momento in cui andò in frantumi la mia incredulità e risplendette la luce di Cristo, Cristo nel mistero della croce*”<sup>13</sup>.

Nella certezza che la Passione di Cristo è il fulcro di ogni vera e profonda promozione umana, consegno al lettore il volume *Kènosi di Cristo modello e dynamis d'amore per la crescita dell'uomo – Stima di sé e kènosi*. Ringrazio gli studiosi per quanto ci hanno donato. Vivo sentimento di gratitudine esprimo ai responsabili dell'Edi.S.I.<sup>14</sup> e al Comitato della Cattedra Gloria Crucis<sup>15</sup> che hanno permesso la realizzazione di questo lavoro.

---

<sup>12</sup> A. CALABRESE, *La mistica in san Paolo della Croce*, Vaticana, Città del Vaticano 2001; SAN PAOLO DELLA CROCE, *Morte Mistica*, Lucca 1989.

<sup>13</sup> EDITH STEIN, *La mistica della croce. Scritti spirituali sul senso della vita*, Città Nuova, 1985, 87-88.

<sup>14</sup> Dott.ssa Grazia Maria Costa presidente dell'Associazione e preside della scuola Edi.S.I.; P. Paolo Orlandini dei Servi di Maria, presidente vicario dell'Associazione, e vice preside.

<sup>15</sup> P. Fernando Taccone passionista, direttore della Cattedra Gloria Crucis; Sr Angela Maria Lupo passionista, segretaria; Mons. Prof. Antonio Livi; Mons. Prof. Piero Coda; Prof. Denis Biju-Duval; P. Adolfo Lippi passionista; P. Gianni Sgreva passionista.

## **IL CONTINUUM DELL'UOMO: LA CRESCITA PERSONALE**

**Chiara Palazzini \***

Il percorso di crescita dell'uomo può essere definito come un processo di sviluppo, durante il quale l'individuo conquista la consapevolezza delle proprie potenzialità, un progressivo incremento delle capacità di autonomia e di decisione e matura modalità nuove nelle relazioni, nella partecipazione affettiva, nella socializzazione.

Questo cammino avviene attraverso processi evolutivi sia biologici sia psicologici e tutte le trasformazioni che contraddistinguono la crescita umana posso permettere alla persona stessa di intravedere anche *altre realtà* al di là delle limitazioni percettive corporee.

*“L'essenza dell'esistenza umana si trova soprattutto nel proprio autotrascendimento. Essere persona vuol dire essere sempre rivolti verso qualcosa o verso qualcuno, protendersi all'esterno, oltrepassare se stessi, raggiungere un mondo denso di esseri da incontrare e di compiti da realizzare. L'esistenza umana è autentica e armonica solo se vissuta in termini di autotrascendenza. Infatti, nonostante i condizionamenti di natura biologica, psicologica o sociologica, la persona conserva sempre la libertà interiore grazie alla quale operare un continuo distanziamento e assumere un atteggiamento di responsabilità e di accoglienza degli appelli che la vita le rivolge e che chiedono di essere realizzati.*

*In tale prospettiva, l'armonia interiore viene raggiunta nella misura in cui ci si pone in ascolto delle domande poste dalla vita e si cerca di dare delle risposte non formali o artificiali in una prospettiva di autotrascendenza, collocando in posizione di conseguenze possibili, e non di obiettivi da perseguire, il piacere, il potere o l'assenza di tensioni<sup>16</sup>.”*

La crescita, dunque, è la capacità di *divenire persona*, un soggetto individuale, capace di interpretare le esperienze; l'organizzazione di queste interpretazioni diventerà la realtà psichica interna della persona, definirà la sua identità e la sua comprensione del mondo.

### **Lo sviluppo affettivo, cognitivo, sociale e morale**

Secondo Galimberti, i processi di maturazione possono essere verificati a livello affettivo, cognitivo, sociale e morale<sup>17</sup>.

Nello sviluppo affettivo l'individuo percorre un progressivo distacco da se stesso verso una crescente capacità di socializzazione e un aumento dell'interesse per l'altro in armonia con l'interesse per se stesso. Questo processo evolutivo giunge fino a definire l'identità sessuale e personale attraverso successivi percorsi di identificazione tramite i quali la persona si appropria di un insieme di tratti percepiti negli altri che contribuiscono alla formazione del proprio carattere.

---

\* Prof.ssa Chiara Palazzini. Laurea in Pedagogia nel 1991 all'Università di Siena; Master in Counseling psico-socio-educativo alla scuola di analisi transazionale di Maria Teresa Romanini a Roma; docente di corsi di psicologia e pedagogia alla Pontificia Università Lateranense nell'Istituto Pastorale Redemptor Hominis; Counseling familiare e vocazionale.

<sup>16</sup> E. FIZZOTTI, *Itinerari psicologici per l'armonia interpersonale in Consacrazione e servizio*, nr. 3/2005, p. 58.

<sup>17</sup> Cfr. la voce *Psicologia dell'età evolutiva* in U. GALIMBERTI, *Dizionario di psicologia*, UTET, Torino 1992.

Nello sviluppo cognitivo sono coinvolti i cambiamenti del comportamento intelligente e delle sue funzioni: percezione, memoria, linguaggio, pensiero concettuale ... .

I processi cognitivi sono notevolmente influenzati dalle dinamiche emotive, anche se, comunque, lo sviluppo cognitivo dipende da una buona maturazione della base neurologica e da un positivo adattamento all'ambiente. L'intelligenza è infatti un caso tipico di comportamento adattivo, in cui l'individuo affronta le diverse situazioni ambientali organizzando e riorganizzando il pensiero e l'azione, attraverso quei due processi che Piaget ha chiamato di assimilazione e di accomodamento.

La maturazione a livello sociale riguarda la capacità di vivere una relazione socialmente soddisfacente ed è determinata dall'esperienza che il soggetto fa *degli altri* e *con gli altri*; in questo processo è fondamentale aver raggiunto un equilibrio sufficientemente stabile tra le diverse dinamiche riguardanti l'aggressività, la dominanza, la dipendenza, l'isolamento, la cooperazione, la collaborazione e il concetto di sé.

E' nella fase adolescenziale che avviene la verifica sociale del livello di accettazione o non accettazione da parte del *gruppo dei pari*; il gruppo (sia formale sia informale<sup>18</sup>) produce un forte senso di appartenenza, nel ragazzo, che conseguentemente a questa dinamica avvia nuove forme di riflessione su di sé. Le amicizie sono meno casuali, instabili, passeggere, e questo permette l'avvio di un confronto tra come il soggetto si percepisce e come gli altri lo percepiscono, con conseguente conferma o crisi del proprio Io.

*“La funzione dei gruppi, siano essi formali o informali, è quella di permettere una riorganizzazione del Sé. Differenziarsi dagli adulti diventa possibile solo opponendo loro un polo sociale diverso ma altrettanto forte. Il "noi" degli adolescenti si delinea nel contrasto con il "loro" degli adulti. Il singolo non riuscirebbe da solo in un'impresa impari, dato che gli adulti detengono il potere. Grazie alla forza del gruppo l'adolescente potrà pian piano fare emergere anche le sue caratteristiche individuali che costituiranno poi la vera personalità adulta. L'appartenere ad un gruppo permette inoltre il confronto con altri gruppi e la scoperta di un'identità sociale”<sup>19</sup>.*

Il gruppo serve anche a *verificare* le differenze sessuali, costituendosi transitoriamente come gruppo dello stesso sesso in risposta a un bisogno di approfondimento e di conferma della propria tipizzazione sessuale.

*“Carenze affettive nell'infanzia, inadeguato svolgimento dei processi di identificazione sessuale in età infantile, fattori più specificatamente socioculturali possono accentuare difficoltà nella socializzazione e nel realizzare nuove sintesi fra le proprie energie e le proprie esperienze. Queste difficoltà possono essere transitorie e rientrare nelle tipiche crisi dell'adolescenza, o possono configurarsi come vere e proprie forme di disadattamento sociale”<sup>20</sup>.*

Il primo e significativo abbozzo di identità personale si concretizza proprio a conclusione dell'adolescenza; quando questo non si verifica, si assiste a un distanziamento tra età cronologica e

---

<sup>18</sup> I *gruppi formali* (scout, gruppi parrocchiali, associazioni politiche giovanili, società sportive ecc.) sono di solito controllati da adulti responsabili e hanno norme sancite ufficialmente e obiettivi precisi ed espliciti. Hanno una sede e spazi propri in cui svolgere le attività stabilite. Sembra che questi gruppi siano preferiti dai preadolescenti e che ci sia un notevole calo di frequenza dai 14 anni in poi.

I *gruppi informali o spontanei*, invece, si costituiscono nei giardini pubblici, nelle sale gioco, agli angoli delle strade ecc., e non coincidono necessariamente con bande trasgressive o devianti. In questi gruppi esistono *leggi* che bisogna rispettare per essere accettati: c'è un abbigliamento d'obbligo, un linguaggio particolare e spesso criptico, un luogo di ritrovo costante. I gruppi hanno identità molto diverse e risentono della provenienza sociale, del tipo di scuola frequentata e del quartiere in cui il ragazzo vive.

<sup>19</sup> A. FARNETI, *Psicologia dello sviluppo: dalle teorie ai problemi quotidiani*, Carocci, Roma 2004, p. 245.

<sup>20</sup> U. GALIMBERTI, *Dizionario di psicologia*, op. cit., p. 838.

maturazione psicologica e ciò potrebbe produrre fenomeni di *disadattamento* (a diversi livelli) nel soggetto, sfavorendo una successiva maturazione individuale.

L'ambito della maturazione morale esprime la sintesi di tutti i processi di sviluppo e proprio per questo si presenta estremamente laborioso: fa riferimento all'insieme delle tendenze emotive, cognitive, operative e comporta giudizi di valore che mutano a seconda degli ambiti culturali e delle diverse epoche.

Ricordiamo ancora Piaget, che ha individuato tre stadi nella crescita morale: un primo periodo caratterizzato da *anomia* dove si tende a considerare il proprio punto di vista come unico, senza alcuna percezione dei punti di vista e dei sentimenti altrui; un secondo periodo caratterizzato da *eteronomia* dove il valore delle azioni risiede nell'autorità di chi le ha prescritte e la loro esecuzione dipende dal timore della punizione; un terzo periodo caratterizzato da *autonomia* che prevede l'interiorizzazione dell'obbligazione e la consapevolezza delle esigenze altrui.

E' interessante osservare che, a livello morale, la risposta comportamentale precede la consapevolezza cognitiva: il bambino sembra *fare* più di frequente cose giuste prima di *sapere* che sono giuste. Da parte dell'adulto c'è lo stimolo ad acquisire la consapevolezza dei dati di realtà, mentre la cooperazione con i compagni incoraggia l'interiorizzazione soggettiva della norma morale.

Nell'adolescenza l'individuo giungerà a costruire un sistema di valori pressoché definitivo, salvo quando le ambivalenze, prolungandosi eccessivamente, finiscono con il rendere difficoltosa la realizzazione della propria identità personale.

Nel passaggio da uno stadio evolutivo all'altro occorre tener presente l'eventualità che il *continuum* di crescita si interrompa per il sopravvenire di un periodo di *crisi*. In ambito psicologico il termine *crisi* si riferisce a un momento della vita caratterizzato dalla rottura dell'equilibrio precedentemente acquisito e dalla necessità di trasformare gli schemi consueti di comportamento che si rivelano non più adeguati a far fronte alla situazione presente.

La crisi è un punto di passaggio, un bivio che può dare inizio ad un cambiamento che trasforma l'individuo, dando origine ad una risoluzione positiva o negativa dell'evento critico.

In psicologia clinica si distinguono le crisi evolutive o di sviluppo intrinsecamente legate alla crescita di ogni individuo, quali l'adolescenza, la maturità, la menopausa, la vecchiaia e le crisi accidentali, come una grave malattia, la perdita di una persona cara, o un cambiamento inaspettato nel lavoro. Le prime, connesse a specifiche tappe biologiche, assumono un valore differente a seconda del contesto culturale in cui si presentano; le seconde riguardano, invece, tutte quelle situazioni della vita il cui irrompere improvviso può minacciare l'equilibrio psicologico raggiunto dall'individuo.

### **I livelli della costruzione personale**

Sempre in tema di sviluppo dell'individuo, è interessante anche esaminare la posizione di Cencini e Manenti, che definiscono la *costruzione personale* secondo tre livelli: psico-fisiologico, psico-sociale, razionale-spirituale<sup>21</sup>.

Il livello psico-fisiologico comprende le attività psichiche strettamente legate agli stati fisici di benessere o malessere, determinati dalla soddisfazione o meno di alcuni fondamentali bisogni fisiologici dell'organismo. L'origine e il termine di queste attività vanno ricercati nella sensazione di

---

<sup>21</sup> Cfr. A. CENCINI, A. MANENTI, *Psicologia e formazione: strutture e dinamismi*, EDB, Bologna 2003.

deficit e di soddisfazione a livello viscerale (avvertibile anche a quello sensoriale). La motivazione che regola questo livello è la soddisfazione di questi bisogni.

La percezione del reale, in questa prospettiva, sarà frammentaria e parziale: il reale infatti verrà visto in funzione del proprio bisogno fisiologico. Dunque una lettura limitata al visibile, al fisico, all'utile e del tutto soggettiva.

Dietro ai vari bisogni fisiologici appare un bisogno più radicale di sopravvivenza e autopreservazione, che rimanda ad un'interpretazione generale della vita in chiave piuttosto utilitaristico-individualista.

Il livello psico-sociale comprende le attività psichiche connesse al bisogno di sviluppare relazioni sociali, di *essere con*. L'uomo, in quanto *animale sociale*, avverte l'esigenza di stringere amicizie, dare e ricevere aiuto, sentirsi parte attiva di una comunità di persone.

La motivazione più immediata che spinge questo agire è nella presa di coscienza della propria limitatezza e insufficienza come persone, che rende consapevoli del bisogno degli altri.

Circa la percezione del reale va detto innanzitutto che il reale che attrae l'attenzione del soggetto è soprattutto quello costituito da persone, viste però non necessariamente in se stesse, nel loro intrinseco valore, ma in funzione della relazione positiva. La visione del reale, in parte ancora frammentaria e a senso unico, suppone qui una certa capacità interpretativa e determina un allargamento del campo esperienziale dell'individuo; sono qui implicate infatti, nuove e ulteriori funzioni e potenzialità umane.

Dietro al bisogno dell'altro e della relazione, è possibile riconoscere qualcosa di più radicale: il bisogno dell'espansione di sé o dell'autorealizzazione attraverso l'altro, che è l'espressione dinamica di ciò che l'uomo è sul piano psichico, un essere se stesso a partire e in dipendenza intrinseca dall'altro.

Il livello razionale-spirituale comprende le attività psichiche connesse con il bisogno di conoscere la verità e con la corrispondente capacità umana di afferrare la natura delle cose, astraendola dai dati dei sensi. Grazie a questo livello siamo esseri che a differenza di tutti gli altri animali hanno la capacità di afferrare l'*essenza* delle cose, di astrarre i principi generali cioè i concetti astratti e le leggi che governano e spiegano i dati sensibili. Con questo *potere* l'uomo può formulare concetti, conoscere cose astratte, giudicare, trascendere il *qui ed ora* per affermare e perseguire dei valori spirituali.

All'origine di questo percorso c'è il desiderio-bisogno di sapere, di risolvere problemi fondamentali come la conoscenza di sé, del proprio posto nel mondo, del senso della vita, della morte; questo desiderio-bisogno è sorretto dalla capacità strumentale-funzionale propria dell'uomo di raggiungere la verità delle cose, e dalla coscienza di un'attrazione verso di essa che va ben oltre il semplice desiderio soggettivo e indica nella ricerca della verità la vera vocazione di ogni uomo.

Grazie all'uso delle facoltà superiori l'individuo può percepire la natura delle cose e i nessi causali e può afferrare il senso delle situazioni.

In tal modo si crea un nuovo rapporto tra individuo e ambiente: un rapporto di rispetto verso le cose e di libertà per l'uomo. Il saper dare un nome alle cose è segno e fonte di libertà. Una libertà fondamentale che ne determina altre.

## **La definizione del Sé**

In questo percorso di crescita, che dovrebbe essere il più possibile armoniosa e integrale, la stima di sé è il centro propulsivo dell'Io.

Ognuno di noi è portatore di un Sé, qualcosa di misterioso e potentissimo che ha a che fare con la sua storia, con il suo destino e che lo costituisce come persona, unica e irripetibile. Il Sé, pur essendo assolutamente personale, si gioca, si rafforza e realizza nel rapporto, affettivo oltre che

cognitivo, con gli altri. Certo, è difficile tenere vive entrambe queste direzioni di ricerca ed espressione, quella verso il *dentro*, introspettiva, e quella verso il *fuori*, per gli altri.

*“Eppure nella nostra tradizione, questo è illustrato con precisione dalla vicenda di Gesù, che spende se stesso per gli altri, ma poi sul più bello manda via tutti e sale sul monte, da solo. Ognuno di noi vorrebbe che tutto fosse più semplice e ci consentisse la nostra inclinazione preferita: o perderci negli altri, o farci gli affari propri. Invece, si tratta di due movimenti psicologici e affettivi di cui abbiamo bisogno, anche se sembrano andare in senso opposto. La relazione con gli altri ci assicura la linfa vitale per far crescere i nostri talenti e le nostre inclinazioni nell'umano. Ma noi siamo il nostro Sé, e non possiamo scavalcarlo, non ascoltarlo<sup>22</sup>.”*

Da quando negli anni novanta la globalizzazione e internet hanno rivoluzionato il flusso delle merci e delle informazioni, molti individui sono faticosamente alla ricerca della loro visione del mondo. La tendenza a svincolarsi da ogni legame sociale e culturale sembrava caratterizzare l'ultimo squarcio del ventesimo secolo; molte persone si sono staccate dalle tradizioni, dai costumi religiosi, dal controllo sociale, dal dovere dei legami definitivi ...

Dunque, la liberazione dalla collettività svincolava da costrizioni e convenzioni, sembrava aprire spazi e ampliare possibilità. Le vicende dei singoli non erano più segnate in anticipo da provenienza e visione del mondo, ma erano aperte al futuro.

Anche il concetto di Sé (e di identità) ha avuto nel tempo la sua evoluzione.

Nella psicologia termini e concetti come identità, io, persona, personalità, vengono spesso utilizzati con lo stesso significato di Sé. A seconda dell'orientamento della scuola, queste espressioni vengono definite in modo diverso, non esiste una precisa linea di demarcazione tra l'una e l'altra e spesso i loro significati si sovrappongono.

*“Un primo modo di intendere il termine Sé è di usarlo come sinonimo di persona, come avviene nell'uso quotidiano. Il Sé è in questo caso una determinata persona (me stesso). Un possibile punto di critica per questa posizione è che in questo caso non è possibile dimostrare l'esistenza del Sé come istanza psicologica propria. Alcuni studiosi del Sé sottolineano, quindi, che una persona ha un Sé e non è un Sé.*

*Una seconda definizione identifica il Sé con la personalità. Il Sé in questo caso è considerato come il temperamento e tutte quelle capacità, potenzialità, obiettivi, valori e preferenze che rendono unica una determinata persona. L'obiezione a questa seconda posizione è che il Sé aiuta a spiegare alcuni aspetti della personalità, ma che esso, in quanto istanza psichica propria, è una parte della totalità della personalità, ma non la comprende tutta (altrimenti tutti i teorici della personalità dovrebbero studiare il Sé).*

*Una terza chiave di lettura vede il Sé nella tradizione di William James come suddiviso in due parti. James ha fatto una distinzione tra l'Io come soggetto che sperimenta (I-self) e l'Io come oggetto (Me-self). All'I-self come osservatore attivo James collega la percezione di sé, la continuità di sé, la coerenza di sé e la constatazione che io sono il centro dei miei pensieri e delle mie azioni. Quando l'attenzione si sposta invece sul Sé, allora compare il Me-self. Esso comprende le concezioni di sé, dunque ciò che si sa o si crede di sapere di se stessi.*

*(...) Dai diversi tentativi di definizione qui presentati è evidente quanto sia difficile delimitare concettualmente il Sé a priori in modo chiaro. Il Sé è dunque troppo complesso e ampio per essere definito “semplicemente”<sup>23</sup>.”*

Oggi l'identità è concepita come molteplice e aperta. Il Sé si sviluppa in un continuo processo raccontandosi e assicurandosi attraverso questo raccontarsi. Ciascuno ha il compito di trovare

---

<sup>22</sup> C. RISE', *Il sé e gli altri* in *Corriere della sera*, inserto *Io donna* del 22.9.2007, p. 434.

<sup>23</sup> H. ZOLLNER, *Il Sé. Contenuto, processi, mistero* in *Persona e formazione* (a cura di A. Manenti, S. Guarinelli, H. Zollner), EDB, Bologna 2007, pp. 79-80.

continue mediazioni tra il suo Sé e il mondo che lo circonda. L'equilibrio tra la considerazione che viene dall'esterno e l'armonia interiore va cercato sempre di nuovo.

In questo modo il Sé si sviluppa in un continuo processo di ricerca che non è mai concluso definitivamente. Ciò che in una società tradizionale veniva trasmesso in modo spontaneo attraverso il ruolo, l'appartenenza sociale e la religione, oggi deve essere conquistato in modo attivo.

La nostra società dalle mille opzioni ha portato a esaurimenti, confusione e perdita di orientamento. Da un lato bisogna continuamente decidersi, ma dall'altro non si può quasi più fare riferimento alla sicurezza garantita da un fondamento stabile di valori.

Così si arriva spesso ad osservare una drammatica impennata di nuovi “disturbi”, somatizzazioni, disagi e inquietudini che portano solitudine e insoddisfazione; se l'individuo giunge alla consapevolezza di queste difficoltà esistenziali allora è portato ad orientarsi fortemente nella ricerca di relazioni autentiche e risanatrici.

### **La prospettiva di Imoda: la persona umana è un mistero.**

L'originalità riconosciuta a Franco Imoda, considerando specialmente il suo testo *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, è la potente capacità di saldare la lettura intrapsichica del complesso mondo interiore umano con l'indicazione fondamentale pedagogica che risulta essere una coerente concretizzazione di questa lettura, nella sua piena realizzazione esistenziale.

*“ (...) Imoda fa una lettura rigorosamente psicologica dell'uomo come mistero, come abitato da polarità apparentemente contrapposte e costituito nell'essere da realtà ambivalenti, e dunque avverte l'esigenza di proporre subito e allo stesso livello un cammino che tenga conto di questa realtà ontologica per renderla occasione di crescita, e non ostacolo da cui difendersi o negatività da annullare. Non è vantaggio da poco, questo, nella dinamica educativa, ove troppo spesso ancora visioni antropologiche pur corrette non trovano adeguata traduzione pedagogica, ove continuiamo a soffrire pericolose schizofrenie tra la teoria e il metodo, ovvero a formare persone incapaci di lasciarsi formare dalla vita<sup>24</sup>. ”*

Definendo descrittivamente il modello educativo a cui Imoda si riferisce, Cencini sintetizza e sottolinea quattro elementi importanti:

1. il dinamismo educativo consiste nell'apprendere a tenere e mantenere insieme le polarità apparentemente contrapposte del mondo psichico e spirituale umano, facendole tra loro interagire;
2. il luogo educativo-evolutivo è la vita stessa, in ogni suo momento e a fronte d'ogni situazione, non solo in particolari circostanze, e nemmeno esclusivamente in alcune età privilegiate, ma fino al momento della morte;
3. il centro o punto di riferimento del processo educativo è quel mistero in grado di dare senso a quelle polarità, di sciogliere quelle contraddizioni o, quanto meno, di porle in dialogo tra loro, in qualche modo attraendole a sé, a questo centro vitale e significativo;
4. i parametri dello sviluppo, ovvero aree, criteri e fattori di crescita sono l'alterità, la temporalità e l'evoluitività (o il progresso per stadi), che diverranno di fatto occasione di crescita attraverso precise e corrispondenti situazioni di sviluppo<sup>25</sup>.

### **Lo sviluppo nei processi educativi e formativi**

---

<sup>24</sup> A. CENCINI, *Psicologia e mistero: un rapporto inedito e fecondo* in *Persona e formazione*, op. cit., p. 238.

<sup>25</sup> Cfr. A. CENCINI, *Psicologia e mistero: un rapporto inedito e fecondo* in *Persona e formazione*, op. cit., p. 239.

*“Non c’è dubbio che svilupparsi significa cambiare. Trattandosi di sviluppo umano, il cambio coinvolge la persona. E questo non solo quando si tratta del crescere, in senso generale, dall’infanzia alla maturità attraverso i vari stadi, ma anche nei passi più specifici quali quelli coinvolti in un processo educativo o di formazione<sup>26</sup>”.*

Il processo formativo, come quello educativo, è visto come *humus* essenziale alla vita umana ed esige attenzioni, condizioni, organizzazione, cura, assistenza, facilitazione, guida per lo sviluppo, esperienze e contenuti.

*“Formare una persona significa dunque coltivarla nella sua totalità, nella sua storicità e nella sua capacità di autoeducazione, che la impegna nella propria formazione cioè nel proprio autoperfezionamento, che la rende capace di autocritica e di vivere con responsabilità il proprio mestiere di essere umano.*

*Centrare l’attenzione sulla persona significa inoltre tener presente che l’uomo si forma soltanto se è protagonista consapevole, attivo e responsabile della propria crescita culturale, sociale, professionale cioè del suo umanizzarsi<sup>27</sup>”.*

La pedagogia della persona ha accreditato una concezione dell’uomo come essere che vale, che può apprendere, che può autoeducarsi; dunque il conseguimento del traguardo della formazione è legato alle potenzialità e all’intenzionalità del soggetto, alla sua capacità di autoeducarsi<sup>28</sup>.

In questa prospettiva il ruolo dell’educatore è fondamentale.

E’ importante che ogni educatore conosca bene i percorsi spesso difficili dell’educando, i fenomeni di scompenso, di arresto o di blocco nella crescita intellettuale ed emozionale, in modo da poter attivare tutte le risorse personali dell’educando.

La pedagogia e la psicologia non devono limitarsi ad intervenire solo quando le persone sono affette da disturbi o da problemi psichici, ma adoperarsi per aiutare preventivamente i soggetti a sviluppare le competenze comportamentali necessarie per affrontare la vita nel modo più appropriato.

Essere educatori autentici e congruenti significa dunque acquisire competenze comunicative che diano la possibilità di farsi comprendere e di comprendere, di superare le barriere tra sé e gli altri, abbandonando atteggiamenti relazionali eccessivamente difensivi.

*“Spesso nel disagio giovanile si esprime proprio l’esigenza di comunicazione con il mondo, sentito spesso come estraneo e non in sintonia con i propri bisogni ed interessi; l’educatore dovrebbe prefiggersi il compito di leggere l’ambiente di vita del giovane, mettendo in relazione le richieste e le risorse con le eventuali carenze o opportunità sia dell’ambiente fisico che dell’habitat in cui si trova a vivere.*

*Solo entrando nel mondo dell’altro si riesce a comprenderlo e a valutarlo, in un’ottica di reciprocità che leghi il problema individuale alle relazioni del contesto familiare, culturale, lavorativo e sociale.*

*L’identità del sociale si è andata sempre più allontanando dal concetto di “influenza” o “condizionamento”, per assumere l’identità di una dimensione relazionale, attraverso cui la persona è in grado di interagire con l’ambiente, dando valore e senso alla propria azione<sup>29</sup>”.*

---

<sup>26</sup> F. IMODA, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, EDB, Bologna 2005, p. 139.

<sup>27</sup> S.S. MACCHIETTI, *Educazione e formazione in Prospettiva E*, nr. 4/2004, p. 55.

<sup>28</sup> Cfr. S.S. MACCHIETTI, *Pedagogia della formazione e pedagogia della persona in Professionalità formativa per dirigere*, a cura di C. Scurati, La scuola, Brescia 2002, pp. 15-16.

<sup>29</sup> F. CAPPELLINI VERGARA, P. IBBA, M. TACCONI, *Unicità e complessità dell’essere umano*, Cittadella, Assisi 1999, p. 65.

Quando si accompagna un altro essere umano nel suo cammino ci si trova in un tempo privilegiato e in uno spazio *sacro*.

Il formatore deve fare anzitutto in se stesso un serio lavoro di integrazione umana e spirituale, per non essere una guida cieca che aumenta la confusione dell'altro invece di dargli aiuto.

Questo modo di essere del formatore è l'aiuto più credibile per la persona in formazione a fidarsi al di là di ciò che vede e sente, ad avere coraggio nei momenti di resa e di abbandono.

Gli obiettivi formativi, specialmente in un cammino cristiano, sono quelli di aiutare la persona a conoscere se stessa, ad accettarsi e a crescere, nell'impegno a discernere l'autenticità della chiamata ad una specifica vocazione, laica o religiosa che sia. La maturazione di una risposta basata su convinzioni personali, cioè l'internalizzazione, implica il superamento di risposte di semplice compiacenza e identificazione, espressive di una prima e più immatura adesione.

Giungere a conoscere una persona è un processo lento in cui si tratta di costruire fiducia e confidenza. Ciò non può avvenire se non all'interno di una relazione che rispetta la libertà della persona e le garantisce un contesto sicuro in cui esplorare le aree problematiche della propria vita, con comprensione, pazienza e metodo.

I giovani sono fragili, in qualsiasi contesto culturale. Questa fragilità viene dalle famiglie di origine e spesso è aggravata dall'ambiente; la fragilità, a sua volta, genera paura e rabbia.

Occorre, allora, alimentare una *sana* speranza.

*“La speranza (...) è l'apertura del possibile. Essa fa riferimento a quei "nuovi cieli" e a quelle "nuove terre" che sono promessi dalla religione, dall'utopia, dalla rivoluzione, dalla trasformazione personale che siamo soliti temere, perché arroccati alla nostra identità assunta come un fatto e non come un'interminabile e mai conclusa costruzione.*

*I giovani sono una costruzione. E se l'attesa è l'ansia che quella costruzione che essi sono abbia buon fine, la speranza attiva il loro comportamento affinché sia nelle loro mani l'accadere del buon fine. In questo senso diciamo che l'attesa è passiva, perché vive il tempo come qualcosa che viene verso di noi, la speranza invece è attiva perché ci spinge verso il tempo, come verso quella dimensione che ci è assegnata per la nostra realizzazione. I giovani sono attivi quando con la speranza vanno verso il tempo e non quando con l'attesa aspettano che il tempo venga verso di loro.*

*Quando l'attesa è disabilitata dalla speranza nei giovani subentra la noia, dove il futuro perde slancio e il presente si dilata in uno spessore opaco dove il tempo oggettivo, quello dell'orologio, cadenza il suo ritmo sul tempo vissuto che si è arenato, infossato, arrestato. Nella noia, infatti, ogni attesa è risucchiata, ogni speranza è estinta, non ci sono più né progetti né storia, ma tutto affoga nel gorgo di un presente in cui ogni orizzonte di senso si inaridisce e si spegne.*

*Se un giorno è come tutti, tutti i giorni sono come uno solo, nell'uniformità perfetta di una vita che assapora quel vuoto d'esperienza che accade quando si sono vanificate tutte le attese, tutte le speranze, tutte le illusioni. È allora che l'impossibile, come un muro, sbarra tutte le vie del possibile che alimentano il futuro. E lo spazio lasciato vuoto dal futuro, disertato sia dall'attesa sia dalla speranza, viene occupato dal dilagare del passato che divora tutte le attese e tutte le speranze sottraendo al tempo la sua dimensione a venire<sup>30</sup>.”*

## **Sviluppo personale e amore autentico**

C'è una sapienza da imparare a proposito dello sviluppo umano e dell'integrazione spirituale: ogni persona è davvero un'immagine di Dio, fatta a sua somiglianza, redenta dalla sua bontà infinita, dalla misericordia e dall'amore che si sono manifestati nel sacrificio della croce, ed è destinata alla risurrezione per una vita nuova.

---

<sup>30</sup> U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 146-147.

*“Dio ci sradica per un futuro che è al di là di noi. Questo è il tema costante che attraversa tutta la storia della salvezza, da Abramo che lascia la terra di Ur, ai patriarchi, all'Egitto e all'esodo nel deserto e alle alleanze fatte da Dio con il suo popolo.*

*Dio ci sradica e ci attrae verso un nuovo futuro, un futuro sconosciuto, che passa attraverso l'insicurezza della storia umana e l'accettazione della povertà come il luogo più adatto al suo divenire. Uscire da se stessi è la spiritualità dell'Esodo. Questo è lo Spirito del nostro Dio: il Dio dell'Esodo nel suo Unico Figlio ha percorso il viaggio dalla vita dell'invisibile divinità all'incarnazione kenotica di Gesù Cristo nato nella carne, vero Dio e vero uomo. Svuotandosi di se stesso, egli ha assunto la condizione di servo e ha offerto la sua vita in unione con la volontà di salvezza del Padre.*

*L'invito a rinunciare a se stessi, a prendere la propria croce e a seguire i passi di Gesù vale per tutti coloro che sono chiamati alla fede e alla sequela. Il servizio del formatore, in particolare, richiede di imparare ad andare oltre l'interesse personale, a rinunciare all'egoismo e ad amare gli altri incondizionatamente, dovunque si trovino<sup>31</sup>.”*

C'è un forte rischio: rispetto alle epoche che ci hanno preceduto, nell'età della tecnica l'amore ha cambiato radicalmente forma. Da un lato è diventato l'unico spazio in cui l'individuo può esprimere davvero se stesso al di fuori dei ruoli che è costretto ad assumere in una società tecnicamente organizzata, dall'altro lato questo spazio, essendo l'unico in cui l'io può dispiegare se stesso e giocare la sua libertà fuori da qualsiasi regola e ordinamento precostituito, è diventato il luogo della radicalizzazione dell'individualismo, dove uomini e donne cercano nel tu il proprio io, e nella relazione non tanto il rapporto con l'altro quanto la possibilità di realizzare il proprio sé profondo.

Per effetto di questa strana combinazione, nella nostra epoca l'amore diventa indispensabile per la propria realizzazione come mai lo era stato prima, e al tempo stesso impossibile perché, nella relazione d'amore, ciò che si cerca non è l'altro, ma, attraverso l'altro, la realizzazione di sé.

Se tutto ciò è vero, nell'età della tecnica, dove sembrano frantumati tutti i legami sociali, l'amore, più che una relazione all'altro, appare come un culto esasperato della propria soggettività, in perfetta coerenza con l'esasperato individualismo a cui non cessa di educarci la nostra cultura, per la quale l'altro è solo un mezzo per l'accrescimento di sé.

Invece, ancora Galimberti richiama l'attenzione sul fatto che l'amore per un'altra persona, se è vero amore, significa *espropriazione della soggettività*. L'amore nel senso di abbandono in un altro implica sempre espropriazione e superamento del limite, ma proprio in questo superamento si apre un orizzonte che va oltre noi stessi.

*“(…) amore non può essere la ricerca di sé che passa attraverso la strumentalizzazione dell'altro, ma deve essere un'incondizionata consegna di sé all'alterità che incrina la nostra identità, non per evadere dalla nostra solitudine, né per fondersi con l'identità dell'altro, ma per aprirla a ciò che noi non siamo, al nulla di noi<sup>32</sup>.”*

L'atto dell'autotrascendenza nell'amore verso un'altra persona è un superamento in quanto nell'altro è già compreso un totalmente Altro, esplicitamente o implicitamente. Da una parte ciò significa che *l'uomo in quella autotrascendenza esistenziale che avviene nell'atto dell'amore al prossimo, fa per lo meno implicitamente una esperienza di Dio*. Nel dono fatto all'altro si apre l'orizzonte infinito di Dio come totalmente Altro. Dall'altra, però, è anche vero che la pienezza che una persona spera di trovare in un altro è sempre qualcosa di più di ciò che l'altro può dare. Ogni persona ha, o meglio, è una domanda di totalità e pienezza, che rivolge prima di tutto al proprio simile. L'altro risponde a

---

<sup>31</sup> T.E. MERANDI, *L'antropologia della vocazione cristiana alla prova delle culture in Persona e formazione*, op. cit., p. 412.

<sup>32</sup> U. GALIMBERTI, *Le cose dell'amore*, Feltrinelli, Milano 2004, p.15.

questa domanda, ma non del tutto. Così la domanda che è l'uomo rimanda a un totalmente Altro, a un orizzonte di risposta infinito, senza limiti.

Benedetto XVI ha approfondito questa confluenza e questa reciproca interdipendenza dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo, dell'eros e dell'agape nella sua enciclica *Deus caritas est*. Qui si dice che l'amore tra le persone è “*esodo permanente dall'io chiuso in se stesso verso la sua liberazione nel dono di sé, e proprio così verso il ritrovamento di sé, anzi verso la scoperta di Dio*”<sup>33</sup>.

Il bisogno umano dell'altro, la ricerca amorevole di un'altra persona è dunque un dato presupposto e conservato, ma allo stesso tempo, là dove entra in dialogo con il messaggio cristiano, si perfeziona e si trasforma in una nuova forma più alta di amore.

### **Concludendo ...**

La psiche si struttura su bisogni, atteggiamenti, valori come contenuti dell'io attuale e dell'io ideale; la stima è un bisogno naturale e centrale, senza la stima di sé è difficile vivere: l'individuo sperimenta un sentimento di incompetenza, di inferiorità, ogni circostanza di vita può diventare una minaccia, fino ad arrivare a ritirarsi dalla vita o ad utilizzare profondi meccanismi di difesa.

Autostima significa poter dare di sé una valutazione realistica sostanzialmente positiva e stabile, ricordando comunque e sempre che la persona è un mistero.

La stima fa nascere la sicurezza e la fiducia in sé stessi che sono fondamentali per affrontare gli impegni della vita e i rapporti con gli altri: solo se è sicuro di sé, l'uomo può veramente darsi e amare, ossia abbandonarsi e perdersi, senza bisogno di difese e di sostegni falsi alla propria identità; è l'accettazione integrale della propria condizione umana, anche nella sua più radicale fragilità e debolezza, nel riconoscere i propri limiti e nello sperimentare gli eventuali fallimenti collegati.

*“L'importanza della riflessione sulla fragilità umana si completa nell'accettazione della componente affettiva, dove la persona viene incontrata nella sua soggettività.*

*La realtà antropologica umana, così ben rilevata da alcune espressioni pre-filosofiche come il tema platonico dell'anima come intermediario, o quello della miseria che è oggetto della meditazione di Pascal e quello del finito e dell'infinito in Kierkegaard, non si esaurisce nell'analisi trascendentale teorica che se ne può fare, nell'oggettificare questa realtà stessa, anche se tale riflessione resta importante e va perseguita.*

*All'antinomia fondamentale che costituisce il tema antropologico centrale della persona umana si accede essenzialmente attraverso la conoscenza, ma soprattutto attraverso quella vulnerabilità affettiva della persona umana e le mediazioni con cui essa ha configurato le sue risposte alle domande e le sue lotte contro gli ostacoli. La storia individuale, con tutti i suoi elementi di sviluppo e motivazionali, è strettamente connessa al fatto che queste situazioni che si verificano nello sviluppo diventano situazioni di sviluppo. Conosciuta e affrontata nella sua dimensione di concretezza e di mistero, essa aiuterà, soprattutto in vista dell'opera educativa, ad affrontare, in modo costruttivo, piuttosto che distruttivo, quella vulnerabilità che è la via al cuore del mistero umano*<sup>34</sup>.

Dunque, la domanda di senso di fronte ai problemi della vita è una richiesta che può arrivare ad esprimersi attraverso le varie forme di disagio esistenziale e di sofferenza che può essere espressa, cristianamente, come l'itinerario della *kenosi* della croce.

---

<sup>33</sup> BENEDETTO XVI, enciclica *Deus caritas est*, nr. 6.

<sup>34</sup> F. IMODA, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, op. cit., pp. 47-48.

## LA KENOSI DI CRISTO COME MODELLO ETICO-SPIRITUALE IN FIL 2,6-11

Mario Fedele Collu \*

Il testo di Fil 2,6-11 è sicuramente uno dei più conosciuti ed importanti per la cristologia del Nuovo Testamento. Lungo i secoli è stato interpretato ed analizzato in tutti i suoi aspetti, causando una sterminata mole di bibliografia<sup>35</sup>. Dopo aver tentato di leggerne una piccola parte, considerato anche l'approccio del seminario, ho deciso di analizzare il testo nel suo contesto immediato, presentando la *kenosi* di Cristo Gesù come modello etico-spirituale.

Dividerò il mio intervento in tre parti.

- 1) Il contesto ed il testo
- 2) Cristo Gesù modello del sentire cristiano
- 3) l'*agápe* e la stima di sé

### 1) Il contesto ed il testo

Presento, innanzi tutto, il contesto in cui è stato inserito l'«inno» da Paolo. In un secondo momento farò alcune considerazioni sul testo.

#### a) Il contesto di Fil 2,5-11

La comunità cristiana di Filippi è la prima fondata da Paolo sul suolo Europeo durante il suo secondo viaggio missionario, verso il 49-50 d. C. (cf At 16,11-40). L'apostolo nutre un profondo affetto per i cristiani di Filippi (cf 1,4.7.25; 2,12; 4,1), che esalta per la loro generosità (2Cor 8,1-6; cf 11,9). Non mancano, tuttavia, problemi sia interni che esterni (Fil 1,27-2,18; 3,1-4,9). Quando scrive, per ringraziarli del loro aiuto economico, per informarli della sua situazione ed esortarli alla concordia e all'umiltà, Paolo si trova probabilmente prigioniero a Roma, intorno agli anni 60-64 o, più verosimilmente, verso gli anni 53-57, ad Efeso (cf At 19,23-41, 2Cor 1,8-9; 6,5; 11,23).

Nell'*indirizzo* della lettera (Fil 1,1-2), l'apostolo presenta sé stesso e Timoteo come schiavi (*dou/loi*) di Cristo. Lo stesso termine è poi applicato, più avanti, al Cristo stesso (2,7)<sup>36</sup>. La lettera è indirizzata «a tutti i santi in Cristo Gesù che sono a Filippi».

All'*indirizzo* segue il *ringraziamento* (Fil 1,3-11), come sempre molto ricco e articolato. Da rilevare il tono caldo e affettuoso di Paolo nei confronti dei Filippesi. Egli si ricorda sempre di loro con gioia in ogni preghiera (1,4); li ha nel cuore (1,7) e li ama con le stesse viscere di Gesù Cristo

---

\* Padre Mario Fedele Collu, passionista. Docente di Teologia biblica alla Pontificia Università Lateranense nell'Istituto Pastorale Redemptor Hominis.

<sup>35</sup> Nel suo studio sull'uso di Fil 2,6-11 nella cristologia contemporanea, Capizzi si domanda se e come viene usato e studiato il luogo classico della cristologia, che è l'inno di Fil 2,6-11. «Se, da una parte — egli conclude — tutte le cristologie accordano alla Scrittura un posto decisivo, dall'altra, l'interesse per lo studio esegetico dell'inno non è molto espresso» (N. CAPIZZI, *L'uso di Fil 2,6-11 nella cristologia contemporanea*, in «Tesi Gregoriana, Serie teologia», 21, Roma 1997, 442).

<sup>36</sup> Dal punto di vista sociale lo schiavo è colui che in tutto dipende dal suo padrone. Dal punto di vista religioso, è un termine che indica la totale disponibilità della persona al servizio di Dio. Paolo e Timoteo si dichiarano, quindi, completamente consacrati al servizio di Cristo. Nell'*indirizzo* della lettera ai Romani afferma la stessa cosa: «Paolo, servo di Gesù Cristo (*dou/loj*), chiamato apostolo, consacrato al vangelo di Dio» (Rm 1,1), mentre in 1Cor 7,23 esorta i Corinzi a non divenire schiavi degli uomini: «Siete stati comprati a prezzo; non diventate schiavi di uomini!». In Cristo, infatti, non si è più schiavi ma figli (Gal 4,7).

(1,8). I motivi di tanto affetto sono di ordine puramente spirituale, perché scaturiscono dalla loro «comunione» (1,5: koinwni,a), «con-comunione» (1,7: sugkoinwnou,j) alle catene, alla difesa e al consolidamento del vangelo (1,5.7). Paolo, infine, augura che la loro *agápe* cresca sempre più in conoscenza e discernimento affinché possano scegliere sempre il meglio ed essere integri davanti a Cristo.

L'apostolo prosegue, informando i Filippesi sulla sua situazione di prigioniero a causa del vangelo (1,12-26). Le sue catene non ne hanno impedito la diffusione, anzi lo hanno consolidato, dato che dietro il suo esempio, anche altri fratelli ardiscono ora annunciare la parola (2,14: to.n lo,gon) con più fierezza e senza timore. Il centro dei pensieri dell'apostolo è sempre il vangelo e non gli importa se alcuni lo annuncino con intenzioni non pure, purché Cristo sia annunziato (1,18). Gli è, inoltre, indifferente sia il morire che il vivere. Per lui, infatti, il vivere è Cristo e il morire un guadagno (1,21).

L'esortazione (1,27-30) a comportarsi in modo degno del vangelo di Cristo (1,27), a rimanere uniti e lottare unanimi per la fede del vangelo (1,27)<sup>37</sup>, conclude la *narrazione* della sua situazione di prigioniero e introduce le esortazioni che seguono (2,1-5.12-18), dentro le quali è inserito — in forma di *digressio* o di *exemplum* — l'«inno» cristologico (2,6-11).

Con la maggior parte degli esegeti considero Fil 2,6-11 un «inno» liturgico della prima comunità cristiana ripreso e modificato da Paolo a fini parenetici<sup>38</sup>. I termini rari, i numerosi parallelismi, il genere letterario ed il contenuto lo distinguono, infatti, dal contesto. Alcuni evidenziano l'ambiguità della denominazione e preferiscono parlare più che di «inno» di «prosa ritmata»<sup>39</sup>. Una corretta interpretazione esegetica, ad ogni modo, deve tener presente, necessariamente, il testo così com'è stato trasmesso da Paolo e la sua funzione nel contesto in cui è stato inserito, giacché non sappiamo nulla di preciso né del testo né della sua funzione originaria.

Parallelismi, riprese terminologiche e tematiche sono state, inoltre, evidenziate non solo tra l'«inno» e la sua cornice immediata<sup>40</sup>, ma anche con il resto della lettera, in modo particolare, tra l'esempio

<sup>37</sup> L'esortazione all'unità fatta ai Filippesi ricorda, anche nel vocabolario, quella alla Chiesa divisa di Corinto (1Cor 1,17-18). A parte il vocabolario militare di Fil 1,26-30, in ambedue i casi, è l'accoglienza o il rifiuto del Vangelo che rivela il giudizio discriminante di Dio su coloro che si trovano sulla via della perdizione e della salvezza.

<sup>38</sup> È stato principalmente lo studio di E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11*, Heidelberg (Winter Universität-Verlag) 1928, a diffondere l'ipotesi pre-paolina dell'«inno».

<sup>39</sup> Cf J.-N. ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, EtB 55, Gabalda, Paris 2005, 143; R. FABRIS, *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone*, EDB, Bologna 2000, 100-106.

<sup>40</sup> Secondo J. HERIBAN, *Retto «phronein» e «kenôsis»*. *Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11*, LAS, Roma 1983, 80: «Tutto il vocabolario dell'«inno» viene anticipato nei v. 2-4 e ripreso in v. 12». Riportiamo l'elenco delle espressioni che si corrispondono:

2,2	to. auvto. fronh/te\uno stesso modo di sentire ... to. e n fronou/ntej\un solo sentire...	2,5	tou/to fronei/te evn u` mi/n\Abbiate in voi lo stesso sentire
2,3	mhde. kata. kenodoxi,an\nulla per vanagloria avlla. th/  tapeinofrosu,nh \ma con umiltà avllh,louj h`gou,menoi\ciascuno di voi considerando u` pere,contaj e` autw/n\gli altri più di se stesso	2,7 2,8 2,6	e` auto.n evke,nwsen\svuotò sé stesso ... evtapei,nwsen e` auto.n\umiliò sé stesso ... ouvc a` rpagmo.n h` gh,sato\non considerò una rapina
2,12	kaqw.j pa,ntote u` phkou,sate\come mi avete ubbidito	2,8	geno,menoj u` ph,kooj\facendosi ubbidiente ...

Vedi anche FABRIS, *Lettera ai Filippesi*, 102-106; ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens*, 130.

di Cristo presentato in 2,6-11 e quello di Paolo (3,4b-14)<sup>41</sup>, tanto da indurre numerosi esegeti ad affermare con decisione l'integrità della lettera<sup>42</sup>.

Fil 2,6-11 si trova, quindi, inserito nel contesto parenetico esortativo della sezione 1,27-2,18, caratterizzata da una serie di otto imperativi.

In 1,27, infatti, Paolo esorta i Filippesi a comportarsi da cittadini degni del vangelo. Il verbo usato (politeu,omai) indica il vivere da cittadini, con tutti i diritti e i doveri che il vangelo gli concede. L'accumulo di quattro proposizioni condizionali, in 2,1 (protasi), che precedono la principale imperativa (apodosi), serve a Paolo per fondare la pressante richiesta di completare la sua gioia (2,2: plhrw,sate, mou th.n cara.n).

Il terzo imperativo (2,5: sentite\fronei/te) riassume l'esortazione precedente e introduce l'«inno» cristologico di 2,6-11, in cui tutti i verbi si trovano all'indicativo aoristo, forma tipica della narrazione.

Il tono esortativo è ripreso, subito dopo, in 2,12. Paolo sprona i Filippesi a lavorare (katerga,zesqe) per la loro salvezza, ricordando tuttavia che è Dio a suscitare in loro il volere e l'operare (2,13).

In 2,14 incontriamo il quinto e il sesto imperativo. I Filippesi sono esortati ad agire in tutto (pa,nta poiei/te) senza mormorazioni o dispute e a risplendere (fai,nesqe) come astri nel mondo (2,15), tenendo alta la parola della vita (2,16), affinché nel giorno parusia di Cristo egli possa vantarsi di non aver corso né faticato invano (2,16).

Gli ultimi due imperativi riprendono, in forma inclusiva, il tema della gioia di 2,2, che attraversa tutta la lettera<sup>43</sup>. Nei versetti 2,17-18, infatti, il verbo gioire è ripetuto quattro volte, due all'indicativo presente (2,17: gioisco e con-gioisco con voi) e due all'imperativo (2,18: cai,rete kai. sugcai,rete, moi\gioite e con-gioite con me).

Mi sembra che questo sia già sufficiente a rivelare la singolarità dell'«inno», quasi una *digressione*, che tuttavia fonda tutto il contesto esortativo in cui è inserito. È da sottolineare, inoltre, come i temi della gioia, dell'unità (comunione) e del vangelo siano intimamente legati a quello del sentire (fronei/n) in Cristo Gesù.

---

<sup>41</sup> Cf F. BIANCHINI, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della periautologia nel contesto di Filippesi 3,1-4*, AnBib 164, PIB, Roma 2006, 230-245; S. BITTASI, *Gli esempi necessari per discernere. Il significato argomentativo della struttura della lettera di Paolo ai Filippesi*, AnBib 153, PIB, Roma 2003.

<sup>42</sup> Cf D. F. WATSON, «A Rhetorical Analysis of Philippians and its Implications for the Unity Question», in *Novum Testamentum* 30 (1988), 57-88, il quale ha cercato di mostrare l'unità della lettera sulla base dell'approccio retorico. Propone, quindi, la seguente struttura: *esordio* (1,3-26), *narratio* (1,27-30), *probationes* (2,1-3,21: = prima prova in 2,1-11; seconda prova in 2,12-18; digressione in 2,19-30; terza prova in 3,1-21), *peroratio* (4,1-20). Per le varie ipotesi sull'integrità o meno della lettera vedi ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens*, 12-27, il quale, per la parte della lettera dove è inserito l'«inno», propone la seguente *dispositio*: 1,1-2 *praescriptum*, 1,3-11 *prologue*; 1,12-26 *nouvelle* sur la situation de Paul et ses enjeux; 1,27-30 *exortation* liée à la situation précédente et preparation des exortations suivantes: I. unité (v. 27) et II. résister aux adversaires (v. 28). I. – exortation à penser (fronei/n) la même chose et à l'unité (2,1-2,18): A = 2,1-5 exortation (fronei/n); B = 2,6-11 *exemple* (Christ) A' = reprise de l'exortation.

<sup>43</sup> Il sostantivo «gioia»\cara, si trova cinque volte in 1,4.25; 2,2.29; 4,1. Il verbo «gioire»\cai,rw nove volte in 1,18 (due volte); 2,17.18.28; 3,1; 4.4 (due volte).10.

## b) Il testo strutturato di Fil 2,5-11

Presentiamo la struttura del testo greco di Fil 2,5-11 con a fianco la traduzione della Bibbia CEI, modificata da noi in alcuni punti.

2,5a	tou/to fronei/te evn u`mi/n	Questo sentite in voi
b	o] kai. evn Cristw/  Vhsou	che (fu) anche in Cristo Gesù,
6a	o]j evn <b>morfh/ qeou/</b> u`pa,rcwn	il quale, essendo in <b>forma di Dio</b> ,
b	ouvc a`rpagmo.n h`gh,sato	non considerò un tesoro geloso\una rapina
c	to. ei=nai i;sa qew/ (	l'essere uguale a Dio,
7a	avlla. e`auto.n evke,nwsen	ma svuotò sé stesso
b	<b>morfh.n dou,lou</b> labw,n(	assumendo <b>forma di servo</b> .
c	evn o`moiw,mati avnqrw,pwn	Divenendo simile agli uomini;
d	geno,menoj\	
	kai. sch,mati eu`reqeij w`j a;nqrwpoj	e riconosciuto quanto all'aspetto come uomo
8a	evtapei,nwsen e`auto.n	umiliò sé stesso
b	geno,menoj u`ph,kooj me,cri qana,tou(	facendosi obbediente fino alla morte,
c	qana,tou de. staurou/Å	alla morte di croce.
9a	dio. kai. o` qeo.j auvto.n u`peru,ywsen	Per questo Dio lo ha superesaltato
b	kai. evcari,sato auvtw/  to. o;noma	e gli ha dato il nome
c	to. u`pe.r pa/n o;noma(	che è al di sopra di ogni nome;
10a	i]fna evn tw/  ovno,mati <b>Vhsou/</b>	perché nel nome di <b>Gesù</b>
b	pa/n go,nu ka,myh  evpourani,wn kai. evpigei,wn kai. katacqoni,wn	ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra;
11a	kai. pa/sa glw/ssa evxomologh,shtai	e ogni lingua proclami che
b	o]ti	<b>Signore</b> (è) Gesù Cristo
c	<b>ku,rioj</b> Vhsou/j Cristo.j	a gloria di Dio Padre.
c	eivj do,xan qeou/ patro,jÅ	

### Considerazioni sulla struttura

Il cambiamento del soggetto (dai cristiani a Cristo Gesù), del modo verbale (dall'imperativo all'indicativo), dello stile e del tema introduce nell'argomentazione paolina una prima lieve cesura tra 2,5 e 2,6. In 2,12 i credenti sono di nuovo il soggetto dell'esortazione e il modo è nuovamente quello dell'imperativo. Il testo dell'«inno» può essere, quindi, stabilito nei versetti 2,6-11.

All'interno dell'«inno», il cambiamento ancora del soggetto (da Cristo Gesù a Dio) e del tema (dall'abbassamento all'esaltazione), provoca un'altra cesura tra il versetto 8 e il versetto 9, sezionandolo in due parti.

La disposizione generale dell'«inno» in due parti — abbassamento (2,6-8) ed esaltazione (2,9-11) — è riconosciuta dai tutti gli studiosi, mentre sulle ulteriori proposte di suddivisione le opinioni divergono. Con altri esegeti, mi sembra possibile stabilire altre due lievi cesure: nella prima parte tra il versetto 7b e 7c; nella seconda parte, tra i versetti 9 e 10, cosicché l'intero «inno» è composto da quattro unità<sup>44</sup>.

Questa disposizione evidenzia, innanzi tutto, lo schema generale dell'abbassamento e dell'esaltazione, molto comune sia nell'Antico (cf 1Sam 2,7; Is 52,13-53,12) come nel Nuovo Testamento (Mt 23,12; Lc 1,52; 14,11; 18,14; 2Cor 11,7; Gc 4,10; 1Pt 5,6).

<sup>44</sup> Riprendo sostanzialmente, con una modifica nella seconda parte — piccola cesura tra i versetti 2,9 e 10 invece che tra 2,10 e 11 — la struttura di HERIBAN, *Retto «phronein» e «kenôsis»*, 127s e 220. Cf anche BITTASI, *Gli esempi necessari per discernere*, 66-67, il quale ne evidenzia la struttura chiastica: A (26-7a); B (7bc-8); B' (2,9); A' (2,10-11).

Gli studi sullo sfondo storico-religioso dell'«inno» hanno prodotto una vasta bibliografia con le soluzioni più disparate<sup>45</sup>. Le proposte più convincenti sono quelle che danno risalto allo sfondo biblico veterotestamentario. Sembrano abbastanza evidenti le allusioni alle figure contrapposte di Adamo-Cristo (Gen 1-3) e ai canti del «Servo di Jhwh», specialmente l'ultimo (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12).

Le due proposizioni correlate in forma antitetica di Fil 2,6-7 mettono, infatti, a confronto ciò che Cristo non prese in considerazione, essere uguale a Dio (Fil 2,6: *ouvç a` rpagmo.n h`gh,sato*), con ciò che, invece, egli fece, svuotò sé stesso (Fil 2,7: *avlla. e` auto.n evke,nwsen*). L'atteggiamento di Cristo è esattamente opposto a quello di Adamo, il quale, cedendo alla tentazione del serpente (Gen 3,5), tenta di rapire l'essere uguale a Dio<sup>46</sup>.

Paolo, in Fil 2,10-11, cita implicitamente Is 45,23, secondo la traduzione della LXX (*evmoi. ka,myei pa/n go,nu kai. evxomologh,setai pa/sa glw/ssa tw/| qew/|* davanti a me si piegherà ogni ginocchio e darà gloria ogni lingua a Dio), ciò che in Rm 14,11 fa in modo esplicito e più letterale.

Circa poi le allusioni di Fil 2,6-11 ai canti del «Servo di Jhwh», oltre al titolo di «Servo» (*db,[,`ebed*), tradotto dalla LXX sia con *dou/loj* (Is 49,3.5,7) sia con *pai/j* (Is 42,1; 49,6; 50,10; 52,13) e allo schema generale dell'abbassamento e innalzamento di Is 52-53, alcuni scorgono anche dipendenze lessicali, specialmente tra Fil 2,7a (*e` auto.n evke,nwsen* svuotò sé stesso) e il testo ebraico di Is 53,12b (Avêp.n: *'tw<M"l; hr"Û[h,`diede alla morte la sua anima*), che tuttavia restano problematiche.

Il soggetto grammaticale della prima parte dell'«inno» è Cristo Gesù (Fil 2,5). Si discute se sia il Cristo preesistente o il Cristo storico. Per coloro che — staccando l'«inno» dal suo contesto — ne danno un'interpretazione dottrinale il soggetto è il Cristo preesistente. Coloro che, invece, evidenziandone il contesto, gli danno un valore paradigmatico-esemplare, il soggetto è il Cristo storico. Ambedue le posizioni mi sembrano valide. Ho scelto, tuttavia, di leggere l'«inno» nel contesto in cui è stato collocato da Paolo. In esso è descritto l'itinerario storico di Cristo Gesù, che diventa esempio paradigmatico anche per i credenti.

Nella *prima* unità (2,6-7b), il parallelismo antitetico (non considerò ... ma svuotò) descrive l'*autokenosi* di Cristo Gesù dalla forma\condizione di Dio (*morfh/| qeou/*) a quella di schiavo (*morfh.n dou,lou*). Dalla condizione, quindi, di Signore (*ku,rioj*), uguale a Dio, a quella opposta di schiavo\servo. La contrapposizione non poteva essere più radicale, tenuta presente anche l'aspetto sociale che le due categorie rappresentavano nel mondo antico. L'antitesi, ad ogni modo, sembra evidenziare l'aspetto morale-spirituale più che quello ontologico o sociale. L'atteggiamento interiore di Cristo, che può rivendicare a buon diritto come proprio e non come rapina il titolo di Signore, è di totale rinuncia a qualsiasi privilegio, che esso può contenere, pur rimanendo egli sempre tale per condizione naturale.

Nella *seconda* unità (2,7c-8) è messa in evidenza la progressiva *autoumiliazione* di Cristo. Nella sua condizione umana di schiavo\servo l'obbedienza arriva fino alla morte di croce, prospettiva molto reale per lo schiavo, nella cultura del tempo<sup>47</sup>. Allo svuotamento di ogni privilegio fa seguito,

<sup>45</sup> Alcuni evidenziano i legami letterari e dottrinali del testo paolino con l'ambiente ellenistico-giudaico extrabiblico, altri invece sottolineano lo sfondo biblico veterotestamentario. Per una visione globale vedi R. P. MARTIN, *Carmen Christi: Philippians II,5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, University Press, Cambridge 1967 (Reprint 1997); J. GNILKA, *La lettera ai Filippesi. Testo greco e traduzione*, Paideia, Brescia 1972 (ed. ted. 1968), 239-248; HERIBAN, *Retto «phronein» e «kenôsis»*, 131-162; ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens*, 140-141.

<sup>46</sup> Cf D. G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999 (tr. ingl. 1998), 298-296.

<sup>47</sup> PLAUTO, nel *Miles gloriosus*, 372s, fa esclamare al protagonista: «È inutile che minacci: so bene che la croce sarà il mio sepolcro (*scio crucem futuram mihi sepulcrum*); li riposano tutti i miei antenati, padre, nonno, bisnonno, trisnonno». Cf M. F. COLLU, «Il supplizio della croce nel mondo antico», in Idem, *Il lógos della croce centro e fonte del vangelo*, Staurós, San Gabriele (TE) 2004, 9-33.

quindi, una vita di umiltà e di ubbidienza che non viene meno neppure dinanzi alla morte più ignominiosa.

Nella *terza* unità (2,9) cambia il soggetto. Dio agisce nella morte di Gesù esaltandolo fino a concedergli un nome al di sopra di ogni altro nome. Il nome cui si fa allusione è chiaramente quello stesso di Dio, rivelato a Mosè nel roveto ardente (Es 3,15; cf 6,3).

Nella *quarta* unità (2,10-11) viene messo in stretta relazione il nome di Gesù, denominato più avanti con nome/titolo di Cristo<sup>48</sup> e con quello di Signore (ku,rioj). Il titolo di Signore, che Cristo Gesù già possedeva, perché partecipava della stessa forma/condizione di Dio, ora gli è riconsegnato da Dio stesso, a causa della sua obbedienza. Il suo ritorno nella forma/condizione di Dio non è, tuttavia, un semplice ripristino della condizione precedente, perché porta con sé quella umana somiglianza, assunta con la forma/condizione di servo<sup>49</sup>.

La traiettoria dell'*autokenosi* di Cristo Gesù e il suo conseguente innalzamento da parte di Dio Padre ricorda le *formule kerigmatiche* paoline sulla morte risurrezione di Cristo, le quali attribuiscono sempre la risurrezione all'azione potente ed esclusiva di Dio Padre (1Cor 15,3-5; Gal 1,1; Rm 6,4; 2Cor 13,4; Ef 1,19s; Col 2,12), mediante il suo Spirito (Rm 1,4; 8,11; 1Pt 3,18)<sup>50</sup>.

La finalità ultima di tutto questo percorso è la gloria di Dio Padre. Il termine «gloria» (do,xa) della finale dell'«inno» riprende in maniera antitetica l'esortazione paolina ad evitare la «vanagloria» di 2,3. La radice del primo termine del sostantivo composto «vana-gloria» (kenodoxi, a da keno, j e do, xa) è ancora ripresa dal verbo *kenōō* (keno, w) per indicare la *kenosi* di Cristo Gesù, il quale spogliandosi della sua gloriosa condizione divina, diviene esempio di umiltà e di ubbidienza. Con il suo comportamento dimostra di non cercare sé stesso, ma unicamente la gloria del Padre.

Rileviamo, ancora una volta, le riprese tematiche e terminologiche tra la cornice esortativa e l'«inno».

In 2,3 l'esortazione all'«umiltà» (tapeinofrosu, nh), contrapposta alla «vanagloria», incontra nell'*autoumiliazione* (2,8: evtapei, nwsen e' auto. n) di Cristo il modello più perfetto.

---

<sup>48</sup> Nella LXX e nel Nuovo Testamento *Cristós* (Cristo, j) è l'equivalente greco dell'ebraico *Māshîach* (x; yvim') e indica una persona che è stata solennemente unta per una missione. Nel Nuovo Testamento, da titolo messianico qual era in origine, è passato al significato di nome proprio, mantenendo, però, il rapporto originario con la dignità messianica di Gesù. Anche quando è considerato parte del suo nome proprio, indica la grandezza di Gesù. Su 528 occorrenze in tutto il Nuovo Testamento, ben 382 si trovano nella letteratura paolina. Paolo sembra usare il termine *Cristós* e le sue varianti soprattutto in contesti in cui attinge alla tradizione della chiesa primitiva o riflette sul significato escatologico della morte, risurrezione e parusia di Cristo (Rm 3,24-26; 1Cor 11,23-25; 15,1-4; 2Cor 5,14-21; Fil 2,5-11). Cf B. WITHERINGTON III, «Cristo», in G. F. Hawthorne - R. P. Martin - D. G. Reid (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Milano 1999 (ed. ingl. 1993; ed. it. a cura di R. Penna), 354; W. GRUNDMANN, «Cristo, j», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1979 (ed. ted. 1964), 974-983.

<sup>49</sup> I Padri esprimono questo concetto in varie maniere. Scrive GREGORIO DA NISSA, «Contro Eunomio 3,3,67», in *La Bibbia commentata dai padri. Nuovo Testamento 8. Galati Efesini Filippesi*, a cura di M. J. Edwards (ed. it. a cura di C. Dell'Oso), Città Nuova, Roma 2005, p. 267: «La divinità si è svuotata, affinché la specie umana potesse adeguarsi a lei. Quello che è umano, d'altra parte, è reso nuovo, diventando divino per l'unione con il divino».

ORIGENE, «Commento al vangelo di Giovanni», in IDEM p. 274: «Non era la Parola di Dio che aveva bisogno o veniva esaltata, perché la Parola fu esaltata fin da principio insieme con il Padre. Era il Figlio dell'uomo, che è stato elevato dall'umiltà. Questa esaltazione avvenne quando egli ha glorificato Dio nella sua morte».

ATANASIO, «Contro gli ariani, 1,41», in IDEM p. 274: «Il testo dice che egli si è umiliato con riferimento all'assunzione della carne. Così anche il testo dice che *l'ha esaltato* con riferimento alla carne. Era la specie umana che aveva bisogno di questo, per l'umiliazione della sua carne e la sua successiva morte [...]. È quindi come uomo che si è detto che è stato esaltato per amore nostro. Quindi tutti noi moriamo in Cristo e attraverso la sua morte possiamo di nuovo essere esaltati in Cristo stesso». ATANASIO, «Contro gli ariani, 1,42», in IDEM, p. 279: «La gloria del Padre consiste nel fatto che la specie umana non solo era creata ma era ri-creata quando era persa [...]. Questo non poteva succedere in nessun altro modo, è successo solo perché *essendo nella forma di Dio e prendendo la forma di uno schiavo, si è umiliato*, accettando di assumere la nostra condizione corporea *fino alla morte*».

<sup>50</sup> Per le *formule kerigmatiche* paoline vedi H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù. Uno studio biblico teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 1999 (orig. ted. 1985 \ 1995), 96-103. «Di un'autorisurrezione di Gesù — egli scrive — nulla sa invece il Nuovo Testamento», p. 276.

La stessa cosa si può affermare per l'ubbidienza: l'ubbidienza perfetta di Cristo (2,8: geno,meno j u`ph,kooj) fonda l'esortazione all'ubbidienza diretta ai Filippesi (2,12: Perciò, miei amati, come sempre avete ubbidito [...] lavorate alla vostra salvezza\{Wste( avgaphtoi, mou( kaqw.j pa,ntote u`phkou,sate [...] th.n e` autw/n swthri,an katerga,zesqe). La congiunzione conclusiva w[ste, seguita dall'imperativo presente (katerga,zesqe)<sup>51</sup>, indica come l'ubbidienza dei Filippesi scaturisca e venga modellata su quella di Cristo. A questa, inoltre, è collegata la propria salvezza, per la quale sono esortati a operare secondo il modello dell'obbedienza di Cristo. Lo sforzo del credente per conformarsi all'ubbidienza di Cristo produce salvezza, ma sarà sempre Dio, precisa Paolo subito dopo, a suscitare in lui «il volere e l'operare» (2,13). «La giustizia che deriva da Dio, basata sulla fede» (3,9: th.n evk qeou/ dikaios,nhn evpi. th/| pi,stei) non esclude la necessità di operare per la propria salvezza (2,12) e viceversa.

Segnaliamo, infine, la corrispondenza lessicale e di contenuto tra l'esortazione di Paolo in 2,3 a considerare (h`ge,omai) gli altri superiori a sé stessi, non cercando il proprio interesse, ma quello degli altri e il comportamento di Cristo che «non considerò» una rapina (2,6: ouvc a`rpagmo.n h`gh,sato) l'essere uguale a Dio, ma svuotò sé stesso.

## 2) Cristo Gesù modello del sentire (fronei/n) cristiano

Con una frase lapidaria, Käsemann taglia corto sulle discussioni se Cristo in Fil 2,6-11 possa considerarsi un modello etico per i credenti: «Cristo è archetipo, non modello»<sup>52</sup>. Con lui si schierano tutti coloro che interpretano Fil 2,5: «Abbiate in voi lo stesso sentire che (fu\è) in Cristo Gesù» (tou/to fronei/te evn u`mi/n o] kai. evn Cristw/| Vlh sou/), in chiave «cherigmatico-soteriologica», in contrapposizione a coloro che invece lo leggono in chiave «etico-esemplare»<sup>53</sup>. L'interpretazione etico-esemplare della vita e morte di Cristo — anche se non ci si può limitare a considerare solo questa dimensione è, tuttavia, ben radicata sia nel Nuovo Testamento sia nei Padri sia in tutta la storia della spiritualità cristiana.

Riportiamo solo alcuni esempi.

### a) Cristo come modello nella Scrittura e nella spiritualità

Per quanto riguarda la *Scrittura*:

In Mt 11,29 Gesù assume davanti ai suoi discepoli il ruolo del maestro di sapienza (Pr 8,1-11; Sir 24,18; 51,23), invitandoli alla sua scuola per imparare da lui la mitezza e l'umiltà di cuore (ma,qete avpV evmou/( o[ti prau<j eivmi kai. tapeino.j th/| kardi,a|).

Il testo della cosiddetta «lavanda dei piedi» in Gv 13,1-20 ha avuto da sempre due tipi di spiegazioni: cristologica e morale.

La *spiegazione cristologica* (13,2-11) si può trovare già in Origene (*Commento al vangelo di Giovanni*, 32,4) poi Agostino (*In Jo. Ev.*, LV,7)<sup>54</sup>. Molti, dopo di loro, hanno letto il gesto di Gesù alla luce di Fil 2,6-8: Cristo depone la veste della sua divinità per cingere il lenzuolo della nostra umanità. Dopo aver lavato con il suo sangue il peccato, siede ora di nuovo alla destra del Padre.

<sup>51</sup> Cf ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens*, 176-179. Per la stessa costruzione con l'imperativo cf Fil 4,1; 1Cor 15,58; 3,21; 4,5; 14,39; 1Ts 4,18; F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, (trad. it. di U. Mattioli – G. Pisi), Paideia, Brescia 1997, § 391,2.

<sup>52</sup> E. KÄSEMANN, «Kritische Analyse von Phil 2,5-11», in *Exegetische und Besinnungen*, Göttingen 1960, 1, 51-95; cf ZTK 47 (1950) 313-360.

<sup>53</sup> Per tutta la questione vedi HERIBAN, *Retto «phronein» e «kenôsis»*, p. 75, n. 56.

<sup>54</sup> Cf R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, CTNT IV\3, Paideia, Brescia 1981 (trad. ted. 31979), 36; R. FABRIS, *Giovanni*, Borla, Roma 2003<sup>2</sup>, 568.

La *spiegazione morale* (13,12-20) è fornita dallo stesso Gesù: il suo gesto è un «esempio» che lui, Maestro e Signore (~Ο ku,rioj) offre all'imitazione dei discepoli (13,15)<sup>55</sup>.

Paolo, inoltre, non esita nel proporre all'imitazione dei credenti Dio, Cristo e anche sé stesso: «Siate miei limitatori, come anche io lo sono di Cristo», raccomanda ai Corinzi (1Cor 11,1; cf 4,16; Fil 3,17; 1Ts 1,6s).

La maggior parte degli esegeti rivela il parallelismo tematico e a volte anche di vocabolario tra Fil 2,5-11 e i seguenti altri testi paolini:

Rm 15,1-7: «... Il Dio della pazienza e della consolazione vi conceda di aver tra di voi lo stesso sentire (to. auvto. fronei/n) secondo Cristo Gesù... (15,5)»;

2Cor 8,9: «Conoscete la benevolenza del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi dalla sua povertà»;

Col 3,13: «Come il Signore vi ha perdonato, così fate anche voi»;

Ef 5,1: «Imitate Dio, come figli dilette, e camminate nell'amore sull'esempio del Cristo che vi ha amato e ha offerto sé stesso per noi, oblazione e sacrificio di soave odore a Dio».

### *c) Cristo come modello nei Padri*

Per quanto riguarda i *Padri*, fino alle controversie cristologiche, che portarono all'indizione del concilio di Nicea (325), non hanno avuto difficoltà ad attribuire a Cristo lo schema etico esemplare di modello da imitare.

Ignazio di Antiochia nella sua lettera ai cristiani di Roma (circa 110) scrive: «Lasciate che io sia imitatore della passione del mio Dio. Se qualcuno l'ha in sé, comprenda quanto desidero e mi compatisca conoscendo ciò che mi opprime» (*Lettera ai Romani* 6,3).

Policarpo di Smirne (m. 167 circa) nella *Lettera ai Filippesi*, li esorta a imitare la pazienza di Cristo: «... e, se dovremo soffrire per il suo nome, rendiamogli gloria. Tale infatti è l'esempio che Egli ci pose dinanzi nella sua persona, e noi l'abbiamo creduto».

Il filosofo e martire Giustino (100-165 circa) chiama i cristiani: «Coloro che hanno vissuto nell'imitazione di Cristo (*Apologia per i cristiani al senato romano* 1,2).

Giovanni Crisostomo (349-407 circa), nella sua *Omelia sulla lettera ai Filippesi*, dichiara: «Il nostro Signore Gesù Cristo, quando incitava i suoi discepoli a intraprendere grandi opere faceva di sé stesso un esempio (...). Lo stesso fa il beato Paolo, portando Cristo d'esempio dinanzi ai loro occhi, quando li incita a praticare l'umiltà (...). Perché niente sostiene così l'anima spirituale nel compimento di opere buone come sapere che attraverso questo ognuno diventa come Dio»<sup>56</sup>.

L'Ambrosiaster (366-384) scrive: «Egli (Cristo) c'insegna a imitare questa pazienza e questa umiltà. Noi dobbiamo trattenerci dal mettere in mostra i nostri diritti all'uguale dignità, ma ancora di più siamo chiamati a umiliarci nel servizio, mentre seguiamo l'esempio del nostro creatore»<sup>57</sup>.

L'imitazione di Cristo, infine, ha alimentato e continua ad alimentare tutta la storia della spiritualità. Basti pensare al prezioso libretto, attribuito a Tommaso da Kempis, intitolato *Imitazione di Cristo* o alle affermazioni di grandi mistici come Teresa D'Avila, che scrive: «Ho visto nettamente che dobbiamo passare per questa porta (l'umanità di Cristo) se desideriamo che la somma Maestà ci mostri i suoi grandi segreti. [...] Meditando la sua vita non si troverà modello più perfetto» (*Il libro della vita*, cap. 22, 6,7-14).

### *c) Altri modelli suggeriti nel contesto della lettera*

---

<sup>55</sup> Cf Gc 5,10; 1Pt 2,21: «Cristo patì per voi lasciandovi un esempio»; 3,17s; 4,1s; 2Pt 2,6; Eb 12,2.

<sup>56</sup> CRISOSTOMO, «Omeliie sull'epistola ai Filippesi 7,2,5-8», in *La Bibbia commentata dai padri*, p. 258.

<sup>57</sup> AMBROSIATER, «Commento alla lettera ai Filippesi 2, 8, 1-2», in *La Bibbia commentata dai padri*, p. 269.

Nel contesto della lettera ai Filippesi non solo Cristo è posto come modello, ma anche Paolo stesso, Timoteo, Epafrodito, Sintiche, Evodia, Clemente e gli altri suoi collaboratori. Tutti costoro, tuttavia, non solo si riferiscono al modello originario, che è Cristo Gesù, ma ricevono da lui anche la forza di offrire sé stessi per la causa del vangelo.

Timoteo è presentato da Paolo ai Filippesi «di animo uguale» (2,20: *ivso,yucon*) al suo. Egli non cerca i propri interessi, ma quelli di Gesù Cristo. L'atteggiamento altruista di Timoteo riprende l'esortazione all'unità di 2,2: «Rendete perfetta la mia gioia, avendo uno stesso modo di pensare, uno stesso amore, un solo animo\su,myucoi e una sola mente». L'unità, poi, deve essere conseguita per mezzo della rinuncia a cercare il proprio interesse, considerando gli altri superiori a sé stessi (2,4). Il fondamento di questo atteggiamento non è la semplice filantropia, ma il vangelo, già identificato precedentemente con la «parola\lógos» (1,14) della predicazione e con lo stesso «Cristo» (1,13.15.17.18). Timoteo, infatti, «ha servito il vangelo» (Fil 2,22: *evdou,leusen*) insieme a lui, come un figlio serve il padre. Il verbo «servire» richiama sia il titolo di «servi di Cristo Gesù» dell'indirizzo (1,1) sia quello di «servo» dato a Gesù nell'«inno» (2,7). Il servizio fatto al vangelo, a Paolo e ai fratelli deve avere come modello e fondamento il servizio umile e obbediente di Cristo fino alla morte. Per esprimere l'atteggiamento di servizio disinteressato di Timoteo nei suoi confronti e al vangelo, Paolo non usa l'immagine «padrone\schiavo», ma quella di «padre\figlio». Il servizio al vangelo, come quello di Cristo, è un atto libero d'amore che spinge (cf 2Cor 5,14-15), ma non schiavizza.

Anche Epafrodito è descritto come esempio da stimare ed imitare, perché si preoccupa più del vangelo e della sua comunità che di sé stesso. Egli, infatti, è presentato da Paolo alla comunità dei Filippesi, dalla quale era stato inviato con degli aiuti economici (2,25; 4,10-20), come suo compagno di lavoro e di lotta per il vangelo, di cui bisogna avere grande stima, perché ha rasentato la morte per la causa di Cristo (Fil 2,25-30).

Modelli negativi sono, invece, coloro che si comportano da «nemici della croce di Cristo» (3,18), dai quali è necessario guardarsi, perché si gloriano e pongono la loro fiducia sulla carne, non in Cristo Gesù (3,2-3).

In contrapposizione ad essi, Paolo suggerisce ai Filippesi, come modello da seguire, la propria esperienza religiosa: «Siate miei imitatori, fratelli, e guardate quelli che camminano secondo l'esempio\tipo (2,17: *tu,poj*) che avete in noi. Più avanti, in forma riassuntiva conclusiva, presentandosi ancora come maestro da ascoltare e seguire, scrive: «In conclusione, fratelli [...]. Quello che avete imparato, ricevuto, udito e visto in me, questo mettete in pratica» (4,8-9).

I Filippesi, in particolare, sono esortati ad avere lo stesso modo di sentire dei «perfetti» (*te,leioi*) o spiritualmente maturi (3,15: Quanti dunque siamo perfetti, questo sentiamo\{*Osoi ou=n te,leioi(tou/to fronw/men)*<sup>58</sup>). Il modo di sentire dei «perfetti» può essere unicamente quello che fu in Cristo Gesù, come indica chiaramente la ripresa dello stesso verbo di 2,5 (*frone,w*), utilizzato quasi solo da Paolo, in tutto il Nuovo Testamento, soprattutto, nella nostra lettera<sup>59</sup>. Le conseguenze che ne scaturiscono sono chiare: come Cristo non considerò (2,6: *ouvc h`gh,sato*) un tesoro geloso\una rapina l'essere uguale a Dio, ma spogliò sé stesso, così anche i «perfetti», devono abbandonare tutti i privilegi acquisiti secondo la carne. Paolo, per primo, infatti, di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, ha lasciato perdere tutte queste cose e le ha considerate (3,8bis: *h`gou/mai*) spazzatura per guadagnare Cristo. La riproduzione del modello fondante, Cristo Gesù, nella vita di Paolo e in quella dei credenti non si ferma, tuttavia, all'aspetto esteriore di un semplice paradigma morale stoico, ma è interiorizzato fino ad assumerne la sua stessa forma pasquale (3,10:

---

<sup>58</sup> Come nell'argomentazione paolina di 1Cor 2,6-16, in cui la misteriosa sapienza divina, rivelata per mezzo dello Spirito, è posseduta solo da uomini spiritualmente maturi (2,6: *telei,oij*), non da uomini carnali e infantili (3,1: *sarki,noij - nhpi,oij*), così in Fil 3,2-22 i maturi spiritualmente (Fil 3,15: *te,leioi*) sono caratterizzati dall'essere mossi dallo Spirito (3,3) e contrapposti a coloro che pongono la loro fiducia nella carne (3,3-4).

<sup>59</sup> Il verbo «sentire» (= *frone,w*) su 26 volte in tutto il Nuovo Testamento 23 s'incontra in Paolo. Nella lettera ai Filippesi è usato 10 volte (Fil 1,7; 2,2bis.5; 3,15bis.19; 4,2.10bis), 9 in Romani e una sola volta in 1Corinzi, 2Corinzi, Galati e Colossesi.

summorfizo,menoj) La trasformazione (3,21: ojj metaschmati,sei; cf 2,7d: kai. sch,mati eu`requei.j w`j a;nqrwpoj) è riconosciuto quanto all'aspetto come uomo) definitiva, cominciata già ora con la con-formazione alla morte-resurrezione di Cristo (3,10-11), sarà realizzata definitivamente nel tempo escatologico, quando «il corpo della nostra umiliazione» (3,21: to. sw/ma th/j tapeinw,sewj h`mw/n) sarà reso «con-forme al corpo della sua gloria» (3,21: su,mmorfon tw/| sw,mati th/j do,xhj auvtou/).

Gli stessi Filippesi, a loro volta, sono esortati a trasformarsi in altrettanti modelli di comportamento cristiano, soffrendo per Cristo (1,29) e sostenendo la sua stessa lotta dell'apostolo (1,30), divenendo astri che risplendono in mondo di tenebre (2,14).

Alla domanda, infine, su quale sia la funzione che svolge l'esempio di Cristo nella lettera, penso si possa rispondere affermando che è quella di stabilire solidamente la comunità sopra il fondamento del mistero pasquale di Cristo Gesù, mantenendola unita contro i suoi nemici sia interni che esterni. È, in sostanza, la stessa funzione che svolge «il *lógos* della croce» nella chiesa di Corinto, divisa in partiti (1Cor 1-4).

I Filippesi possono completare la gioia di Paolo solo se rivestono gli stessi sentimenti di Cristo Gesù, mantenendosi umili, considerando gli altri superiori a sé stessi, così da evitare divisioni nella comunità.

La vita, morte e risurrezione di Cristo — perché questo, in fondo, significa lo schema simbolico abbassamento\elevezione — è una storia che fonda la salvezza, ma è anche una storia che ogni credente è chiamato a riprodurre nella propria vita e nei rapporti comunitari. I Filippesi devono farsi guidare nelle proprie scelte dallo stesso dinamismo che ha spinto Cristo Gesù a svuotare sé stesso. Solo così potranno essere graditi a Dio e partecipare alla stessa signoria di Cristo Gesù. Egli, infatti, non è un semplice modello esteriore, ma il fondamento e la ragione stessa di vivere di ogni credente. Paolo lo sintetizza nella frase lapidaria: «Per me, infatti, vivere è Cristo e il morire un guadagno» (1,21).

### 3) *Agápe* e stima di sé

Intimamente legato al tema di Cristo modello etico paradigmatico sono quelli dell'amore e della stima di sé, proposti dal seminario, ai quali accenno brevemente.

#### a) *L'agápe*

Nell'«inno» manca un riferimento esplicito alla dimensione salvifica della morte di Cristo e neppure si accenna ad altre motivazioni che hanno spinto Cristo Gesù a svuotare sé stesso. Questo non vuol dire che non esistano. Il movente principale è certamente l'*agápe*. Solo l'amore, infatti, può «spingere», afferma Paolo (2Cor 5,14ss).

Nella lettera ai Filippesi l'*agápe* sembra avere una dimensione unicamente antropologica: quello dell'amore fraterno. Mi chiedo, tuttavia, se sia possibile amare fino a svuotare sé stessi, considerando gli altri superiori, senza che l'amore fraterno sia fecondato «dall'amore di Dio che è in Cristo Gesù, nostro Signore» (Rm 8,39). Sarebbe chiedere un po' troppo ai Filippesi appena convertiti dal paganesimo. Solo accogliendo l'amore di Dio, proclamato nel vangelo, è possibile che questo possa succedere. Credo che i Filippesi non avrebbero mai accettato di comprometersi così radicalmente con la nuova fede predicata da Paolo, se lo svuotamento di Cristo Gesù fosse da ritenersi unicamente un sublime esempio morale, e non anche l'atto di amore salvifico di Dio nei loro confronti. L'esempio morale di altruismo, testimoniato da Cristo Gesù, è fondato sull'amore, come lo stesso apostolo afferma in altri passi delle sue lettere (cf Rm 5,5.8; 8,31-39; 14,15; Gal

2,20; 5,6.13.22; 1Cor 13; 2Cor 5,14; Ef 2,4s; 5,2.25). È, poi, nello stesso amore di Cristo che essi devono fondare le proprie relazioni comunitarie (Fil 1,9-11; Rm 13,8s; 1Cor 8,1). «Quanto all'amore fraterno (th/j filadelfi,aj) non avete bisogno che ve ne scriviamo, perché voi stessi avete imparato da Dio ad amarvi scambievolmente (qeodi,daktoi, evste eivj to. avgapa/n avllh,louj), scrive Paolo ai Tessalonicesi (1Ts 4,9). I credenti, quindi, apprendono la filadelfia da Dio. Egli stesso si dà pensiero di insegnare loro, a parole e con l'esempio, «mediante lo Spirito» (Rm 5,5), l'amore che devono manifestarsi vicendevolmente.

Paolo accenna all'*agápe* solo quattro volte in 1,9.16; 2,1.2, ma tutta la lettera è carica di espressioni trabordanti di amore per Cristo e per i suoi figli (cf il titolo di *agapetói* in 2,12; 4,1).

Nell'esordio, dopo aver affermato di amarli (evpiqpw) nelle viscere di Cristo Gesù (1,8: evn spla,gcnouj Cristou/ Vlhsou/)<sup>60</sup>, l'apostolo prega affinché la loro *agápe* cresca in conoscenza ed ogni discernimento (1,9). Una delle proprietà dell'*agápe* è, quindi, il dinamismo. Essa deve, infatti, crescere in conoscenza e intelligenza al fine di poter discernere le cose migliori, per essere puri, irreprensibili e ricolmi di frutti di giustizia per mezzo di Gesù Cristo, in vista del suo giorno (1,10-11). La prospettiva paolina è sempre quella escatologica, già introdotta all'inizio del ringraziamento (1,6) ed ora ripresa (1,10). Tutto deve essere fatto in vista di Cristo o del vangelo (1,5.6.10), nelle sue viscere materne (1,8-9), per mezzo suo e a gloria di Dio (1,11). L'agire morale cristiano scaturisce, quindi, dall'*agápe*, che è nelle viscere di Gesù Cristo, in esso si sviluppa, in esso rimane e ad esso è finalizzato. Mi sembra importante sottolinearlo, perché questo esclude la ricerca della giustizia derivante dalla legge come nel giudaismo o dalla sapienza filosofica come nell'ellenismo. Se i Filippesi si trovano tutti nel cuore di Paolo e di conseguenza anche nelle viscere di Cristo Gesù, alcuni credenti, per di più anche evangelizzatori, non lo sono. Essi, infatti, proclamano il vangelo non per *agápe*, ma per invidia e spirito di contesa (1,15), pensando di aggiungere dolore alle sue catene (1,17). È, quindi, possibile, predicare lo stesso vangelo, ma non essere nelle viscere di Cristo, perché non si agisce per amore, ma con intenzioni non pure (1,17), al fine di rompere la comunione ecclesiale. Il parallelo con la comunità divisa di Corinto a causa dei predicatori del vangelo — salvo i diversi contesti — mi sembra, ancora una volta, molto evidente (1Cor 1-4).

Molti pensano che anche le quattro dimensioni fondamentali dell'esistenza cristiana — la consolazione in Cristo, il conforto dell'*agápe* (2,1: paramu,qion avga,phj), la comunione degli spiriti, le viscere e misericordie — che Paolo riconosce già esistenti nella comunità di Filippi e che fondano l'esortazione a completare la sua gioia, abbiano una dimensione antropologica. Sembra, tuttavia, che non si possa escludere anche la dimensione cristologica<sup>61</sup>.

L'incoraggiamento\consolazione che proviene dall'*agápe* (genitivo di origine) o s'identifica con la stessa *agápe* (genitivo soggetto) è una *dýnamis* che solo Cristo può dare in vista dell'edificazione della comunità. L'edificazione della comunità, senza divisioni, senza vanagloria, considerando umilmente gli altri superiori a sé stessi, può avvenire con lo stesso sentire e la stessa *agápe* di Cristo Gesù. In una parola, conclude Paolo, per completare la mia gioia, sentite in voi come in Cristo Gesù (2,5). Con lo stesso amore fino alla morte con cui egli vi ha amato, amatevi anche voi.

---

<sup>60</sup> Il termine *spla,gcnon* — associato in 2,1 e Col 3,12 al suo equivalente *oivktirmo,j* — traduce l'ebraico *!j,B,\bethen* (ventre, utero; cf Pr 26,22) e *~ymix]r;\rachāmîm* (misericordie; plurale di *~x,r,\rechem* = utero; cf Pr 12,10). Ambedue i sostantivi denotano l'aspetto materno e viscerale dell'amore di Dio.

<sup>61</sup> ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens*, 124-125.

## *b) La stima di sé*

La *kenosi* non distrugge la persona né la sua autostima, ma la esalta facendo emergere quei valori che la rendono veramente grande. Nel credente, tuttavia, l'autostima non si fonda sulle proprie capacità, ma sul dono di Dio che la innalza oltre ogni limite, fino a farla diventare partecipe della sua stessa grandezza.

Un tema, in particolare, mi sembra esprima bene il concetto della stima di sé e della propria appartenenza cristiana: quella del vanto o dell'elogio di sé.

Nell'antico Testamento la millanteria è considerata espressione di stoltezza ed empietà (Sal 51,3; 93,3), perché l'uomo, così facendo, contempla e fonda la sua azione sulle sue capacità, anziché elevare e fondare la sua vita in Dio. Spesso, perciò, il vantarsi è sinonimo di *confidare*. Al gloriarsi, quindi, che è fiducia nella propria sapienza e forza (Ger 9,22), nelle ricchezze (Sal 48,7), negli idoli (Sal 96,7; Is 42,17), è contrapposta l'unica legittima possibilità di vanto: quello di conoscere/riconoscere Dio (Ger 9,23), vanto d'Israele (Dt 10,21; Sal 88,17), cui tutto è dovuto (1Cr 16,27s; 29,11s). Il glorificare e vantare Dio, collegato com'è ai verbi indicanti fiducia, gioia, gratitudine, lode, è, quindi, un atto di culto, che può assumere anche valore escatologico (Sal 149,5; Zc 10,12), in cui la comunità e l'individuo dimenticano sé stessi e aderiscono a Dio<sup>62</sup>. Il tardo giudaismo, poi, tra le cose di cui ci si può lecitamente vantare, annovera anche la legge (Sir 39,8). Nel Nuovo Testamento il verbo «gloriarsi» (*kauca, omai*) e sostantivi connessi si trovano quasi solo in Paolo<sup>63</sup>. Essi sono dei vocaboli fondamentali nella teologia della giustificazione mediante la fede (Rm, Gal e Fil). Il peccato dell'uomo, infatti, consiste nel vanto di sé. Il loro significato, come nell'Antico Testamento, si avvicina a quello di *confidare*, con il quale si trova a volte in parallelo (Fil 3,3s; 2Cor 1,12; 3,4; 10,7s). Al Giudeo, che confida nella legge e si gloria in Dio (Rm 2,17.23), Paolo rimprovera di trasgredire la legge, disonorando Dio al pari dei pagani senza legge. La legge, inoltre, esige le opere e, quindi, il vanto, ciò che è escluso dalla legge della fede (Rm 3,27). Il vantarsi\aver fiducia può, quindi, voler dire: fondare la propria esistenza nella carne (Fil 3,4: *evn sarki*; 1Cor 3,21: *evn avnqrw,poij*; Gal 6,13; 2Cor 11,18: *kata. sa,rka*), nelle cose esteriori e non nel cuore (2Cor 5,12). Segno questo, non solo d'ingratitude, ma anche atto di ribellione e d'idolatria. Glorificare sé stessi equivale, infatti, a mettersi al posto di Dio, ciò che provoca l'ira divina (Ger 17,5)<sup>64</sup>. L'uomo, infatti, nulla possiede per essere glorificato, perché tutto ha ricevuto (1Cor 4,7). La lode, l'esaltazione, la celebrazione è, quindi, un atto di culto che dev'essere rivolto solo a Dio (Rm 2,17; 5,2.11; 1Cor 1,29.31; 2Cor 10,17). Questo appoggiarsi, poi, non sulla carne<sup>65</sup>, ma in Dio, si compie per mezzo di Cristo (Rm 5,11; cf Fil 3,3: *evn Cristw/| Vlhou*), perché è lui che, mediante la sua morte (Rm 5,5-10), ha ottenuto all'umanità la riconciliazione. Paolo può, quindi, esclamare, precisando il tipo di morte al quale Gesù si è sottoposto: non avvenga mai che io mi vanti all'infuori della croce del Signore nostro Gesù Cristo (Gal 6,14). Perciò, anche le sofferenze subite a causa di Cristo e della fede, possono essere motivo di vanto (Rm 5,3; cf 2Cor 1,8ss; 4,8ss; 6,4ss; 11,23-30; 12,5ss), perché esse ravvivano la speranza del possesso della gloria (Rm 5,4) e danno a Dio la possibilità di esercitare la sua potenza. L'apostolo dichiara, perciò, di volersi gloriare, piuttosto, delle sue debolezze, perché si stenda su lui la potenza di Cristo (2Cor 12,9). Quando, poi, egli vanta certe comunità (2Cor 7,14; 9,2; cf Fil 2,16) o il suo potere apostolico (2Cor 10,8; cf Rm 15,17; 1Cor 9,15), non lo fa per sé stesso, ma in Gesù Cristo per le cose che

---

<sup>62</sup> Cf R. BULTMANN, «*kauca, omai*», *GLNT*, V, 294.

<sup>63</sup> Cf il sostantivo vanto\kau, chma in 1Cor 5,6; 9,15s; 2Cor 1,14; 5,12; 9,3; Gal 6,4; Fil 1,26; 2,16; e il verbo gloriarsi\kauca, omai in Rm 5,2.3.11; 1Cor 1,29.31; Fil 3,3.

<sup>64</sup> Cf Ger 17,5: porre la propria fiducia nella carne porta quasi automaticamente ad allontanare il proprio cuore da Dio e l'uomo si ritrova allora sotto la maledizione.

<sup>65</sup> Cf l'equivalenza tra il *confidare*, appoggiare il proprio braccio sulla carne di Ger 17,5 e l'*appoggiarsi*, gloriarsi della legge di Rm 2,17.23 (= Fil 3,3).

riguardano Dio (Rm 15,17), come un insensato (2Cor 11,16), secondo la misura, di cui Dio ha stabilito i limiti (2Cor 10,13)<sup>66</sup>.

Non è, quindi, il vantarsi che è messo in discussione, ma il suo oggetto. La bontà o meno del vantarsi, del porre la propria fiducia in qualcuno, dipende dalla bontà dell'oggetto. Essendo la carne moralmente cattiva (Ger 17,5; Rm 7,5; 8,3ss), ne consegue che nessuno può vantarsi nella carne, ma solo in Cristo Gesù (Fil 3,3; cf 1Cor 1,29.31; 3,21).

L'apostolo spera di potersi gloriare dei Filippesi «nel giorno di Cristo» (Fil 2,16). Scrivendo ai Corinzi afferma: «... noi siamo il vostro vanto, come voi il nostro, nel giorno del Signore nostro Gesù» (2Cor 1,14). Il vanto, quindi, non solo deve essere in Cristo, ma anche reciproco. Esso è diverso dalla «vanagloria», dalla quale esorta i Filippesi a tenersi lontano: «Non fate niente per ambizione né per vanagloria, ma con umiltà ritenete gli altri migliori di voi» (2,3; cf Gal 5,26: «Non diventiamo avidi di una gloria vuota, sfidandoci a vicenda, invidiandoci gli uni gli altri»).

Bianchini, nella sua ricerca sull'uso del genere letterario dell'elogio di sé o *periautologia* in Fil 3,1-41, mette a confronto l'elogio di Cristo di Fil 2,6-11 con l'autoelogio di Paolo in 3,4-14 (cf Gal 1,13-2,21; 1Cor 9,1-27; 2Cor 11,1-12,13), evidenziandone somiglianze e differenze. Sia nell'elogio di Cristo che nell'elogio di sé fatto da Paolo incontriamo lo stesso itinerario di abbassamento e innalzamento. Quello di Cristo, tuttavia, è pienamente compiuto, mentre quello di Paolo è caratterizzato dall'imperfezione (3,12-14). L'apostolo, proprio per questo, può offrirsi, a sua volta, come modello ai Filippesi (3,17), mostrando loro, concretamente, come sia possibile riprodurre nella propria vita l'itinerario pasquale di Cristo.

L'elogio paradossale di Cristo, in quanto esempio (2,6-11), è il punto di partenza e il modello dell'autoelogio paradossale di Paolo (3,4b-14). Entrambi si risolvono nell'esortazione rivolta dall'apostolo ai credenti a fare della propria vita una lode a Dio, ripercorrendo lo stesso itinerario di conformazione alla morte e risurrezione di Cristo<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> M. F. COLLU, *Il Discorso della Croce. ~O lo,goj o` tou/ staurou/. Analisi esegetico-teologica di 1Cor 1,18-31*, Gerusalemme 2003, 201-203.

<sup>67</sup> BIANCHINI, *L'elogio di sé in Cristo*, 237-240. 272.

## CONCLUSIONE

Vorrei concludere con alcune considerazioni personali, che illustrano concretamente ciò che ho cercato di dire, riflettendo su Filippesi 2,6-11.

Penso al rapporto tra *kenosi* ed Eucaristia, cui ho accennato leggendo l'«inno» di Filippesi alla luce di Gv 13 e che bisognerebbe approfondire. L'Eucaristia è la *kenosi* permanente del *lógos* preesistente. In essa Dio continua a svuotarsi e consegnarsi nelle mani dell'uomo, per innalzarlo a sé. Essa, perciò, non solo è modello di comportamento, ma anche *dýnamis* d'amore.

L'abbassamento di Cristo Gesù, nell'Eucaristia, genera la Chiesa, cura le ferite dell'anima, ricostruisce interiormente l'uomo, gli dona la forza di amare sino alla fine come lui, lo introduce nella stessa intimità di Dio.

Legato strettamente all'Eucarestia è un altro aspetto che oggi mi sembra particolarmente in crisi: quello dell'identità cristiana.

Per Paolo questa si costituisce intorno al vanto della croce di Gesù Cristo (Gal 6,14). «I nemici della croce di Cristo» (Fil 3,18) sono estranei al Cristo e al suo «sentire» (Fil 2,5), perché li scandalizzati dalla sua croce (1Cor 1,23; Gal 5,11; cf Fil 2,8). Questo loro modo di pensare li rende estranei al vero culto di Dio secondo lo Spirito, perché non si vantano in Cristo Gesù, ma pongono la loro fiducia nella carne (Fil 3,3).

Croce ed Eucaristia si possono considerare, quindi, i cardini su cui è costruita la vita cristiana. L'Eucaristia, infatti, rende presente nella comunità la morte in croce di Cristo. Tuttavia, come nella comunità di Corinto, non solo la fede e l'amore, ma anche la loro mancanza si ripercuotono nella celebrazione della «cena del Signore» (1Cor 11,17-34). L'apostolo, perciò, ricorda ai Corinzi il vero senso di quella tradizione che ha ricevuto dallo stesso Signore. Il contesto in cui si collocano le parole e i gesti del «Signore Gesù» (la persona storica di Gesù, agisce ed è riconosciuta nella fede come Signore-Kyrios; Fil 2,11; cf 12,3; 2Cor 4,14ss; Fm 5) è quello della «notte in cui veniva consegnato», cioè della sua passione, della sua morte e del dono totale di sé stesso al Padre.

Riflettevo, infine, sul testo di Filippesi 2,5-11, con una giovane famiglia, padre, madre e due figlie. Il padre affermava che solo chi ama può abbassarsi. In quel momento gli corre incontro la figlia più piccola, sudicia e tutta in disordine. Lui si dà da fare per pulirla e riordinarla. Il mio commento a tutta la scena, che avevo seguito con attenzione è:

«L'abbassamento di Dio è come quello del padre verso sua figlia» (cf Os 11; Lc 15).

«Mi creda padre» — interviene la madre — «non è abbassamento, è ricchezza».

Mi è tornato alla mente il passo paolino:

«Da ricco che era si è fatto povero per arricchirci» (2Cor 8,9).

L'elevazione non si dà dopo l'abbassamento, ma dentro di esso. Lo stesso abbassamento è ricchezza ed elevazione, come la povertà di Cristo Gesù.

Solo gli ossimori ricca-povertà, abbassamento-elevante possono esprimere la *kenosi* di Cristo Gesù, che si presenta come modello paradigmatico di *agápe* per ogni crescita umana e spirituale, personale e comunitaria.

## LA COSCIENZA UMANA DI GESÙ E L'AUTOREALIZZAZIONE

### APPROCCIO *KÉNOTICO* DELLA QUESTIONE SULL'AUTOCOSCIENZA DI GESÙ

Paolo Gamberini \*

Quando ci poniamo la questione dell'autocoscienza di Gesù inevitabilmente ci sentiamo obbligati a prendere posizione; ancor più se ci chiediamo *se e come* Gesù aveva coscienza *umanamente* di realizzare se stesso. Se Gesù è *veramente Dio*, è impossibile che Gesù avesse coscienza *umana* di realizzare se stesso: la sua persona è già realizzata in quanto divina. Se Gesù è *veramente uomo*, appartiene alla sua *umanità* essere in divenire e tendere alla realizzazione di sé. Se alla domanda «Gesù sapeva di essere Dio» rispondiamo in maniera negativa, finiamo nelle fantasie della scuola liberale della ricerca storica su Gesù e ci troveremo davanti un Gesù che non sapeva nulla di ciò che era e di ciò che gli sarebbe successo e ciò che sapremmo di lui sarebbe frutto di pura creazione teologica dopo la risurrezione dei morti. Se alla domanda «Gesù sapeva di essere Dio» rispondiamo in maniera positiva, senza precisare che Gesù comprendeva se stesso nell'orizzonte della fede monoteista pur nella novità escatologica dell'avvento del Regno, finiamo nell'eliminare la differenza tra il periodo precedente e susseguente la Pasqua, e il tempo di maturazione entro cui la comunità cristiana ha articolato la realtà teologica di Gesù di Nazaret.

È compito proprio della cristologia riuscire a individuare una via di mezzo tra l'atteggiamento semplicemente apologetico e fondamentalista, e l'atteggiamento radicalmente liberale. La questione dell'autocoscienza, e in particolare la domanda se *Gesù sapeva di essere Dio*, rinvia alla dialettica tra il Gesù storico e il Cristo della fede, e richiede un'attenta *pericoresi* metodologica tra ricerca storica critica, esegesi neotestamentaria e dogmatica. Per affrontare la questione è necessario fare tre precisazioni.

#### *Il Gesù «storico» e l'intenzionalità dei Vangeli*

Innanzitutto è indispensabile distinguere il «Gesù storico» dal «Gesù terreno» o *prepasquale*, e il «Gesù storico» dal Gesù «oggetto della ricerca storico-critica». Il noto esegeta Vittorio Fusco metteva in guardia nell'usare l'espressione «Gesù storico», proprio perché equivoca, e invitava esegeti e teologi a recuperare «il senso cristiano dell'*anamnesis*, di questo volgersi della Chiesa al Gesù terreno, ma contemplato, compreso e autorevolmente proclamato nella luce della risurrezione, nell'orizzonte della fede»<sup>68</sup>. Mentre il Gesù «storico» è quel Gesù recuperato ed esaminato, usando gli strumenti scientifici della moderna ricerca storica, e quindi prescindendo dalla fede pasquale, con Gesù «terreno» si intende quel Gesù vissuto prima di Pasqua: ricordato, contemplato e autenticamente compreso a partire dall'evento di risurrezione.

La seconda e fondamentale precisazione è tenere presente l'intenzionalità dei Vangeli che non è tanto quella di dirci cosa Gesù *sapeva di se stesso* ma cosa noi *dobbiamo sapere di Lui*. Il documento della Pontificia Commissione Biblica *Sancta Mater Ecclesia* sulla verità storica dei Vangeli (1964) distingue «tre stadi attraverso i quali l'insegnamento e la vita di Gesù giunsero a noi»<sup>69</sup>. Il primo stadio è quello di *Cristo Signore*, che espone il suo insegnamento seguendo «le forme di pensiero e di espressione allora in uso, adattandosi per tale modo alla mentalità degli uditori». Il secondo stadio è quello *degli apostoli* che presentano agli uditori quanto Gesù aveva realmente detto e operato con quella più piena intelligenza da essi goduta in seguito agli eventi

---

\* Padre Paolo Gamberini, gesuita. Laureato in Filosofia all'Università Cattolica di Milano. Dottorato in Teologia alla Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen, Frankfurt/M. Docente straordinario di Teologia dogmatica presso la Sezione San Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Direttore della Rivista «Rassegna di Teologia».

<sup>68</sup> V. FUSCO, «Gesù storico e Gesù terreno», in *Rassegna di teologia*, 24(1983), 205-218, ivi 218.

<sup>69</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «*Instructio Sancta Mater Ecclesia de historica evangeliorum veritate*», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 2, EDB, Bologna 1976<sup>10</sup>, n.154.

gloriosi del Cristo e alla illuminazione dello Spirito di verità» (n. 155). Infine, il terzo stadio degli *autori sacri* (i quattro Vangeli) che tramandano i fatti che riguardano il Signore Gesù attraverso una scelta, una sintesi, tenendo presente la situazione delle singole chiese, sviluppando «certi elementi cercando con ogni mezzo che i lettori conoscessero la fondatezza di quanto veniva loro insegnato» (n. 156).

Il documento invita l'esegeta (a maggior ragione il teologo!) a ricercare attentamente «quale fosse l'intenzione dell'evangelista nell'espore un detto o un fatto in un dato modo o in dato contesto»; ciò è dovuto al fatto che «la vita e l'insegnamento di Gesù non furono semplicemente riferiti col solo fine di conservare il ricordo, ma “predicati” in modo da offrire alla chiesa la base della fede e dei costumi» (n. 157). Lo spirito e il contenuto di questo documento della Pontificia Commissione Biblica sono confluiti nella costituzione dogmatica *Dei Verbum* al n. 19, che inizia proprio con le parole: *Sancta Mater Ecclesia*.

È insegnamento dunque della Chiesa cattolica che non si deve identificare né il terzo stadio (quello dei Vangeli) con il primo stadio (quello di Gesù Cristo), né prescindere dall'intenzionalità intrinseca dei racconti evangelici per volere risalire ai dati originari, né comprendere questi tre strati come fossero giustapposti l'uno all'altro. Non è quindi corretto sovrapporre in maniera apologetica ciò che la dogmatica afferma sulla coscienza umana di Gesù con quanto ci attestano i Vangeli su Gesù. Così come non è lecito il tentativo demitizzante della cristologia liberale di affidare alla sola ricerca storico-critica il compito di determinare la modalità e il contenuto dell'autocoscienza di Gesù. Sia nel caso in cui si sottolinea la separazione tra la comprensione che Gesù aveva di sé e la comprensione che ne ha la Chiesa, che nel secondo caso in cui se ne afferma l'assoluta identità, non viene salvaguardata l'intenzionalità dei Vangeli che non è tanto quella di dirci cosa Gesù pensasse di se stesso ma di rivelarci l'identità di *questo* Gesù. «I testi neotestamentari non sono testi psicologici. Sono interessati dell'essere e non della coscienza di Gesù. Si pongono la domanda sulla messianicità di Gesù e non sulla sua coscienza messianica»<sup>70</sup>. Il compito della cristologia sistematica è di articolare in sinergia, ma senza confonderli, i dati della ricerca storico-critica, della riflessione esegetica e il dato dogmatico dei Concili cristologici e dei pronunciamenti magisteriali.

#### *La sussistenza ontologica della natura umana e delle sue potenze in Gesù Cristo*

Come è attestato da molti esegeti, «centro e punto di partenza dell'annuncio gesuano è la relazione singolare di Gesù con Dio suo Padre»<sup>71</sup>. Questa singolarità relazionale tra Gesù di Nazaret e Dio Padre, dato indiscusso della testimonianza evangelica, è stata interpretata lungo i secoli secondo il paradigma delle due nature unite ipostaticamente nella persona divina del Verbo. Il concilio cristologico (Nicea, Efeso, Calcedonia, Costantinopoli II e III) hanno fornito la grammatica fondamentale nella quale articolare la singolare relazione tra Gesù e Dio Padre. Nella questione dell'autocoscienza di Gesù, e del rapporto tra la sua coscienza umana e la sua persona divina, si ripresentano dal punto di vista gnoseologico i temi dibattuti nel Concilio di Calcedonia e di Costantinopoli II e III: il tema dell'integrità della natura umana e delle sue potenze (volontà, libertà e azione) e quella della sussistenza *an-* ed *enipostatica* della natura umana nella persona divina. Come *della persona divina* del Verbo si predica una libertà e un agire, tanto divino quanto umano, così si deve predicare di Gesù Cristo una coscienza divina e una coscienza umana: né giustapposte, né separate, ma subordinate. La coscienza divina sottomette e informa di sé la coscienza umana.

Per affermare la sussistenza ontologica della natura umana con le sue potenze (volontà, libertà e coscienza) nella persona divina, la patristica e la scolastica hanno dovuto “correggere” in più punti il dato fenomenologico dell'umanità di Gesù così come viene trasmessa nei Vangeli o darne un'interpretazione pedagogica. Agostino, Massimo il Confessore, Anselmo, Ugo di San Vittore, San Bernardo, negano qualsiasi forma di ignoranza in Gesù. L'ignoranza di Gesù a proposito del giorno del giudizio escatologico (*Mc* 13,32) e il grido di abbandono in croce (*Mc* 15,34) vengono letti in funzione o di esemplarità (come *noi* dobbiamo morire) o di ciò che il Figlio ha il compito di rivelarci (a noi non è dato sapere il giorno della fine del mondo). Come si può constatare il dato

<sup>70</sup> W. W. MÜLLER, «Vom Wissen Jesu. Ein Lehrstück zum Zusammenspiel von Exegese und Dogmatik», in *FZPhTh*, 52 (2005), 568-585, 580.

<sup>71</sup> W. W. MÜLLER, «Vom Wissen Jesu», 568.

evangelico viene «s-piegato» secondo la necessità dogmatica di difendere l'identità divina della coscienza umana di Gesù della quale non si può predicare né l'ignoranza né lo stato di abbandono.

### *La questione della «scientia Christi»*

Per rispettare lo statuto ontologico della divinità di Gesù è necessario predicare della sua coscienza umana la *visione beatifica*, presente fin dall'inizio della sua vita mortale e non solo dopo la sua ascensione al cielo. Secondo San Tommaso (cf *STh* III, qq. 9-12) e la successiva scolastica nella vita terrena Gesù era dotato di tre specie di scienza: la *scienza beata*, la *scienza infusa* e la *scienza acquisita o sperimentale*. Con la *scienza beata* era possibile a Gesù vedere Dio in modo intuitivo e immediato, e allo stesso tempo conoscere in Dio tutto quello che Dio stesso conosceva con la scienza di visione: tutte le cose esistenti, siano esse presenti, passate e future. Con la *scienza infusa* Gesù conosceva le cose attraverso le immagini, infuse nella sua mente da Dio stesso. Con la *scienza acquisita o sperimentale* Gesù acquisiva gradatamente, con l'esercizio progressivo dei sensi e dell'intelletto. Fin dal primo istante della sua vita terrena, Gesù sapeva in virtù della visione beatifica e della scienza infusa tutto ciò che riguardava la sua identità e la sua missione.

Il Magistero della Chiesa ha fatto suo il giudizio della scolastica, a proposito della visione beatifica. Nel Decreto Lamentabili (3 luglio 1907) il S. Ufficio condannava la dottrina dei modernisti, secondo cui non è possibile conciliare il senso naturale dei testi dei vangeli con ciò che il Magistero insegna riguardo alla coscienza e alla scienza infallibile di Gesù Cristo (cf DH 3432). Il decreto condanna pure l'opinione secondo cui a Cristo non può essere attribuita una scienza illimitata (cf DH 3434). Un successivo decreto del Sant'Ufficio del 5 giugno 1918 conferma questa condanna e ribadisce la dottrina tomistica della *scientia Christi* (DH 3645-3646). In queste dichiarazioni magisteriali, tuttavia, si vuole affermare che la coscienza umana di Gesù non può e non deve essere separata da quella divina. Il punto centrale delle affermazioni dogmatiche e magisteriali è infatti affermare l'unità ipostatica di natura umana e natura divina in Gesù Cristo, non tanto di diffondersi in speculazioni circa gli effetti di questa unione sulla conoscenza umana di Gesù. Questa unione essenziale tra conoscenza umana e conoscenza divina è ribadita anche nella Lettera Enciclica *Mystici Corporis* (1943), in cui si attribuisce la visione beatifica a Gesù anche durante la sua vita terrena (DH 3812).

La Commissione Teologica Internazionale si è espressa in due successivi documenti – nel 1981 e nel 1985 – sulla questione<sup>72</sup>. Nel documento «La coscienza che Gesù aveva di se stesso», la Commissione Teologica afferma che l'autorità singolare con cui Gesù parlava ed agiva si fonda sul suo singolare rapporto con Dio. \*[Gesù] aveva coscienza di essere il Figlio unico di Dio e, in questo senso, di essere egli stesso Dio+<sup>73</sup>. Anche per questo documento ufficiale, la coscienza che Gesù aveva di essere *Dio*, consiste nella consapevolezza della propria *relazione filiale* al Padre; nell'orizzonte di questa *singolare* relazione è dischiusa a Gesù la consapevolezza della propria identità e della propria missione<sup>74</sup>. La Commissione non precisa la modalità di questa consapevolezza (visione beatifica, immediata o altro) ma ribadisce opportunamente lo stretto rapporto tra identità filiale e missione. «Questa coscienza di Gesù della sua singolare relazione filiale è il fondamento e il presupposto della sua missione. Così come viceversa si può inferire da questa missione alla coscienza di Gesù»<sup>75</sup>.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica (nn. 473-474) sintetizza così il pensiero del Magistero ecclesiale sulla questione: «Il Figlio di Dio anche nella sua conoscenza umana mostrava la penetrazione divina che egli aveva dei pensieri segreti del cuore degli uomini. La conoscenza umana di Cristo, per la sua unione alla Sapienza divina nella Persona del Verbo incarnato, fruiiva in pienezza della scienza dei disegni eterni che egli era venuto a rivelare. Ciò che in questo campo dice di ignorare, dichiara altrove di non avere la missione di rivelarlo».

<sup>72</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Teologia, cristologia, antropologia» (1981); \*La coscienza che Gesù aveva di se stesso+, in *EV*, vol. 10, Bologna 1986, n.694.

<sup>73</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, \*La coscienza che Gesù aveva di se stesso+, in *EV*, vol. 10, Bologna 1986, n. 694.

<sup>74</sup> Cf *Ib.*, n.701.

<sup>75</sup> W. W. MÜLLER, «Vom Wissen Jesu», 577.

La riserva con cui il Magistero recente si pronuncia sulla *scientia Christi* è sintomo di un certo disagio che da più parti si è mostrato nell'adottare il paradigma scolastico per affrontare la questione dell'autocoscienza di Gesù. Voler attribuire alla coscienza di Gesù una forma di onniscienza contrasta con l'attribuzione a Gesù di una vera e propria umanità. Ricordiamo che lo stesso Cirillo di Alessandria preferisce parlare di una conoscenza *limitata* di Gesù (cf PG 75,369). La dottrina della visione beatifica e dell'onniscienza contrasta con la testimonianza evangelica. Gesù fu tentato e passò attraverso l'angoscia nell'orto del Getsemani e subì l'esperienza dell'abbandono da Dio. Queste esperienze sarebbero state impossibili se Gesù avesse avuto una *scientia visionis* o una piena *scientia infusa*. Il realismo evangelico ci mostra chiaramente la finitudine umana di Gesù: tentazioni, evoluzione, sorpresa di fronte agli avvenimenti, ignoranza affermata a proposito del giorno del giudizio, ultime parole dell'agonia. Gesù non sapeva tutto su tutto. In altre parole, Gesù è veramente un uomo.

Il teologo gesuita, Karl Rahner, così valuta il paradigma scolastico: «La teologia scolare cattolica, nella questione della scienza e dell'autocoscienza di Gesù come uomo, mostra un'inclinazione strana, anche se commovente, ad ascrivere a tale scienza il più gran numero possibile di cognizioni positive particolari, anche se essa si guarda bene dall'attribuire alla coscienza umana di Gesù la cosiddetta onniscienza divina. Per questa affermazione teologica sarebbe assai più importante sottolineare l'umanità di Gesù, che anche nel suo sapere si abbandonò incondizionatamente al Dio incomprendibile, ed accettò con amore e possedette senza rimuoverla questa ultima Abeata ignorantia». Allora, partendo di qui, risulta evidente che una certa nescienza di Gesù, testimoniata nella Scrittura, non costituisce propriamente una deficienza, ma - accettata nel modo debito - rappresenta piuttosto un pregio»<sup>76</sup>. Nell'orizzonte di una cristologia trascendentale Rahner preferisce parlare di «visione immediata» piuttosto che di visione *beata*; la coscienza atematica di Gesù fruisce di un contatto immediato con Dio che viene tematizzato a livello categoriale (coscienza *tematica*) secondo le oggettivazioni dell'ambiente spirituale e religioso di Gesù del I. secolo, nonché della graduale conoscenza sperimentale della propria esistenza esperienza religiosa<sup>77</sup>. «È senz'altro lecito domandarsi quali concetti, prefabbricati e offerti al Gesù storico dal suo ambiente religioso, egli abbia di fatto impiegati, per poi arrivare gradualmente a precisare che cosa egli in realtà sapesse di se stesso nel fondo della propria esistenza»<sup>78</sup>. La crescita della coscienza di Gesù non è di carattere prettamente pedagogico, ma è la storia dell'interpretazione che Gesù dava gradualmente, non senza tensioni, di se stesso. In questo senso Gesù comprende se stesso (coscienza *tematica*) come un uomo del suo tempo. \*Pertanto, si può tranquillamente parlare d'una graduale evoluzione spirituale, anzi, addirittura d'un'evoluzione religiosa di Gesù»<sup>79</sup>.

Rahner attribuisce a Gesù una certa conoscenza immediata di Dio, ma di tipo non concettuale e quindi una conoscenza irriflessa, che non si traduce in concetti ed è compatibile sia con un'autentica esperienza umana in divenire, sia con l'ignoranza consustanziale all'essere umano. Tale prospettiva di Rahner ha il merito di comprendere la coscienza umana di Gesù non tanto come eccezione dell'umano quanto come l'autorealizzazione piena dell'umano. Solo in questo modo è possibile superare la frequente tendenza monofisita ad attribuire caratteristiche divine alla natura umana di Gesù.

#### *Per un'interpretazione economica della «communicatio idiomatum»*

Con l'evento dell'incarnazione Dio ha definito in precise modalità umane la sua natura: secondo l'umiltà e la *kénosi*. Una cristologia, che volesse dedurre dagli attributi della natura divina cosa conviene predicare della coscienza *umana* di Gesù, senza tener conto dell'*οικονομία* verrebbe a

---

<sup>76</sup> K. RAHNER, «A proposito del nascondimento di Dio», in K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito*. Nuovi saggi VI, Roma 1978, 370.

<sup>77</sup> Cf K. RAHNER, «Considerazioni dogmatiche sulla scienza e coscienza di Cristo», in K. RAHNER, *Saggi di cristologia e di mariologia*, Paoline, Roma 1965, 201ss.

<sup>78</sup> *Ib.*, 232.

<sup>79</sup> *Ib.*, 231.

trasgredire non solo la testimonianza evangelica ma la realtà stessa dell'incarnazione. Se Dio rivela ciò che è attraverso ciò che fa, come afferma il teologo gesuita François Varillon, vuol dire che gli attributi divini e ciò che è conveniente chiamare *natura divina* sono conoscibili solamente nella rivelazione di Dio in Gesù Cristo. L'onnipotenza di Dio, per esempio, non è conosciuta attraverso la negazione dell'umano ma *nella e attraverso* la debolezza di Gesù crocifisso; è l'«*onni-impotenza dell'amore*»<sup>80</sup>.

Confrontandosi nel 1518 con Zwingli sul tema dell'eucaristia Martin Lutero così esprime la sua concezione della *communicatio idiomatum*. «Niente è così piccolo, Dio è ancora più piccolo. Niente è così grande, Dio è ancora più grande. Niente è così breve, Dio è ancora più breve. Niente è così lungo, Dio è ancora più lungo. Niente è così largo, Dio è ancora più largo. Niente è così piccolo, Dio è ancora più piccolo»<sup>81</sup>. Simile concezione si ritrova nell'adagio di un gesuita fiammingo del XVII secolo in onore di S. Ignazio di Loyola scrisse il seguente epitafio, ripreso poi da Hölderlin, per il suo *Hyperion*: «*Non coarctari maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*». Non essere limitato dal più grande, ma essere contenuto dal più piccolo: questo merita di essere chiamato *divino*. Con l'evento dell'incarnazione si ha una nuova definizione di ciò che merita di essere chiamato *divino*.

### *La singolarità di Gesù Cristo*

La rivelazione neotestamentaria ci invita a volgere lo sguardo su *questo* Gesù, il Gesù terreno, l'ebreo del Secondo Tempio, l'uomo che si è lasciato trasformare dalla venuta del Regno-di-Dio, l'uomo Gesù che guariva e crocifisso gridava «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?», e a confessare non solo: «*Ecce homo*», ma che con maggior stupore «*Ecco Deus*». Con questo stupore e timore possiamo porci la questione dell'autocoscienza di Gesù, affrontandola adeguatamente con una prospettiva *kénotica*<sup>82</sup>.

La singolarità di Gesù non va desunta da considerazioni astratte su ciò che è conveniente predicare della coscienza umana di Gesù ma da un attento e reciproco ascolto tra ricerca storico-critica, esegesi e dogmatica. Se Gesù è veramente uomo e in particolare visse, pensò e sentì come ebreo del suo tempo è difficile che comprendesse se stesso come Dio: ciò sarebbe stato *contro* la fede d=Israele in cui era stato educato. Gesù è consapevole della singolare relazione con Dio Padre e tale consapevolezza gli fa vivere «in modo nuovo l=esperienza di un Dio che appartiene già da lungo tempo alla tipica fede d=Israele. È all=interno di essa che egli si colloca, ed è da questa collocazione che in qualche modo egli la fa esplodere»<sup>83</sup>.

Nell'*Introduzione alla Cristologia del Nuovo Testamento* Raymond E. Brown fa notare che non si può predicare di Gesù una coscienza della sua identità divina tale da conoscere se stesso in termini di teologia trinitaria. Domandare a Gesù se pensava se stesso in termini di questo tipo di teologia sarebbe errato. Gesù comprendeva Dio secondo il modo ebraico del primo secolo. Negli strati più primitivi del materiale neotestamentario Gesù non viene mai designato come «Dio». Solo a partire dalla seconda metà del primo secolo (dagli inizi degli anni 60 fino al 130 d.C.) si inizia a designare Gesù come Dio. Ciò significa che tale designazione non faccia riferimento ad *ipsissima verba* o ad una *ipsissima vox Jesu*. L'evidenza di passi neotestamentari come *Mc* 10,18; 13,32; 15,34; *Mt* 27,46; *Gv* 14,28; 20,17; *Ef* 1,17; *ITm* 2,5; *1Cor* 15,24-28 sono in contrasto con la successiva tendenza a designare Gesù come Dio e ci rinviano all'esperienza del Gesù prepasquale.

Due sono le ragioni di questa tardiva designazione. Nello stadio più primitivo del cristianesimo l'eredità veterotestamentaria dominava l'uso di «Dio»; con tale titolo si intendeva sempre: Dio Padre (Θεός) cioè JHWH (📖📖📖📖) e *Kyrios*. Sarà l'identificazione escatologica di Dio (📖📖📖📖) con *questo* Gesù – nell'evento di croce/resurrezione – che collocherà il crocifisso nell'identità

<sup>80</sup> «Certo, Dio è onnipotente. Ma potente di quale potenza? È l'«onni-impotenza del Calvario che rivela la vera natura dell'«onni-potenza dell'«Essere infinito. L'umiltà dell'amore offre la chiave: è sufficiente un po' di potenza per esibirsi, ce ne vuole molta per ritrarsi» (F.VARILLON, *L'umiltà di Dio*, Qiqajon, Magnano (BI) 1999, 56).

<sup>81</sup> WA 26,339,34-42 (Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis; 1528).

<sup>82</sup> Cf R. REPOLE, *Il pensiero umile. In ascolto della Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2007.

<sup>83</sup> R. PENNA, «Gesù di Nazaret e la sua esperienza di Dio: novità nel giudaismo», in *Lateranum*, 45 (1999), 504.

eterna dell'unico Dio<sup>84</sup>. «Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore [= *Kyrios*] a gloria di Dio Padre» (*Fil* 2,9.11). L'evento dell'identificazione escatologica di Dio con *questo* Gesù rivela non solo l'identità di Gesù Cristo, ma precisa anche l'identità di Dio stesso. Per l'Antico Testamento Dio afferma se stesso in maniera *esclusiva*, come testimonia chiaramente questo brano del profeta Isaia: «Non sono forse io, il Signore? Fuori di me non c'è altro Dio; Dio giusto e salvatore non c'è fuori di me.

Volgetevi a me e sarete salvi, paesi tutti della terra, perché io sono Dio; non ce n'è altri. Lo giuro su me stesso, dalla mia bocca esce la verità, una parola irrevocabile:

davanti a me si piegherà ogni ginocchio, per me giurerà ogni lingua» (*Is* 45,21-23). Nel Nuovo Testamento, invece, la divinità è affermata in maniera *inclusiva* e Gesù appartiene essenzialmente all'identità di Dio<sup>85</sup>. In questo evento escatologico Dio si rivela come Colui che non considera affatto un tesoro geloso il suo essere-Dio, ma lo comunica e lo consegna a Gesù crocifisso che *diventa* il Figlio<sup>86</sup>. «E noi vi annunziamo la buona novella che la promessa fatta ai padri si è compiuta, poiché Dio l'ha attuata per noi, loro figli, risuscitando Gesù, come anche sta scritto nel salmo secondo: *Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato*» (*At.* 13,32-33).

Attraverso l'identificazione escatologica con Gesù crocifisso Dio afferma se stesso a favore di lui. Subendo in se stesso la morte di Gesù, Dio *si è posto* in relazione con il crocifisso come Colui che ama l'uomo (cf *Gv* 3,16). Dio si espone al *non-Dio* comunicando se stesso all'altro-da-sé; in questa rivelazione Dio non afferma *egoisticamente* se stesso ma pone se stesso come *altro* nell'altro-da-sé: Gesù di Nazaret. Si ha qui una potente trasformazione dell'idea di Dio, in quanto l'autorealizzazione non solo dell'uomo ma di Dio stesso si esprime nella donazione di sé e nella *kénosis*. L'estrema conseguenza della trasformazione di questa idea di Dio sarà la dottrina trinitaria di Dio. Il Concilio Lateranense IV (1215) affermerà che Dio Padre «ha dato la sua sostanza» al Figlio (DH 805). A questo punto possiamo ben capire come mai a partire dalla resurrezione vengano comunicati e predicati di Gesù tutte quelle mediazioni (*Sapienza, Parola e Spirito*) e quei titoli che venivano prima predicati esclusivamente di YHWH (*Κύριος* e *Σωτήρ*), di realtà intermedie (Figlio dell'uomo) e di creature (Figlio di Dio e Messia). A partire dalla resurrezione di Gesù e verso la fine del primo secolo la comunità cristiana ha adattato questo termine «Dio» alla persona di Gesù di Nazaret: a questo punto poté parlare di Gesù chiamandolo \*Dio+ ma sempre in relazione a Dio-Padre.

La seconda ragione della tardiva designazione di Gesù come Dio, e riguarda più direttamente la nostra questione sull'autocoscienza di Gesù, ha a che fare con il Gesù prepasquale. Nel *Corso fondamentale sulla fede*, K. Rahner afferma che «Gesù annuncia il regno e non se stesso. Quest'uomo Gesù è l'(autentico) uomo (per eccellenza), proprio perché dimentica se stesso per Dio e per l'uomo bisognoso di salvezza ed esiste solo in questa dimenticanza. Dunque un'enunciazione di Gesù su se stesso, che naturalmente e inevitabilmente esiste, è in partenza pensabile soltanto *se* e perché essa si presenta come momento inevitabile *della* imminenza del regno di Dio, vicinanza che Gesù proclama come verificantesi soltanto adesso»<sup>87</sup>. Gesù comprende *se stesso* come radicale *passività* nei confronti del Regno. Gesù *sa* ed è pienamente *cosciente di essere costituito* dall'avvento escatologico del Regno; ma ciò significa che l'identità di Gesù e la coscienza che lui ne ha *dipende* dall'avvento del Regno. Gesù sa di *essere costituito* dall'avvento escatologico, non tanto di costituire questi ultimi giorni. Se si predica di Gesù una coscienza autenticamente umana, è necessario affermare che anche per Gesù qualcosa gli rimane *ignoto* davanti a sé. Anzi, l'attesa

---

<sup>84</sup> Non è sufficiente affermare che Dio si identifica come Dio attraverso e negli avvenimenti della storia di salvezza, come per esempio l'esodo di Israele e la risurrezione dai morti di Gesù. Se Dio si identificasse puntualmente o in modo frammentario con questi eventi, l'identità di Dio rimarrebbe *semper maior* e comunque al di là di ciò o di chi con cui Dio si identifica. Nella risurrezione Dio si identifica non solo con questo evento ma *come* questo evento, in tal modo che l'identificazione escatologica di Dio con Gesù crocifisso rivela *chi* è Dio e non solo *qualcosa* di Dio. Cf R. Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*, The Didsbury Lectures for 1996, Eerdmans, Grand Rapids 1999.

<sup>85</sup> Cf R. BAUCKHAM, *God crucified. Monotheism & Christology in the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge 1998.

<sup>86</sup> Per ulteriori approfondimenti sulla distinzione tra «essere» e «divenire» Figlio di Dio si veda: P. GAMBERINI, *Questo Gesù. Pensare la singolarità di Gesù Cristo*, EDB, Bologna 2005, 250-251.

<sup>87</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 325.

prossima nutrita da Gesù manifesta il vero modo, nel quale Gesù coglie la sua identità e quella di Dio<sup>88</sup>.

### *Kénosi antropologica di Gesù e identità di Dio*

Quanto Gesù afferma *del discepolo* vale anche per il suo *essere*. «Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà» (Mc 8,35). Nella *kénosi* Gesù realizza la sua identità di Figlio, non senza includere Dio in questa autorealizzazione. Dio ha vincolato, infatti, la sua identità all'identità di questo uomo<sup>89</sup>. \*Dio si lega all' uomo, si fa definire attraverso la relazione che ha con il suo interlocutore, e rende costui il partner di ciò che è, così come invita l'uomo a definirsi in rapporto a lui+<sup>90</sup>. Quanto più Dio si identifica con l'essere di questo Gesù, tanto più afferma la sua identità come Dio e l'essere di *questo* Gesù. Ciò significa, però, che l'identità di Gesù include quella di Dio, proprio perché Dio non vuole essere Dio senza di lui e Gesù non comprende se stesso senza il Regno di Dio<sup>91</sup>.

Gesù sapeva di essere Figlio solo perché si distingueva radicalmente e totalmente da Dio Padre, subordinandosi al suo Regno-che-viene e ponendosi al suo servizio. Proprio perché Gesù non si è fatto uguale a Dio, davanti a Dio stesso è davvero \*il Figlio+ del Padre. «E sta proprio qui anche la ragione dell'identità indiretta di Gesù con il Figlio di Dio»<sup>92</sup>. Proprio nella *kénosi antropologica* di Gesù di Nazaret si rivela l'identità non solo di *questo uomo* ma anche di Dio. «Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che Io Sono e non faccio nulla da me stesso, ma come mi ha insegnato il Padre, così io parlo. Colui che mi ha mandato è con me e non mi ha lasciato solo, perché io faccio sempre le cose che gli sono gradite» (Gv 8,28-29).

Dal punto di vista *oggettivo*, l'identità di Gesù prima di Pasqua e la coscienza che Gesù ne aveva dipende totalmente dall'avvento di Dio e dalle modalità con cui si realizza la venuta del suo Regno, per cui la legittimazione ultima della pretesa di Gesù avviene pienamente nell'identificazione escatologica di Dio con *questo* Gesù che ne *ridefinisce* l'orizzonte della sua identità<sup>93</sup>. L'ambiguità che circonda il fenomeno Gesù è dovuta al fatto che la sua identità si offre nel periodo prepasquale in maniera ancora velata e nascosta.

Dal punto di vista *soggettivo*, bisogna ricordare la distinzione tra coscienza *atematica* e *tematica* che abbiamo incontrato nelle riflessioni di Rahner. Tale distinzione ci permette di precisare che la comprensione riflessa, che Gesù aveva di sé, è stata graduale e non sempre lineare. Gesù si comprendeva come ebreo del suo tempo, dentro le categorie *vetero-* e *intra-testamentarie*, e allo stesso tempo Gesù riconosceva che l'eccedenza escatologica della venuta del Regno di Dio metteva in crisi queste categorie reinterpretando la teologia di Gesù. Questa dialettica ermeneutica attraversava la coscienza umana di Gesù e la sua autorealizzazione come Figlio di Dio. «Proprio per questo nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche con forti grida e lacrime a colui che poteva liberarlo da morte e fu esaudito per la sua pietà; pur essendo Figlio, imparò tuttavia l'obbedienza dalle cose che patì e reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono» (Eb 5,7-9).

---

<sup>88</sup> Cf K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 325.

<sup>89</sup> J. RATZINGER, \*La Nuova Alleanza. Sulla teologia dell'Alleanza nel Nuovo Testamento+, in *Rdt*, 36 (1995), 21.

<sup>90</sup> J. MOINGT, \*Gratuité de Dieu+, in *RSR*, 83(1995), 355.

<sup>91</sup> J.-B. BRANTSCHEN, \*Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich+, in *FZPhTh*, 27(1980), 235.

<sup>92</sup> W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriniana, Brescia 1994, 421. Gesù avrebbe potuto avere una coscienza *atematica* e *non riflessa* della sua preesistenza eterna. \*Una cristologia Adall=alto@ non implica necessariamente che Cristo avesse una conoscenza *completa* della sua identità divina ed una consapevolezza cosciente della sua preesistenza personale+ (G. O=COLLINS, *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1997, 240).

<sup>93</sup> Cf B. LAURENT, \*Cristologia dogmatica+, in AA.VV., *Iniziazione alla pratica della teologia*, vol. 2, Brescia 1985, 381.

## LA KENOSI DI DIO APRE ORIZZONTI NUOVI

Carlo Maria Baldini \*

«Il Gesù storico fu un uomo che continua a porci la domanda se la realtà di Dio non sia il bisogno più importante della vita umana; se la risposta a tale domanda è positiva, essa ci richiede una radicale metanoia: un riordinamento della nostra vita. Pertanto la questione che Gesù continua a porci comporta in prima istanza un fondamentale disorientamento» (SCHILLEBEECKX E., *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia 1980, 675).

«Impegno primario della teologia diventa l'intelligenza della kenosi di Dio, vero grande mistero per la mente umana, alla quale appare insostenibile che la sofferenza e la morte possano esprimere l'amore che si dona senza nulla chiedere in cambio» (GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, Roma 1998, n. 93).

### 1. Introduzione

Questo mio scritto vuole essere una meditazione sullo scopo fondamentale della riflessione teologica: presentare l'intelligenza della rivelazione ed il contenuto della fede.

Intendo mettermi in contemplazione del mistero di Dio tripersonale<sup>94</sup>, riflettendo sul mistero del Figlio: sul suo farsi uomo, ma soprattutto sul suo andare incontro alla passione e alla morte.

Intendo penetrare nelle pieghe più profonde dell'evento pasquale<sup>95</sup>, per arrivare a contemplare la beata Trinità e attingere il vero Dio e offrire alcune linee per un progetto di «ontologia trinitaria»<sup>96</sup> fondata sul mistero pasquale<sup>97</sup> con possibilità di ricaduta sulla fondazione antropologica<sup>98</sup>, dove l'uomo è colto come definitivamente risanato dalla kenosi di Dio e dove questa funge da fondamento del suo vero stile di vita che vuole definirsi cristiano. Una fondazione, cioè, della prassi morale del cristiano che abbia come essenziale snodo l'umiltà e il fondamentale rispetto dell'altro diverso da sé.

La fede, per diventare adulta, ha bisogno di prendere coscienza, di riflettere<sup>99</sup>.

La riflessione, però, non può e non deve essere fine a se stessa: deve partire dalla vita e ad essa ritornare. E' riflessione sulla vita con ricaduta arricchente sulla prassi.

La riflessione deve partire dall'esperienza di Cristo al cui centro sta l'amore verso il Padre, che lo porta alla "grande umiliazione" (kenosi) dell'incarnazione e della morte di croce.

Esperienza vissuta come accoglienza, dono e condivisione con il Padre e lo Spirito Santo, con ricaduta salvifica sui fratelli che liberamente e responsabilmente accolgono questa logica del dono, che non è altro che l'essenza del cristianesimo.

E' attraverso la "contemplazione amorosa" dell'evento centrale della vita di Gesù che possiamo arrivare a capire la sua profonda umiliazione, insieme a quella del Padre, e attingere così una vera ontologia teologica, cioè l'essenza di Dio che è senz'altro mistero, misterioso rapporto tra kenosi, amore e gloria.

---

\* Padre Carlo Maria Baldini, passionista. Licenza in Teologia Morale all'Alfonsianum nel 1974; dal 1984-1996 scuola di Morale all'Istituto Teologico di Assisi; nel 1988 Laurea in Teologia Morale all'Alfonsianum; dal 1996-2005 docente di Morale all'Istituto Teologico Abruzzese e Molisano a Chieti; dal 1996 ad oggi docente di Morale all'Istituto di Scienze religiose *Toniolo* di Pescara.

<sup>94</sup> Per una esauriente teologia trinitaria cf STAGLIANO' A., *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna 1996.

<sup>95</sup> Per una disamina di questo evento centrale nella vita di Cristo Cf il classico testo di CODA P., *Evento pasquale. Trinità e storia*, Roma 1984.

<sup>96</sup> Un vero progetto di ontologia trinitaria è il testo di RAHNER K., *La Trinità*, Brescia 1998.

<sup>97</sup> Sul mistero pasquale e sulle sue implicanze cf CANTALAMESSA R., *La pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della chiesa primitiva*, Torino 2007.

<sup>98</sup> Cf COLZANI G., *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna 1988.

<sup>99</sup> Cf THEOBALD Ch., *La rivelazione*, Bologna 2006.

«La gloria dell'amore divino, che nel Nuovo Testamento si manifesta fin nella morte di Cristo sulla croce: ecco il cuore del cristianesimo e della riflessione teologica. E' l'abbassamento di Dio fino all'annientamento, fino alla kenosi totale di se stesso nel Figlio, che costituisce per noi la manifestazione di questa gloria sacra, perché kenosis è un atto d'amore. E', dunque, il rapporto misterioso di tre termini, kenosis, amore, gloria, che si deve contemplare la morte di Cristo e svolgere tutta quanta la riflessione cristiana»<sup>100</sup>.

Compito primario e più urgente della riflessione teologica è «centrare la sua analisi sulla fede, come risposta integrale alla ricerca dell'uomo contemporaneo e della sua cultura, nella croce e resurrezione di Cristo illuminata dal mistero dell'amore trinitario come chiave interpretativa adeguata della creazione e della persona umana in particolare»<sup>101</sup>.

Porre al centro del messaggio cristiano la croce vuol dire sempre immergerla nel mistero pasquale, sacramento della nostra salvezza.

Oltre la croce c'è sempre lo "iato" terribile della massima derelizione, icona visibile della massima kenosi: quel corpo disarticolato della deposizione, reso a noi familiare da innumerevoli Pietà.

## 2. Dio è sempre più morto

Negli ultimi anni alcuni "maestri del pensiero" si sono affannati a dimostrare che affermare che la vita ha un senso ben definito è un'affermazione senza senso.

L'uomo non sarebbe altro che un animale prodottosi nel corso di un'evoluzione che non risponde ad alcun disegno divino, né ad alcuna finalità prestabilita. Il ruolo della specie cui apparteniamo non sarebbe altro che produrre e riprodursi<sup>102</sup>.

Dietro questa ostinata negazione di un senso, di una verità e di un destino della vita c'è una paura, come ci va rivelando da tempo il filosofo Vattimo, è la paura che «se c'è una natura vera delle cose, c'è anche sempre un'autorità - il papa, il comitato centrale, lo scienziato - che la conosce meglio di me e che può impormela anche contro la mia volontà». Perché «a che altro serve insistere sulla oggettività e la "datità" del vero, se non a garantire qualche autorità a qualcuno?»<sup>103</sup>.

Il nichilismo, cioè la negazione che ci sia una verità e un destino della realtà, è l'orizzonte teorico in cui si colloca e si giustifica la nostra «civiltà dei consumi», perché se la realtà non ha una sua verità e neanche l'uomo possiede un suo destino, il consumare assecondando l'istinto del benessere è l'unico rapporto che l'uomo può stabilire con il reale<sup>104</sup>.

Un altro celebre "maestro del pensiero" afferma: «Non vi è niente di profondo in noi se non quello che noi stessi vi abbiamo messo, nessun criterio che non sia stato creato da noi nel corso di una pratica, nessun canone di razionalità che non si richiami a un tale criterio, nessuna argomentazione rigorosa che non sia l'osservanza delle nostre stesse convenzioni»<sup>105</sup>.

A proposito di nichilismo un altro maestro al disopra di ogni sospetto afferma, parlando di giovani che «un ospite inquietante<sup>106</sup>, il nichilismo, si aggira tra loro, penetra nei loro sentimenti, confonde i loro pensieri, cancella prospettive e orizzonti, fiacca la loro anima, intristisce le passioni rendendole esangui»<sup>107</sup>.

<sup>100</sup> VON BALTHASAR H. U., *Solo l'amore è credibile*, Torino 1965, 11.

<sup>101</sup> CODA P., *Evento pasquale*, cit., 93.

<sup>102</sup> Cf SCALFARI E., *Caro Vescovo, le parlo dal mondo dei non credenti*, in *La Repubblica*, 24 gennaio 1996,

<sup>103</sup> VATTIMO G., *I lumi soffusi e deboli così li preferisco*, in *La Repubblica*, 4 gennaio 2001.

<sup>104</sup> Cf BALDINI C., *Croce, memoria pericolosa*, in *SdC* 3-4(2007), 317-334.

<sup>105</sup> RORTY R. M., *Conseguenze del pragmatismo*, Milano 1986, 37.

<sup>106</sup> Si tratta di una citazione da NIETZSCHE F., fr. 2 (127), in *Frammenti postumi 1885-1887*. Il celebre filosofo così afferma testualmente: «Il nichilismo è alle porte: da dove ci viene costui, il più inquietante fra tutti gli ospiti?»

<sup>107</sup> GALIMBERTI U., *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano 2007, 11.

Ci troviamo di fronte alla dissoluzione dell'uomo caparbiamente perpetrata pur di non riconoscere che la sua ragione è strutturalmente apertura al Mistero<sup>108</sup>, grido e domanda di significato e di verità, pur essendo questo un cammino di ricerca umanamente interminabile<sup>109</sup>.

Da più parti però si leva un grido di liberazione, un esclamazione di redenzione, un segno di voglia di trascendenza.

Mi tornano alla mente le parole di Martin Heidegger: «ormai solo un Dio ci può salvare»<sup>110</sup>.

Quella dell'autore di "Essere e tempo" non è affatto una provocazione, anche se sorprendente, o peggio ancora un'ammissione di resa.

Essa, sia per non i credenti, che per i credenti, suona come un paradosso, il paradosso di un'epoca che aveva proclamato solennemente che "Dio è morto" e che ora, all'inizio del XXI sec., deve ammettere che l'esistenza forzata di un "Dio necessario" e la radicale esperienza religiosa, più che quella filosofica e scientifica, è in grado di rispondere agli interrogativi più profondi dell'uomo.

Un umanesimo autentico non può, infatti, ignorare un Dio che ci salva dopo essersi rivelato nella storia.

A chi, addolorato e deluso, ama attribuire gli eventi della storia alle scelte di un «funesto demiurgo» per dirla con Cioran (1911-1995)<sup>111</sup>, o ai piani di un «supremo architetto celeste», simile al «dio ignoto», adorato dai pagani nell'Areopago di Atene, va risposto che un «dio arbitrario», non rivelatosi nella storia, al di là del bene e del male, «determina solo un'esasperazione della trascendenza e un avvelimento della regione e della libertà umana, e cioè il soffocamento di un autentico umanesimo»<sup>112</sup>.

«La coscienza moderna possiede un effetto potentemente relativizzante su tutte le visioni del mondo. In larga misura, la storia del pensiero occidentale degli ultimi secoli è stata un unico lungo sforzo di affrontare le vertigini della relatività indotta dalla modernizzazione. Ora uno degli elementi della coscienza moderna è la moltiplicazione delle opzioni. In altre parole, la coscienza moderna implica un movimento che va dal fato alla scelta»<sup>113</sup>.

Il nostro tempo è connotato da due fenomeni: l'indeterminatezza e l'ambiguità. Il teologo Tracy scrive in proposito: «Viviamo in un'epoca che non è in grado di darsi un nome. Per alcuni siamo ancora nell'epoca della modernità con il suo trionfo del soggetto borghese. Per altri, viviamo in un tempo di livellamento di tutte le tradizioni e attendiamo il ritorno del soggetto tradizionale e comunitario represso. Per altri ancora, siamo in un momento postmoderno, dove la morte del soggetto ora ci sovrasta come l'ultima onda di risacca della morte di Dio»<sup>114</sup>.

E' proprio la "morte di Dio" la cifra intorno a cui ruota tutta la problematica del novum dell'era postmoderna, il cui progetto «appare contraddittorio, perché all'intenzione di smantellare un'idea di autorità e verità troppo compiacenti nei riguardi delle convenienze filosofiche, religiose e sociali, non corrisponde una valida proposta alternativa in grado di conciliare verità ed esistenza»<sup>115</sup>.

E' stato Nietzsche, uno dei tre "maestri del sospetto"<sup>116</sup> a proporre la via d'uscita del «buon coraggio di errore, di assumere la provvisorietà»<sup>117</sup>, la quale rappresenta la condizione per bypassare in modo ironico l'inutile contrapposizione tra vero e falso e vivere la passione del "nichilismo", il quale viene definito come «la ricerca della vita nel cambiamento continuo di tutti i valori, nel pensare diversamente la verità in un mondo in cui Dio è morto. L'uomo deve allontanarsi

<sup>108</sup> Cf il celebre testo di RAHNER K., *Uditori della parola*, Torino 1967.

<sup>109</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, cit., n. 33.

<sup>110</sup> HEIDEGGER M. *Essere e tempo*, Milano 2006, 23.

<sup>111</sup> CIORAN E., *Funesto demiurgo*, Milano 1996, 11.

<sup>112</sup> CASTALDINI A., *Per un nuovo umanesimo europeo*, in *Studi cattolici* 563(2008), 10

<sup>113</sup> BERGER P. L., *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Torino 1987, 48-49.

<sup>114</sup> TRACY D., *Quale nome dare al presente*, in *Concilium* 26(1990), 76.

<sup>115</sup> DOTOLLO C., *Un cristianesimo possibile. Tra postmoderno e ricerca religiosa*, Brescia 2007, 59.

<sup>116</sup> E' il modo con cui RICOEUR P., *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Genova 1991, 43, chiama Marx, Nietzsche e Freud, mostrando come questi abbiano cercato di liberare l'orizzonte «per una nuova verità» (44) attraverso l'interpretazione come esercizio del sospetto.

<sup>117</sup> NIETZSCHE F. W., *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Roma 1981, 501..

dalla mortificante condizione dell'esistenza vissuta all'ombra della verità e dell'autorità rappresentata da Dio»<sup>118</sup>.

La fine della modernità, allora, può essere configurata come: negazione di tutti valori e nel far coincidere l'esistenza con il suo significato, unica verità per cui vale la pena lottare.

E' questo il significato di nichilismo, nella cui prospettiva sembrano convergere le tesi di Nietzsche, Heidegger e Sartre. Se per Nietzsche il nichilismo è sintetizzabile nella morte di Dio. Se per Heidegger, è oblio dell'essere e sua riduzione a valore di scambio, per Sartre il nulla è ciò che mostra l'equivocità della condizione ontologica dell'esistenza. Egli afferma «l'uomo è una passione inutile proprio nel voler sostituirsi all'Ens causa sui che le religioni chiamano Dio. Ma l'idea di Dio è contraddittoria e ci perdiamo inutilmente»<sup>119</sup>.

La morte di Dio, valore supremo per eccellenza, spegne la preoccupazione per l'errore e apre l'esistenza alla fruibilità immediata delle cose<sup>120</sup>.

Se il nichilismo può ancora risentire dell'atmosfera della modernità, il neopaganesimo<sup>121</sup> si chiama fuori da qualsiasi imposizione ideologica totalizzante. Il neopagano è colui che assume la finitezza come spazio esistenziale, luogo teoretico ed etico che riduca la responsabilità nei riguardi della storia e del mondo.

Il neopaganesimo è semplicemente post-cristiano. Non è, come potrebbe sembrare, una filosofia dell'edonismo, ma una modalità di stare al mondo, scettici anche nei riguardi di un possesso di diversità che non fa altro che radicalizzare le differenze<sup>122</sup>.

Ci sorge una domanda: a partire da quanto detto sopra come è possibile parlare di Dio oggi?

Alla luce della postmodernità è estremamente difficile parlare di e spiegare chi egli è. «E' un problema di natura teologica e filosofica, poiché l'uomo della coscienza storica ha rigettato non solo l'ontologia, ma ogni metafisica astratta e storica, lontano dal pathos della vita e dell'esistenza personale»<sup>123</sup>.

### 3. Che fine ha fatto la teologia della croce?

L'espressione "teologia della croce" ha una sua ben contestualizzata tradizione teologica, che origina dal pensiero di Lutero<sup>124</sup> e si caratterizza per il fatto di avere assunto l'evento croce non solo come oggetto della propria riflessione, ma anche come criterio della teologia stessa, ossia come «contrassegno» della riflessione di fede.

«La theologia crucis non è un capitolo della teologia, ma un determinato modo di far teologia. Il significato della croce di Cristo non è limitato al problema della redenzione e della certezza della salvezza; essa è il centro prospettico di tutte le affermazioni teologiche. Appartiene, dunque, sia alla dottrina di Dio che a quella dell'azione di Cristo. E' anzi l'angolo di lettura di ogni "locus" dogmatico. In questo senso la teologia di Lutero vuole essere theologia crucis»<sup>125</sup>.

---

<sup>118</sup> BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*, Milano 1968, 249.

<sup>119</sup> SARTRE J. P., *L'essere e il nulla*, Milano 1965, 738.

<sup>120</sup> Su questo problema cf BALDINI C., *Croce, memoria pericolosa, cit.*, specialmente pp. 320-325.

<sup>121</sup> Cf NATOLI S., *I nuovi pagani*, Milano 1995; GILBERT P., *La terra e l'istante. Filosofi Italiani e neopaganesimo*, Soneria 2005.

<sup>122</sup> NATOLI S., *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Milano 1996, 97.

<sup>123</sup> SCOGNAMIGLIO E., *La Trinità nella passione del mondo. Approccio storico-critico, narrativo e simbolico*, Milano 2000, 21.

<sup>124</sup> Cf VON LOEWENICH W., *Theologia crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, Bologna 1975; GHERARDINI B., *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978; BOURGINE M., *Crux sola. La christologie de Luther à la lumière de la Theologia crucis*, in *Irenikon*, 70(1997), 476-495.

<sup>125</sup> VON LOEWENICH, *Theologia crucis. cit.*, 25-26.

Da quando Duquoc proclamava l'«attualità teologica della croce»<sup>126</sup> sono passati tanti anni e ora ci si chiede cosa è rimasto di quella splendida stagione segnata da ben tre Convegni Internazionali organizzati dai PP. Passionisti?

Fu il teologo evangelico Moltmann a riprendere e a rilanciare la *theologia crucis* di Lutero con il suo *Il Dio crocifisso*<sup>127</sup> e l'ampio dibattito che ne seguì.

In ambito cattolico fu senz'altro H. U. Von Balthasar a richiamare l'attenzione sul mistero della croce<sup>128</sup> all'interno della teologia trinitaria e della cristologia<sup>129</sup>.

«Senza entrare in dettaglio delle varie proposte, possiamo rilevare che sia la linea protestante che quella cattolica hanno saputo integrare la croce con la risurrezione in una più completa trattazione dell'evento pasquale»<sup>130</sup>.

La riflessione approfondita sull'evento pasquale<sup>131</sup>, non si è limitata ad investigare la sola dimensione cristologia e soteriologia, ma vi ha colto la rivelazione del Dio tripersonale<sup>132</sup>, come Dio-amore, nella kenosi del Verbo incarnato, crocifisso e abbandonato.

La teologia della croce, avendo assunto, per un ampio arco di tempo, la croce come principio architettonico ed ermeneutica di tutto il resto della storia della salvezza<sup>133</sup>, si è caratterizzata per una grande vitalità e capacità come ottica di analisi dei vari problemi teologici.

Ha sottolineato con forza la necessità di tornare al «nucleo di ogni teologia e chiesa»<sup>134</sup>, ponendosi come il cuore di ogni riflessione credente. Questo problema è stato agitato soprattutto in occasione degli incontri ecumenici. Quella croce che un tempo fu occasione di divisione, torna ad essere cifra di unità, meta del comune cammino e criterio di giudizio di ogni teologia e di ogni chiesa.

La teologia contemporanea ha offerto contributi per la costruzione di una teologia della croce soprattutto in tre direzioni:

1. le cristologie a forte sviluppo soteriologico<sup>135</sup>;
2. la teologia della liberazione, in cui la croce è considerata più «sotto il profilo del male da cui gli uomini devono essere liberati, che del bene per cui essi sono liberati»<sup>136</sup>;
3. i vari tentativi di ripensare la dottrina tradizionale in un quadro nuovo che si presenta come «una variante cattolica della *theologia crucis*»<sup>137</sup>.

Uno dei temi più impegnativi affrontati è stata la rilettura del trattato "De Deo uno" alla luce dell'evento della croce. L'approccio a Dio in chiave staurologica risulta profondamente critico nei confronti del teismo corrente. La croce scompiglia i quadri del Dio apatico, di origine stoica, indifferente al dolore dell'uomo, del tutto incapace di soffrire e condividere la condizione mortale<sup>138</sup>.

---

<sup>126</sup> Relazione introduttiva al Congresso internazionale su *La sapienza della croce oggi (13-18 ottobre 1975)*, i cui Atti sono stati pubblicati in tre volumi da ElleDiCi, Torino 1976. La relazione di Duquoc si trova nel primo volume, pp. 11-20.

<sup>127</sup> MOLTSMANN J., *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia 1973.

<sup>128</sup> Per una documentatissima bibliografia rimandiamo a FLICK M. - ALSZEGHY Z., *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, Brescia 1978.

<sup>129</sup> Si veda di VON BALTHASAR H. U., *Teologia dei tre giorni*, Brescia 1992.

<sup>130</sup> NARDIN R., *Cristologia: temi emergenti*, in CANOBBIO G. - CODA P., *La teologia del XX secolo*, vol. II, Roma 2003, 55.

<sup>131</sup> Cf CODA P., *Evento pasquale. cit.*, Roma 1984.

<sup>132</sup> Cf SALVATI M. G., *Teologia trinitaria della croce*, Torino 1987.

<sup>133</sup> Cf MONDIN B., *La teologia della croce in Le teologie del nostro tempo*, Alba 1975, 133.

<sup>134</sup> LINK H., *Problemi attuali di una teologia della croce. Editoriale a AA.VV., Sulla teologia della croce*, Brescia 1974, 8.

<sup>135</sup> Espressive di tali tendenze sono soprattutto le opere di DUQUOC C., *Cristologia. Saggio teologico*, Brescia 1972 e di SCHILLEBEECKX E., *Gesù, storia di un vivente*, Brescia 1976.

<sup>136</sup> FLICK M. - ALSZEGHY Z., *Il mistero della croce. cit.*, 191.

<sup>137</sup> FLICK M. - ALSZEGHY Z., *Ibidem*, 191.

<sup>138</sup> Questa è la tesi di MOLTSMANN J., *Il Dio crocifisso, cit.*

Il tema più affascinante trattato è stato quello del "dolore di Dio"<sup>139</sup> e quello della "sofferenza di Dio"<sup>140</sup>. Inoltre «il mistero della sofferenza redentrice ci fa entrare nel mistero del rapporto tra le persone divine: se il Figlio, infatti, soffre come Figlio, tutta la Trinità viene ad essere interessata e coinvolta nel dramma staurologico. In particolare l'abbandono dimostra in qual modo la sofferenza entri nel cuore di Dio, nell'intimità del Figlio col Padre»<sup>141</sup>.

Tra i tanti temi approfonditi alla luce del mistero della croce quello del rapporto tra mistero pasquale e mistero trinitario è stato e resto quello più fecondo. La teologia della croce si è rivelata, inoltre estremamente feconda sia nel tematizzare le questioni della mutabilità e della sofferenza di Dio, sia nell'inculturazione della fede.

La riflessione teologica della croce contemporanea presta grande attenzione all'affermazione biblica dell'autosvuotamento di Gesù Cristo, onorata dalla tradizione teologica pur se con accentuazioni diverse.

Il suo orientamento di fondo nell'approfondirne teologicamente il contenuto, in consonanza con l'insegnamento neotestamentario, è concreto ed estremamente sensibile alla dimensione antropologica dell'evento cristologico.

Non disconosce la differenza, il dislivello qualitativo tra Dio e l'umano, avvertito vivamente dai Padri e quindi la degnazione di Dio di inserirsi nell'umano. Tuttavia legge la realizzazione vera della kenosi nell'assunzione da parte del Figlio divino dell'umano concreto così come gli uomini lo vivono nella caducità e sotto il peso del peccato e della sua maledizione, nonché nel suo impegno di viverlo in solidarietà piena con gli uomini suoi fratelli, con atteggiamento di obbedienza filiale al Padre, Signore della vita<sup>142</sup>.

La riflessione teologica coglie nella kenosi l'ineffabile condiscendenza del Figlio verso i suoi fratelli (Eb 5, 1-10) e nello stesso tempo l'enorme portata antropologica dell'evento Cristo.

L'odierna teologia della croce si è impegnata ad esplorare le profondità abissali della discesa del Figlio divino, e con lui in certo senso di tutta la Trinità, nelle dimensioni ed esperienze più profonde e più tenebrose dell'umano, cogliendo in essa l'espressione più radicale della carità divina compassionevole<sup>143</sup>.

L'odierna riflessione credente che riflette, inoltre, sui contenuti della fede all'interno della svolta antropologica<sup>144</sup>, caratteristica della cultura moderna e contemporanea, si sente autorizzata ad esplorare la limitatezza, le ristrettezze, le fatalità più condizionanti e limitanti dell'esistenza umana e di vederle assunte, condivise, vissute in pienezza e profondità dal Figlio di Dio e dell'uomo nel suo cammino di solidarietà con i suoi fratelli allo scopo di impregnarle dal di dentro di obbedienza, di abbandono, di amore verso il Padre, di consacrarle, di offrirle a Lui e perciò redimerle.

Le analisi più profonde dell'esistenza umana sono messe così al servizio della cristologia, perché, da una parte appaia sempre più chiaramente l'abisso dello svuotamento del Figlio divino nella sua esistenza kenotica, e dall'altra vengano evidenziate in forma più luminosa la profondità e l'ampiezza della sua solidarietà con gli uomini, fonte di salvezza e di speranza per l'umanità<sup>145</sup>.

La riflessione credente ha sempre più insistito sulla unicità della persona di Gesù Cristo «che risiede nella forma unica e impensabile di essere-con gli uomini e le donne. In altre parole, nell'evento della kenosi, che ha segnato definitivamente il volto della storia. Da questa angolatura, si comprende come la forma dell'identità cristiana, cui ogni uomo può accedere, è memoria vivente e rischiosa della vocazione al futuro dell'umanità, ma anche anticipazione che attesta una

<sup>139</sup> Cf KITAMORI K., *Teologia del dolore di Dio*, Brescia 1975.

<sup>140</sup> Cf GALOT J., *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assisi 1975.

<sup>141</sup> MATTAI G., *Croce*, in AA. VV., *DETM Supplemento della IV edizione*, Roma 1976, 1291.

<sup>142</sup> Cf CAPIZZI N., *L'uso di Fil 2, 6-11 nella cristologia contemporanea* (1965-1993), Roma 1997.

<sup>143</sup> Cf ZAVATTA P., *La teologia del sabato santo*, Roma 2006 e la sua ampia bibliografia.

<sup>144</sup> Sul problema cf PATTARO G., *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Bologna 1991.

<sup>145</sup> Cf CTI, *Teologia, Cristologia e Antropologia*, in *La civiltà cattolica* 134(1983), 50-65. Questo documento ha dedicato attenzione alla tematica della kenosi, fornendo chiarimenti per un sua esatta interpretazione.

possibilità: quella di essere, pur nella provvisorietà escatologica, una delle risposte alle questioni che albergano nell'esperienza della vita»<sup>146</sup>.

#### 4. Fil. 2, 6-11: manifesto della kenosi

Vi sono delle categorie che per il loro significato esprimono un orizzonte di senso così articolato da autorizzare un proficuo conflitto di interpretazioni. Una di queste è la categoria della kenosi<sup>147</sup>.

Detta categoria è alla base del pensare e del parlare di Dio nella riflessione credente contemporanea<sup>148</sup>.

Nella riflessione credente e in tutta la problematica teologica del XX sec. il concetto di kenosi ha fatto da snodo teorico, con rilevanti intuizioni, per la comprensione e l'interpretazione del "novum" del cristianesimo.

La ripresa della categoria kenosi è indice della volontà di recupero dell'identità originaria del cristianesimo, una cifra decisiva per riproporre la verità di Dio per la ricerca umana (FeR n. 93).

Le dichiarazioni della nullità di Dio e della sua morte e quindi la sua espulsione dalla costruzione e organizzazione della storia e dell'antropologia, ha indotto la riflessione credente a ritornare alle sorgenti del suo pensare.

In questo itinerario ha esperito che la categoria kenosi può superare il dualismo tra Dio e mondo, uno dei punti deboli della teologia cristiana.

Perché la kenosi è la cifra dell'originalità del kerigma cristiano sul problema della comprensione di Dio da parte dell'uomo?

Può dipendere da una lettura esegetica della pericope di Fil 2, 6-11) o da un intreccio terminologico che sia funzionale ad una ermeneutica che affermi la preesistenza di Gesù.

Un dato è certo: Fil 2 indica un possibile cammino di comprensione dell'identità di Cristo e la sua centralità nella rivelazione di Dio<sup>149</sup>.

L'analisi delle varie letture esegetiche e teologiche, comunque, aiuta ad intendere meglio il rapporto tra preesistenza e post-esistenza. Tutto lascia emergere che è estremamente delicata la questione dell'interpretazione dell'identità di Cristo.

Se è vero che Fil 2 contiene una qualche indicazione sulla preesistenza di Cristo, autonomamente intesa, è altrettanto vero che la struttura sintattica ci dice che Gesù ha preso un'altra identità sottesa nel vocabolo kenosi.

Il «travail d'exinanition»<sup>150</sup> suggerisce senz'altro l'orizzonte di senso entro cui appare il problema della preesistenza di Gesù. La kenosi che narra l'opzione libera di Cristo di svelarsi, di spogliarsi, rimanda al farsi uomo del Figlio di Dio secondo la logica di Fil 2.

Rivela il mettersi di Gesù «a disposizione del Padre in una condizione inaudita di totale dipendenza, esprime in modo inaudito l'autocomunicarsi di Dio»<sup>151</sup>.

#### 5. Kenosi solo categoria teologica ?

---

<sup>146</sup> DOTOLO C., *Un cristianesimo possibile. Cit.*, Brescia 2007, 184.

<sup>147</sup> Ecco una breve presentazione delle opere più significative sul problema della kenosi: HENRY P., *Kenose*, in *DBS*, vol. V, Parigi 1957, 7-161; IAMMARONE L., *La teoria chenetica e il testo di Fil 2, 6-7*, in *Divus Thomas* 82(1979), 341-375; HERIBAN J., *Retto fronein e kenosis. Sudio esegetico su Fil 2, 1-5.6-11*, Roma 1983; MARTIN R. P., *A hymn of Christ: Philippians 2, 5-11*, in *Recent Interpretation and in the Settino of Early Christuan Worship*, Downners Grove 1997; CAPIZZI N., *L'uso di Fil 2, 6-11 nella cristologia contemporanea (1965-1993)*, Roma 1997; ID., *Fil 2, 6-11: una sintesi di teologia?*, in *Rassegna di Teologia* 40(1999), 353-368.

<sup>148</sup> Cf CAPIZZI N., *L'uso di Fil. cit.*

<sup>149</sup> Classica è la lettura che ne fa BROWN R., *Gesù Dio e uomo*, Assisi 1970, 11-52.

<sup>150</sup> MOINGT J., *L'homme qui venait de Dieu*, Parigi 1993, 576.

<sup>151</sup> DOTOLO C., *Un cristianesimo possibile cit.*, 192.

Il termine kenosi sta diventando una di quelle categorie teologiche che vanno acquistando sempre più pregnanza.

Se la teologia della croce avrà un futuro, l'avrà sicuramente nella frequentazione della cifra teologica della kenosi.

L'importanza di questo termine per la comprensione della vita di Dio tripersonale, sia a livello economico che a livello immanente, è data dal rifiuto drastico che di essa va facendo la nostra cultura, da più parti definita cultura nichilista.

Detta cultura sostiene che il morire di Cristo sarebbe diventato merce di scambio di fronte a un Dio vendicativo. Ciò sarebbe all'origine della "mistica della croce", che ha fatto del cristianesimo la religione dei disprezzati, degli ultimi, dei poveri, degli emarginati, con l'esito di sublimare la loro situazione più che di mutare la loro condizione.

Il cristianesimo viene inteso come la religione che consacra la sofferenza, che infiora il dolore. La debolezza del cristianesimo consiste nella struttura essenzialmente kenotica.

Il Dio cristiano, kenotico paolino, è «il Dio paradossale e scandaloso che si fa uomo e con questo compie la suprema fra le rinunzie, quella alla propria divinità»<sup>152</sup>.

Molta più importanza ha la categoria della kenosi in ambito teologico specialmente nella sfera di una sempre migliore comprensione del mistero pasquale<sup>153</sup>.

E' convinzione ampiamente condiviso il recupero della centralità della "teoprassi» della croce, sulla quale si svolge il dramma nel quale Dio agisce da Dio, come Dio si mostra e nello stesso tempo si nasconde.

«L'autocomunicazione di Dio, cioè la sua gloria, accade nella vicenda storico-salvifica di Gesù di Nazareth, negli acta et passa del Figlio salvatore, nella sua ora, quale unità inscindibile di morte e risurrezione, di croce e di esaltazione»<sup>154</sup>.

Il Calvario, in quanto luogo dell'evento in cui Dio manifesta la sua tripersonale realtà e azione, elimina ogni velleità di oggettivare la realtà divina.

Il venerdì santo dichiara che il Dio cristiano è qualitativamente altro e pone le basi per una contestazione di un Dio fatto a proprio uso e consumo, di Dio pronto per l'uso, garante di tutte le nostre ipocrisie e arroganze.

Realizzata così la riflessione credente contemporanea su Dio ha una radicale fondazione staurologica.

Nell'evento croce Dio perde la sua genericità divina e assume concretezza. L'immolazione del Figlio diviene la cifra definitiva per cogliere Dio sia nell'autodeterminazione che nell'autodonazione, in cui rivela di essere amore insuperabile e inesauribile.

La bellezza di Dio, di cui tanto si parla nella riflessione teologica, che non è altro che l'espressione della sua bontà, è legata indissolubilmente all'icona del "Figlio abbandonato", cifra della kenosi, dell'abbassamento, dell'umiliazione storiche di colui che "condivide con Dio la stessa natura".

La cifra della kenosi, che dice abbandono della "forma divina", è caratterizzante originale della religione cristiana rispetto alle altre. Il Dio cristiano, infatti, è amore sollecitudine di un Tu eterno e personale, che, in pienezza di libertà, incontra, ascolta, protegge, offre aiuto e rifugio in modo personale a tutto l'uomo e a tutti gli uomini.

«Nella vicenda di morte e risurrezione appare la gloria dell'amore di Dio, simbolo reale dell'amore trinitario, perché il Figlio è obbediente all'amore del Padre che lo ha mandato a salvare il mondo, in radicalità e totalità, fino alla discesa agli inferi: anche all'inferno l'amore di Dio si rende presente»<sup>155</sup>.

---

<sup>152</sup> VATTIMO G., *Credere di credere*, Milano 1996, 64-65.

<sup>153</sup> Cf CANTALAMESSA R., *Il mistero pasquale*, Milano 1999.

<sup>154</sup> STAGLIANO' A., *Teologia trinitaria*, in *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. II: *Prospettive sistematiche*, Roma 2003, 134. L'autore cita LIPPI A., *Teologia della gloria e teologia della croce*, Torino 1982.

<sup>155</sup> STAGLIANO' A., *Teologia trinitaria, cit.*, 135.

I tre giorni santi sono la cifra della smisurata profondità dell'abbandono, della partecipazione dei frutti allo sheol<sup>156</sup>, dello splendore della bellezza di Dio che dà senso e invero l'amore tragico ed equivoco della estraniamento della croce e della morte del Figlio<sup>157</sup>.

«La kenosi cristologica è manifestazione della realtà del Dio-Amore. L'annientamento dell'abbandono è forma nella quale si esprime veramente la vita trinitaria di Dio dentro la storia dell'uomo. Le processioni eterne di Dio sono effettivamente coinvolte nell'evento della croce: Colui che è senza forma nella desolazione della croce mostra la forma Dei, l'assoluta onnipotenza di Dio Amore nell'impotenza del Crocifisso»<sup>158</sup>.

La riflessione sulla kenosi ci ha fatto pervenire a queste conclusioni: essa non è una speculazione sulla natura di Cristo, né una definizione dell'essenza della preesistenza, tuttavia l'idea di preesistenza è la più confacente ad una lettura attenta di Fil 2.

Dopo aver confrontato le varie letture si può affermare serenamente che la kenosi, la grande umiliazione di Cristo servo<sup>159</sup>, che esprime l'obbedienza<sup>160</sup> di Gesù al Dio vivente dice che la salvezza proveniente da Dio si troverà nella modalità concreta dell'esistenza di Gesù, cioè nell'autoalienazione e nella sofferenza fino alla morte.

L'universalità del riconoscimento di Gesù Cristo è data proprio a partire dal movimento della kenosi e che l'universo deve riconoscere «l'essere signore di Gesù che è stato elevato, del nuovo 'kosmokrator', non di un tiranno, ma di uno che sa cosa significhi essere uomini»<sup>161</sup>.

Nella narrazione della kenosi l'intento di Fil 2,7 è quello di leggere questa umiliazione nella logica del mistero pasquale.

Un altro elemento importante è che «il paradosso della kenosi opera un movimento di crisi, di rottura nei confronti di una concezione del Dio naturale, in quanto pone in evidenza una differenza qualitativa nel suo rivelarsi»<sup>162</sup>.

Per von Balthasar «si tratta, almeno nel sottofondo, della svolta universalmente decisiva della visione di Dio che non è in primo luogo 'potenza assoluta, ma "amore assoluto" e la cui sovranità non si manifesta nel tener per sé ciò che gli appartiene, ma nel suo abbandono. L'annichilimento di Dio (nell'incarnazione) ha la sua possibilità ontologica nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale»<sup>163</sup>.

Ne consegue che la kenosi, espressione del libero autodonarsi, nel narrare la verità della dedizione e della pro-esistenza di Cristo, impregni di significato inedito sia l'idea di Dio che quella di uomo<sup>164</sup>.

## Conclusione

Il verbo kenò da cui il sostantivo kenosi ricorre solo in Paolo (Fil 2,7). In senso proprio significa svuotare, ma viene spesso usato, nelle lingue ebraiche, in senso traslato, viene riferito allo svuotamento, alla sottrazione o alla distruzione dei più diversi contenuti o valori spaziali, spirituali e morali.

Alla luce del contesto immediato dell'inno della lettera ai Fil e in considerazioni della specifica cristologia paolina, si può dire che la dura espressione «eauton ekenosen» vuol significare

---

<sup>156</sup> Cf ZAVATTA P., *La teologia del sabato santo*, Roma 2006.

<sup>157</sup> Cf MARTINELLI P., *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1996.

<sup>158</sup> STAGLIANO' A., *Teologia trinitaria cit.*, 136.

<sup>159</sup> Sulla decisività teologica del dulos, cf SOBRINO J., *La fede in Gesù Cristo. Saggio a partire dalle vittime*, Assisi 2001, 300-304.

<sup>160</sup> Cf MANZI F., *Fil 2, 6-11 ed Eb 5, 5-10: due schemi cristologici a confronto*, in *Rivista biblica Italiana* 44(1996), 48-55.

<sup>161</sup> SCHILLEBEECKX E., *Il Cristo cit.*, 195.

<sup>162</sup> DOTOLO C., *Un cristianesimo cit.*, 198.

<sup>163</sup> Von BALRHASAR H. U., *Teologia dei tre giorni*, Brescia 1990, 6.

<sup>164</sup> Cf GRESHAKE G., *Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, 360-370.

l'abbassamento che rinuncia a se stesso e l'impovertimento del modo d'essere divino che spoglia se stesso.

Il fatto che la morte non sia presentata come in dissolvenza conclusiva, ma sia menzionata per nome come obbediente conseguenza del divenire uomo, mette in evidenza il realismo radicale dell'evento salvifico annunciato già prima da Paolo.

Dal contesto immediato di Fil 2,7 e da quello remoto fornito da altri passi biblici si deve dire che la concezione dello svuotamento più accettabile è da vedere nella scelta del Figlio eterno di Dio di farsi uomo e di vivere come gli altri uomini: nell'umiltà della condizione umana con il suo retaggio di limiti, sofferenza e morte, prima di passare alla situazione gloriosa in cui si trova dopo la risurrezione da morte.

Non è l'incarnazione in sé la kenosi del Figlio, ma la sua incarnazione nella debolezza, nella caducità e mortalità che lo ha reso vicino a noi e anche da noi imitabile, trasformata successivamente in situazione di esistenza umana gloriosa dal Padre per la sua obbedienza sino alla croce.

L'esperienza estremamente originale, poi, della Pasqua<sup>165</sup> ha avviato e caratterizzato un cammino di approfondimento del significato storico e salvifico di Gesù di Nazareth<sup>166</sup> e ha dato origine ad una ininterrotta "riflessione teologica", nella quale il concetto di kenosi ha caratterizzato, con originali intuizioni, una nuova lettura del cristianesimo in risposta alla spietata critica della pensabilità di Dio nel postmoderno.

A questo punto è lecito chiedersi:

1. quale senso può avere per la riflessione credente affermare che Cristo rivela Dio attraverso un rovesciamento della sua tradizionale immagine, "svuotando" le classiche categorie con cui veniva "detto Dio"?

2. Ciò non vuol dire "dare" un colpo tremendo al consueto, familiare e psicologico concetto di Dio utilizzato dalle religioni classiche?

3. La categoria kenosi non è una completa rottura con lo schema classico con cui si soleva rappresentare Dio?

4. Non è forse troppo audace tentare di tracciare una diversa e originale immagine di Dio quale ci viene narrato e rivelato a partire dell'evento della kenosi, «dal paradosso della professione di fede cristologica»<sup>167</sup> di Fil 2?

Concludendo si può affermare che «la ripresa della specificità della kenosi nella riflessione teologica odierna<sup>168</sup>, indica in essa il recupero dell'identità originaria del cristianesimo, un luogo decisivo per ritrovare la questione della verità di Dio per la ricerca umana»<sup>169</sup>.

La kenosi di Cristo, ossia l'assunzione del limite umano sino alla morte, è normalmente interpretata come momento negativo, cui si riferisce anche il silenzio di Dio.

Infine la kenosi esprime, oltre il concetto negativo di annullamento o svuotamento, quello della effusione della propria vita sino alla morte. Viene così messo in evidenza il senso positivo del donare se stesso<sup>170</sup>.

In altre parole nella kenosi, che ha il suo punto culmine sulla croce, abbiamo: il silenzio "penoso" di Dio, l'azzeramento del Figlio e l'effusione dello Spirito: la Trinità intera in azione!

Materiale abbondantissimo per una teologia trinitaria della croce fondata sulla kenosi.

---

<sup>165</sup> Sul significato della pasqua cf il classico VON BALTHASAR H.U., *Teologia dei tre giorni*, Brescia 1190. Sul significato teologico di questo testo cf CODA P., *La gloria e la croce. Un dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Padova 1998, oppure ZAVATTA P., *La teologia del sabato santo*, Roma 2006. Sul significato teologico della pasqua cf il classico FUGLISTER N., *Il valore salvifico della pasqua*, Brescia 1976, oppure CANTALAMESSA R., *La pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della chiesa primitiva*, Torino 2007.

<sup>166</sup> Cf RATZINGER J., *Gesù di Nazaret*, Milano 2007; cf anche Bergher K., *Gesù*, Brescia 2006.

<sup>167</sup> HENGEL M., *Il figlio di Dio. L'origine della cristologia e al storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia 1984, 125.

<sup>168</sup> Cf LAFONT G., Orientamenti per una teologia del terzo millennio, in *Hermeneutica* 46(1999), 51.

<sup>169</sup> DOTOLO C., *Un cristianesimo cit.*, 186.

<sup>170</sup> Cf BALDINI C., *Croce, memoria pericolosa*, in *SdC* 3-4(2007), 317 e ss.

## La Kenosi di Cristo *dimora* per l'uomo

Vittorina Marini \*

### 1. Una luce positiva sull'uomo dalla kenosi del *Logos-Figlio di Dio*

L'idea di un seminario interdisciplinare nato dentro un progetto che intende far dialogare alcuni aspetti della cristologia con le scienze umane, chiama senz'altro in causa il rapporto cristologia-antropologia ed in particolare, la teologia dell'incarnazione intesa nel suo aspetto dinamico comprensivo della kenosi della croce<sup>171</sup>. La modalità unica attraverso la quale Dio si manifesta in Gesù Cristo, rivela un disegno salvifico, che mira a ricondurre l'uomo alla piena comunione con Lui e nel contempo a determinarne lo sviluppo secondo un principio di totalità e di salvezza integrale.

In effetti, l'attenzione al *Verbum caro factum est*, va ad illuminare un dato teologico-antropologico essenziale: l'assunzione della *caro*, attraverso una discesa kenotica da parte del Figlio unigenito del Padre fa sì che la "carne" entri nella *semantica della salvezza*. Affermando in tal modo la realtà della centralità di Cristo come originaria e radicale rispetto ad ogni dimensione dell'*humanum* e la *caro Christi* come strumento proprio e specifico della salvezza. Tale consapevolezza entra a far parte della coscienza della Chiesa, lo evinciamo dalla ben nota affermazione di Tertulliano: *caro cardo salutis*<sup>172</sup>.

L'apertura delle scienze umane, a partire da peculiari aspetti antropologici riletta alla luce del cristocentrismo oggettivo<sup>173</sup>, aiuta il pensiero contemporaneo a riflettere sulla nozione di "salvezza integrale" dell'uomo, e ad individuare il luogo dove realmente riposa il senso ed il destino dell'uomo. L'abbassamento kenotico di Cristo, manifestando l'amore e la condiscendenza del Padre verso ogni creatura, al contempo sostiene lo sviluppo positivo dell'uomo, determinando le coordinate per una piena accettazione della realtà creaturale, che pur nel limite e nella fragilità porta ormai i segni della redenzione di Cristo. Il percorso stesso della vita terrena di Gesù, racchiusa tra incarnazione e croce, rivela in modo nuovo «*e più mirabile la fondamentale verità sulla creazione*»<sup>174</sup>.

Infatti, l'umanità di Cristo è manifestazione del divino, Egli per mezzo del corpo comunica la buona novella della misericordia del Padre, guarisce, risana ogni ferita dell'uomo e porta a compimento il piano salvifico donando la vita fino alla fine sulla croce, e lo fa assumendo tutto l'universo comunicativo caratterizzante l'umano per porlo a servizio dell'evento della

---

\* Sr. Vittorina Marini, SSM. Laurea in Sacra Teologia. Docente di Mariologia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia. Docente di Cristologia presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Redemptor Hominis" della Pontificia Università Antonianum e di Storia della Spiritualità contemporanea presso l'Istituto Franciscano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum.

<sup>171</sup> L'assunzione da parte del Figlio della condizione di «uomo», anzi di «servo», è un atto di umiliazione e svuotamento che raggiunge il suo acme nella morte in croce, pur non implicando una diminuzione della sua natura divina; ma sottolineando la radicalità totale del suo dono obbedienziale al Padre. Cfr. A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 1988, 319 ss.

<sup>172</sup> TERTULLIANO, *De resurrectione carnis* 8 (CSEL 47,35).

<sup>173</sup> Per *cristocentrismo* oggettivo, s'intende che Gesù Cristo afferma non solo la verità su Dio, ma allo stesso tempo la sua verità assoluta e la sua capacità di abbracciare ogni aspetto dell'umano, offrendo nel contempo la possibilità di considerarlo non solo come il Salvatore dell'uomo, ma anche come il Capo della creazione. E proprio attraverso questa *familiarità* con Dio, l'uomo viene innalzato ad una dignità sublime (cfr. GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Redemptor hominis*, n. 8: EV 6/1190-1191). Va anche detto, che nonostante l'affermazione di un universalismo cristologico, la prospettiva cristocentrica non viene assunta in prospettiva "ideologica", né essa annulla la singolarità storica di Gesù di Nazaret. La prospettiva cristocentrica, peraltro è ben presente nei documenti del Concilio Vaticano II, (ad es. nella *Lumen gentium*, nella *Dei Verbum*, alla *Gaudium et spes* etc.). Sul problema del cristocentrismo si veda: G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, Jaca Book, Milano 1994; G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1978, 43-56; G. COLZANI, *Cristocentrismo e umanesimo cristiano nella "Gaudium et spes"*, in «Rivista del Clero Italiano» 75 (1994) 348-349, in questo articolo sono riassunte le posizioni di vari autori. Sull'antropologia riletta in chiave cristologia, possiamo confrontare: SCOLA A. – MARENGO G. – PRADES J., *La persona umana. Manuale di Antropologia Teologica*, Jaca Book, Milano 2000.

<sup>174</sup> Cfr. *Redemptor hominis*, n. 8: EV 6/1190-1191.

rivelazione<sup>175</sup>. Pertanto, il messaggio di Cristo all'uomo, non potrà essere quello di una *fuga mundi*, ma quello di un'assunzione integrale dell'*habitat* che gli è stato donato alla creazione, accogliendo anche l'estremo e tragico limite della morte ormai vinta dal Crocifisso-Risorto<sup>176</sup>.

Nel culmine dell'abbassamento kenotico raggiunto nel mistero pasquale, evento salvifico di morte e resurrezione, insieme doloroso e glorioso, Gesù Cristo ricapitola nella sofferenza della morte l'estremo realismo della sua incarnazione, segnando il culmine dell'intima dedizione di carità del Figlio alla volontà del Padre, perché rinasca un uomo nuovo. Questa carità trinitaria rimane l'ultima e definitiva parola d'amore di Dio all'uomo, proprio nella sua stessa condizione di umanità passibile e mortale. Con la sua morte Cristo restituisce al Padre un'umanità ricondotta nell'orizzonte della comunione e della vita divina<sup>177</sup>.

Sarà poi la resurrezione, evento anch'esso trinitario, cristologico-soteriologico, ecclesiologico, escatologico ed antropologico, *in quanto rifacimento dell'uomo nuovo, ricreato ad immagine e somiglianza di Dio*, a manifestare definitivamente la potenza redentrice della croce, come vittoria di Cristo sulla morte e salvezza dell'uomo ferito dal peccato.

Il limite e la fragilità umana, alla luce della kenosi dell'incarnazione e della croce non si prestano più ad essere lette in un orizzonte tragico dove si consuma e si spezza definitivamente il destino dell'uomo, ma piuttosto si traducono nell'inizio di una nuova vita in Cristo. Allora possiamo veramente affermare: «*Dalla passione l'impassibilità, dalla morte l'immortalità, dalla ferita la guarigione, dalla caduta la resurrezione, dalla discesa la risalita*»<sup>178</sup>.

Un percorso di approfondimento su cosa significhi effettivamente il "farsi carne" del Verbo nel suo mistero di kenosi e gloria, evidenzierà in cosa consiste la fragilità e la grandezza dell'uomo di fronte a Dio. Perché alla luce di queste considerazioni possa essere chiarita una partecipazione della persona umana in Cristo alla dinamica kenotico-salvifica.

## **2. *Verbum caro factum est*: ermeneutica della finitezza**

La kenosi cristologica prende avvio dall'evento del farsi *carne del Verbo*, attraverso quella iniziale esperienza e modalità costituita dal nascere da una madre<sup>179</sup> per la quale ogni essere umano è introdotto nel mondo e nell'esistenza, e trova la sua piena attuazione nel complesso dei rapporti parentali e relazionali.

L'apparire sulla scena del mondo e della storia, dell'Unigenito Figlio di Dio, nella cui Persona permangono inconfuse ed indivise la natura umana e la natura divina<sup>180</sup>, crea la condizione di un

---

<sup>175</sup> «Codesta è la via: cammina attraverso l'umiltà per giungere all'eternità. Cristo Dio è la patria dove siamo diretti, Cristo uomo è la via per la quale procediamo. Andiamo a Lui, andiamo attraverso di Lui...» AGOSTINO, *Sermo*, 123,3 (Opere di Sant'Agostino. XXXI/1. Discorsi. III/1 [117-150], Città Nuova, Roma 1990, 67).

<sup>176</sup> C. MILITELLO, *Incarnazione come evento nuziale. Alcune riflessioni a margine del mistero di Maria nel suo rapporto al mistero della Chiesa*, in C. DODOLO-C. MILITELLO (edd.), *Concepito di Spirito Santo nato dalla Vergine Maria*, EDB, Bologna 2006, 81-82.

<sup>177</sup> Cfr. AMATO A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 1988, 419-435; cfr. V. BATTAGLIA, *Gesù Cristo luce del mondo. Manuale di cristologia*, Antonianum, Roma 2007, 262-314; R. CANTALAMESSA, *Dal Kerigma al dogma. Studi sulla cristologia dei Padri*, Vita e Pensiero, Milano 2006; F. G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso Risorto*, Queriniana, Brescia 1998; C. SCHONBORN, *Dio inviò suo Figlio. Cristologia*, Jaca Book, Milano 2002, 93-133.

<sup>178</sup> PS-IPPOLITO, *Homilia in sanctum Pascha*, 1,1 cit. in R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica*, SEI, Torino, 1978, 48-49.

<sup>179</sup> Il Concilio di Efeso (431) enuncia: «Non è stato generato prima dalla Vergine un uomo qualsiasi sul quale poi sarebbe disceso il Verbo; ma il Verbo si è unito con la carne fin dal seno di sua madre, è nato secondo la carne accettando la nascita della propria carne... Perciò essi [i santi Padri] non dubitarono di chiamare Madre di Dio la santa Vergine, non certo perché la natura del Verbo o la sua divinità avesse avuto origine dalla santa Vergine, ma perché nacque da lei il santo corpo dotato di anima razionale, a cui il Verbo è unito sostanzialmente, si dice che il Verbo è nato secondo la carne» (DS 251). Questo intervento onnipotente e salvifico di Dio, che trae ed assume l'umanità dal seno di una donna la Vergine Maria, è posto per essere inglobato nella Chiesa, attraverso un'azione che partendo dalla croce ne assume l'aspetto vitale e salvifico per ogni uomo. L'espressione stessa "*Nato da donna*", che consta di un participio passivo accostato ad un complemento, definisce l'origine umana di Gesù. Cfr. C. DODOLO-C. MILITELLO (edd.), *Concepito di Spirito Santo nato dalla Vergine Maria*, EDB, Bologna 2006, 113.

<sup>180</sup> «La persona di Cristo è il modo sommo ed insuperabile di unione tra Dio e l'uomo, Dio e mondo» (A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia [451]*, vol. I/2, trad. it., Paideia Editrice, Brescia 1982, 980).

luogo ermeneutico per una rilettura significativa dell'*humanum*. Infatti, a partire dall'incarnazione intesa come evento dinamico culminante nella croce, prende l'avvio una proficua riflessione sul rapporto cristologia-antropologia, finalizzato a svelare all'umanità il senso della finitezza e a superare l'esperienza di una *caro peccati*, che imprigiona l'uomo lontano da Dio e lo aliena da sé.

Il concetto di "carne" (*caro*), usato per indicare la natura umana, così come si dà al *Logos* divino al momento dell'incarnazione<sup>181</sup>, trattiene tutto il senso della portata kenotica del movimento di discesa del *Verbo*.

Il *Verbo* appare "in un essere umano"<sup>182</sup>, che in tutta la sua visibilità diventa un'autoaffermazione ed autodedizione di Dio; ma l'apparire nella forma d'uomo, suppone l'assunzione di ciò che dell'*humanum* è specifico. Infatti Cristo, *Verbo* del Padre «inviato ad assumere la carne trapassa dalla *forma Dei* nella *forma servi*, rivelandosi al tempo stesso un "uomo autentico" ed un "uomo assunto" in Dio. Non si tratta di un "superuomo" (*Übermensch*)<sup>183</sup>, bensì del compimento della creaturalità, pur considerando la sua distanza ontica e conoscitiva dal Creatore<sup>184</sup>.

Dunque la Parola che era "presso Dio" è divenuta: *caro, sarx, carne*. L'applicazione di questo termine al movimento discendente di Dio verso l'uomo, presume concretamente l'improvvisa entrata dell'Unigenito Figlio di Dio nel mondo del limite, del caduco e della morte<sup>185</sup>. Questa

---

<sup>181</sup> Si rende necessario premettere, che quanto esponiamo non vuol essere un *exkurs* teologico-filosofico completo, ma solo la puntualizzazione di alcune suggestioni di ordine scritturistico e teologico.

<sup>182</sup> Il *Verbo* appare quindi in un essere umano, di cui condivide il mostrarsi sensibile.

<sup>183</sup> Qui facciamo un chiaro riferimento a Nietzsche, per il quale il superuomo è figura e incarnazione della volontà di potenza, l'estremo tentativo di superare l'uomo, che per lui sarebbe solo «una corda tesa tra la bestia ed il Superuomo, una corda sull'abisso» (cfr. *Così parlò Zarathustra* I, 3). Il «Superuomo» è l'incarnazione dei valori vitali, il filosofo creatore di valori, dominatore e legislatore, che Nietzsche contrappone ai valori tradizionali. Secondo l'interpretazione heideggeriana il Superuomo di Nietzsche, indicherebbe alla lettera: quell'uomo che va oltre l'uomo, per portare l'uomo attuale in quella sua essenza che ancora gli manca. (Cfr. G. FORNERO, "Superuomo", in N. ABBAGNANO (Ed.), *Dizionario di Filosofia*, UTET, Torino 1971<sup>3</sup>, 1065-1066). Il concetto d'incarnazione invece è ciò che distanzia il cristianesimo da ogni filosofia e teologia extracristiana, poiché Gesù Cristo non è né un principio né un programma, ma la persona del *Verbo* in cui permangono indivise ed inconfuse le due nature (divina e umana), Egli è vero Dio e vero uomo (di carne e sangue).

<sup>184</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, 301-302

<sup>185</sup> Il termine *basâr o sarx* (in greco), nel suo percorso semantico dall'Antico al Nuovo Testamento, si arricchisce di significati sempre più densi riferiti alla condizione creaturale dell'uomo fino a giungere alla teologia paolina, la quale comprende la "carne" anche nella sua condizione peccaminosa. Il duplice significato che se ne acquisisce attribuisce al termine un'ambiguità che trova il suo chiarimento proprio in Cristo. All'origine, per il Nuovo Testamento ed anche per l'Antico Testamento, l'uomo non è considerato nel suo essere "anima e corpo", ossia composto di due elementi distinti, l'uno in relazione alla "forma" e l'altro in relazione alla "materia"; ma è semplicemente colto nell'unità del suo essere personale. In tutto ciò che caratterizza la sua condizione terrestre attraverso il suo aspetto esteriore e corporeo. L'antropologia biblica restituisce una visione unitaria dell'uomo, in quanto le definizioni antropologiche valgono tanto per ogni singolo aspetto dell'uomo, quanto per tutto l'uomo. I termini con cui la Bibbia lo identifica sono quattro: *nefesh, basâr, ruach, leb*. Ognuno di essi dice un aspetto, operando un passaggio dagli aspetti esterni e visibili dell'uomo a quelli interni e nascosti, per descrivere ogni volta una medesima realtà, quella dell'uomo. Il termine *nefesh*, comunemente tradotto con anima, in realtà propone una grande varietà di significati (gola, collo, desiderio, anima, vita, essere profondo, persona), che in ogni modo indicano l'uomo intero in quanto vivente, ma anche bisognoso, e dunque tendente verso qualcosa. La parola *basâr* nel suo senso precipuo di carne, distinto da ossa, indica l'uomo intero di fronte a Dio nella sua caducità, fragilità, debolezza limite, mortalità, nella sua appartenenza e solidarietà con tutti gli esseri, con la stirpe dei consanguinei: «Il corpo di carne era ciò che congiungeva l'uomo a tutti gli altri uomini ed alla natura, sicché egli non avrebbe mai potuto dare a Dio la sua risposta come individuo isolato, indipendentemente dalla relazione con chi gli stava vicino. Anche in epoca di maggiore individualismo religioso, la carne continuò a rappresentare il fatto che la personalità è essenzialmente sociale» (J.A.T. ROBINSON, *Il corpo, studio sulla teologia di S. Paolo*, trad. it., Gribaudi, Torino 1967, 36). Il termine *Ruach* con il significato generale di soffiare, spirare e in senso traslato di vento, respiro, spirito, mente, forza di vita, forza di volontà capacità, indica l'uomo animato dalla forza di Dio, capace di aprirsi a Dio e vivere in funzione delle promesse di Dio. (Cfr. F. P. FIORENZA, *L'uomo come unità di corpo e di anima*, in *MySal*, trad. it., vol. 4 (II, 2), Queriniana Brescia 1970, 243). Infine, con il termine *Leb* s'intende il cuore non come sede dell'amore, quanto della volontà, infatti esso designa l'uomo capace di pensare, riflettere e decidere. In ciascuno dei quattro concetti, la mentalità biblica indica sempre la manifestazione dell'uomo per intero, non c'è alcuna volontà di separare i diversi aspetti o considerarne alcuni meno importanti. Questo vuol dire che tutto l'uomo è compreso nel disegno della salvezza, nulla di lui può essere sottratto alla chiamata di Dio. Sull'antropologia biblica cfr. B. MAGGIONI, *Uomo e società nella Bibbia*, Jaca Book, Milano 1987, 11-14; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico*

epifania del *Verbo* è dunque una discesa kenotica nella dimensione *dell'humanum*, secondo la modalità di un reale e terribile coinvolgimento con il senso più profondo del “dramma” umano. La locuzione giovannea: “*la Parola è diventata carne*”<sup>186</sup>, assume pertanto un senso ed un riferimento inequivocabile, che pur conservando al termine “carne” gli ampi tratti conferitigli dall’Antico e dal Nuovo Testamento, custodisce un’accezione nuova a partire dall’incarnazione<sup>187</sup>.

La *sarx* mette in luce la dimensione temporale, corruttibile, mortale dell’uomo e lo caratterizza nel suo aspetto visibile, corporeo e terreno, al contempo essa sta ugualmente a designare tutto l’uomo, da un punto di vista particolare della relazione con Dio. Infatti, la *sarx* in quanto formata da Dio (*Gen* 2, 7; *Ger* 1, 5; *Sal* 139; *Giob* 10, 8 s), possiede una dignità propria, sia che individui l’interezza del corpo, sia che distingua semplicemente un elemento del corpo in rapporto ad un altro, come carne e sangue (*Eccli* 14, 18; *Mt* 16, 17), ossa e carne o cuore e carne semplicemente (*Sal* 84, 3; 73, 26). Essa definisce contemporaneamente l’uomo nella sua totalità, nella sua umanità (*Is* 40, 5 = *Lc* 3, 6), nel suo intimo, nel suo “io” (*Eccl* 4, 5; 5, 5; *2 Cor* 7, 5) e la sua attività di ordine psicologico connessa al corpo stesso, tanto da poter dire che la “carne soffre” (*Giob* 14, 22), ha paura (*Sal* 119, 120) oppure è dotata di volontà (*Gv* 1, 13).

Dunque la “carne” individua l’uomo concreto, terrestre, visibile, nella sua evidente fragilità (*Is* 40, 6) e definisce il suo stato di creatura di fronte a Dio, la quale non è in grado da sola né di conoscere le realtà divine, né di entrare in relazione con Lui. A causa di questa carne l’uomo appartiene al mondo terrestre; ma trae tutta la sua dignità dal “soffio” (*Ruah*) di vita che Dio alita su di lui, per il quale gli è data la possibilità di entrare in rapporto con il mondo celeste.

Rispetto a questa visione che conserva alla “carne” una sua dignità<sup>188</sup>, contrastano in modo evidente le posizioni di certi ambienti della filosofia greca, le quali definiscono il corpo come prigione dell’anima, da cui cercare di evadere<sup>189</sup>. Addirittura alcuni filoni di pensiero generati da controversie epicuree inducono a considerare la carne quale sede della sensualità e luogo di espressione di una sessualità degradante e cattiva per lo spirito, che necessita di essere vinta e sottomessa. Nel tardo giudaismo, probabilmente a causa dell’influsso di correnti di pensiero che mal vedono la dimensione carnale dell’uomo, nasce l’invito, con intenti diversi, alla lotta verso una “carne” che caratterizza il mondo «in cui regna lo spirito del male» (*Ger* 17, 5)<sup>190</sup>. L’esortazione alla lotta, che ritroviamo nell’ambiente neotestamentario non indica, evidentemente, un’avversione a priori verso la *sarx*, in quanto di per sé essa non è peccaminosa, ma secondo l’accezione paolina è resa tale dalla volontà dell’uomo che toglie ogni fiducia a Dio, facendo di essa il suo punto di riferimento principale (*2Cor* 1, 17). La *caro peccati* suggerisce all’uomo la sua legge, introducendolo in un’esistenza “secondo la carne” (*Rm* 7, 5), dove l’intelletto stesso diviene carnale

---

*Testamento*, trad. it., Queriniana, Brescia 1975; C. SPICQ, *Dio e l’uomo secondo il Nuovo Testamento*, trad. it., Ed. Paoline, Roma 1969.

<sup>186</sup> *Gv* 1,14.

<sup>187</sup> Hans Urs von Balthasar esprime il concetto in questo modo: «carne è fondamentalmente l’uomo che sta nella sua caducità ma anche in una strana elevatezza all’interno del mondo (*Gen* 1, 27; *Sal* 8; *Sir* 17) davanti al Dio Creatore» (*Teologica* II, op. cit., 192).

<sup>188</sup> Addirittura in un testo di Ireneo di Lione (140-202 c.a), si manifesta lo stupore di fronte al corpo destinato alla risurrezione: «La carne è capace di ricevere e contenere la potenza di Dio, la carne che all’inizio accolse l’arte di Dio, per cui una parte divenne occhio che vede; un’altra orecchio che ode; un’altra mano che tocca e lavora; un’altra nervi che sono distesi da ogni parte e tengono insieme le membra; un’altra arterie e vene, vie del sangue e del respiro; un’altra i diversi visceri; un’altra sangue, legame dell’anima e del corpo. E che altro dire? Non è possibile enumerare tutte le parti dell’organismo umano che non è stato creato senza la grande sapienza di Dio. Ora ciò che partecipa dell’arte e della sapienza di Dio, partecipa anche della sua potenza. Dunque, la carne non è sottratta all’arte, alla sapienza e alla potenza di Dio, ma la sua potenza, che procura la vita, si esprime perfettamente nella debolezza, cioè nella carne» IRENEO, *Adv. haer.* 5, 3, 2-3 (PG 7, 1129-1132).

<sup>189</sup> Certo la filosofia extrabiblica preferisce pensare un dualismo, dove in fondo gli ideali di armonia si infrangono nel concepire il corpo come «tomba», quasi che l’anima vi sia presentemente sepolta; e poiché d’altro canto con il corpo l’anima esprime tutto ciò che esprime, anche per questo è stato chiamato *sema*. Questi concetti si ritrovano in Platone nel *Cratilo*, 400c, *Fedro* 250c, *Fedone* 62b e nel *Gorgia* 493a. Anche se dobbiamo dire che il senso di tomba o meglio di recinto dell’anima, sembra sia stato stabilito piuttosto dai seguaci di Orfeo, quasi che nel corpo l’anima espia le proprie colpe, come in un carcere (come l’ostrica nel suo guscio, ci ha detto Platone) finché non abbia finito di pagare il proprio debito. (Cfr. G. SALMERI, *Il discorso e la visione. I limiti della ragione in Platone*, Edizioni Studium, Roma 1999, 27, n. 8). Ancora si può osservare che Socrate lo eliminerebbe volentieri e Menandro guardandolo mirerebbe ad un «albergo migliore». Gli stoici prendono anch’essi le distanze dal corpo: come «qualcosa che non mi appartiene» (Epitteto, *Dialoghi* 3, 24).

<sup>190</sup> Cfr. X. LÉON-DUFOUR, “Carne”, in *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1971, 149-155.

( Col 2, 18) e l'essere umano schiavo della "legge del peccato" (ivi 7, 25). Solo con la venuta di Cristo mediante l'incarnazione sarà condannato il peccato nella stessa carne (Rm 8, 3).

### 3. L'Unigenito Figlio di Dio e la sarx umana: mistero di comunione e redenzione

Il riferimento specifico a questa analisi evidenzia e fa comprendere meglio quale sia la condizione terrestre che il Figlio di Dio ha voluto assumere, secondo la locuzione giovannea: «Verbum caro factum est» (Gv 1, 14). Il prologo del Vangelo di Giovanni afferma che il *Logos* è diventato carne ed ha dimorato tra gli uomini, questa affermazione nell'insieme della teologia giovannea evidenzia il paradosso "di un'antitesi ed una sintesi" di *Logos* e di *sarx*. La prospettiva giovannea, mostra nettamente la differenza tra il modo di essere nella preesistenza del *Logos* e il modo di essere nella natura di *sarx*, tanto più il primo è divino, trascendente e sovratemporale, tanto più è concreta e reale la «sua presenza in un'autentica natura di carne»<sup>191</sup>. La realtà dell'incarnazione è affermata, in questo contesto neotestamentario, in modo energico proprio con l'accostamento di questi due termini: il *Verbo* e la *carne*. Per ben tre volte è sottolineata la concretezza storica di questa manifestazione<sup>192</sup>, ed affermata contro le difficoltà e l'avversione ellenistica verso l'incarnazione stessa, considerata inaudita ed inaccettabile poiché mette insieme *Logos e sarx*, collegate per di più alla sofferenza, alla passione ed alla morte.

Diviene così chiaro perché le prime contestazioni nella Chiesa primitiva riguarderanno proprio l'umanità di Cristo, che si presenta sotto la forma concreta della *carne*: la quale, specifichiamo, non va ricondotta semplicemente al dualismo anima-corpo, ma intesa nel senso precipuo giovanneo dell'assunzione della condizione di uomo storico e temporale. La difficoltà ad accettare questo abbassamento del *Logos* divino al piano della realtà umana, fin dai primi secoli, indurrà in alcuni un atteggiamento di rifiuto dell'umanità di Cristo, portando inevitabilmente alla nascita di molti tentativi, volti a separare o dissolvere questa unità, fino all'eliminazione presso alcuni gruppi eretici della realtà corporea di Cristo. Ci troviamo di fronte alle prime eresie che porteranno ad un acceso dibattito cristologico<sup>193</sup>.

Il *docetismo* (da δοκέω = apparire), ad esempio comprenderà diversi tentativi, fatte le opportune distinzioni, di risolvere la forma dell'incarnazione in direzione «dualistico-spiritualistica»<sup>194</sup>, considerando apparente l'assunzione della condizione carnale in Cristo, ritenuta scandalosa quanto la stessa sofferenza che il Figlio di Dio patisce. Per mantenere viva la distanza tra Dio e l'uomo si fa difficoltà a riconoscere Cristo come uomo vero nato dalla carne di una donna, sottoposto a quella che tanti ambienti dell'epoca chiamavano, l'umiliazione della gestazione, della nascita, dell'allattamento e soprattutto della morte di croce.

Altre correnti di pensiero, che racchiudono in realtà varie dottrine di natura gnostica, faranno la loro comparsa nelle comunità cristiane durante la prima metà del II secolo e saranno accomunate da un'ostilità verso il corpo e la materia, in favore della liberazione del *Nous* o *Logos* prigioniero

<sup>191</sup> Cfr. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia* (451), vol. I, t. I, Paideia Editrice, Brescia 1982, 177-181.

<sup>192</sup> Cfr. G. KITTEL, λόγος, in *GLNT VI*, 356 ss.

<sup>193</sup> Possiamo ritrovare in molti Padri della Chiesa un contributo alla riflessione riguardo l'incarnazione. Infatti, contro gli gnostici e i doceti si dovette sottolineare la dualità e la realtà delle due nature in Cristo, una delle prime opere a difesa dell'incarnazione fu senz'altro quella contro il platonico Celso, di Origene (*Cels.* 1, 26: GCS I, 77-78). La carne di Cristo costituisce oggetto di riflessione anche in relazione alla soteriologia, ad esempio Ireneo di Lione, dice: «Il Signore ebbe anche lui carne e sangue, per ricapitolare in sé [...] l'opera plasmata inizialmente dal Padre, e per cercare ciò che era perduto. [...] La carne giusta ha riconciliato la carne schiava del peccato e l'ha ricondotta all'amicizia con Dio» IRENEO, *Adv. haer.* 5, 14, 2 (PG 7, 1161-1162).

<sup>194</sup> Il docetismo non può essere considerato una vera e propria setta, tanto che Ippolito nei *Philosophoumena* (8, 8-11; PG 10,16) dietro questa definizione intuisce «una eresia multiforme e persistente». Tale denominazione comprende posizioni e percorsi diversi, con un unico comune denominatore: la negazione dell'autenticità dell'umanità di Cristo. Marcione, ad esempio, riconosceva la realtà del corpo di Gesù, ma gli attribuiva un'origine divina, senza una nascita materiale, in quanto, paradossalmente l'umiliazione della nascita appare peggiore di quella della croce. A lui risponderà Tertulliano in modo crudo: «Fin dall'esordio ci hai notificato il tuo odio per la nascita [...] Evidentemente ti fa paura questo bambino espulso con armi e bagagli, e che tu sdegni anche dopo che è stato lavato, perché ora bisogna tenerlo nei pannolini, massaggiarlo con pomate e farlo ridere con carezze! Tu disprezzi Marcione, quest'oggetto naturale di venerazione: e tu come sei nato? Tu odi la nascita dell'uomo: e come puoi allora amare qualcuno?... Il Cristo, almeno, amò quest'uomo, questo grumo formato nel seno tra le immondizie, [...] è per lui che è disceso dal cielo, per lui che ha predicato, per lui che con tutta umiltà si è abbassato fino alla morte, e la morte di croce» TERTULLIANO, *De carne Christi* 4, 1-3 (CSEL 70, 196-197).

nell'uomo racchiuso nella materia<sup>195</sup>. Sono posizioni di per sé eretiche, che pur conservando elementi doceti, non possono essere identificate con il *Docetismo* e vanno sotto il nome di *Gnosticismo*<sup>196</sup>.

La testimonianza giovannea, invece, non lascia spazio ad una riflessione che espunge la realtà della "carne" dalla Persona di Cristo<sup>197</sup>. L'evangelista ha sicuramente inteso definire con il termine "carne" l'umanità di Gesù nel suo complesso, nella sua visibilità, nella sua venuta nel nostro mondo<sup>198</sup>, infatti l'idea stessa del *Logos* che *descendit de caelis*, non annulla in nessun senso l'immagine dell'umanità di Cristo. D'altra parte, l'antitesi *logos-sarx*, nell'intento giovanneo non è sbilanciata verso nessuno dei due elementi del binomio, anche se la tensione esistente tra il divino e l'umano produrrà tanti e tali fraintendimenti, da giungere nei primi secoli ad errate e confutate prospettive monofisite, come quelle di Eutiche<sup>199</sup>.

In ambito greco tuttavia le varie controversie costituiranno l'impulso per una feconda riflessione teologica, nella quale la locuzione giovannea: "la Parola è diventata carne" diventa il centro - *caro cardo salutis* - di tutta la riflessione della "cristologia *logos-sarx*" paleocristiana fino al dibattito, con annessi eccessi, suscitati dall'eresia Apollinarista<sup>200</sup>.

La Chiesa prestando attenzione ad una retta concezione circa le due nature nell'unica persona di Cristo fa della locuzione giovannea (1, 14) l'affermazione centrale di tutta la teologia antignostica e della riflessione che sostiene la perfetta umanità di Cristo contro ariani ed apollinaristi. E rimane ancora oggi un'acquisizione irrinunciabile contro i tentativi contemporanei di spiritualizzare l'evento Cristo<sup>201</sup>.

Dunque la svolta data dal *Verbum caro* rivela come il divino lasci cadere una luce positiva sul corpo, inteso come totalità dell'umano, nell'istante in cui la Parola di Dio si unisce ad esso, in quanto questa manifestazione di Dio non ha nulla a che fare con l'*avatâra*<sup>202</sup> di stampo induista;

---

<sup>195</sup> «Di fronte al Docetismo ed allo Gnosticismo, la Chiesa insisté su una presenza reale di Dio incarnato nel mondo, e quindi su di una storia oggettiva dell'azione di Dio che non si può dissolvere in una mera presa di coscienza esistenziale di sé. Per la Chiesa, l'incarnazione è l'unità personale e oggettiva di Dio e dell'uomo in Cristo» A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, op. cit., 227.

<sup>196</sup> Lo *Gnosticismo*, in verità, non si presenta come un blocco monolitico, ma comprende diversi sistemi, discussi e respinti nel dibattito teologico del II e del III secolo. Fra le tante pubblicazioni sull'argomento si confronti: H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, *Die mythologische Gnosis*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1964<sup>3</sup>, con il supplemento II/I 1966<sup>2</sup>; U. BIANCHI (Ed.), *Le origini dello Gnosticismo*, Colloquio di Messina, 16-18 aprile 1966, E.J. Brill, Leiden 1967.

<sup>197</sup> Perché sottolinea Hans von Balthasar, che ha scritto molto sull'incarnazione del *Verbo*, è proprio a «questa *carne* intesa da Giovanni in autentico senso veterotestamentario, mira la 'Parola che era presso Dio' ed era lei stessa Dio» *Teologica II*, op. cit., 193.

<sup>198</sup> Cfr. «Da questo potete riconoscere lo spirito di Dio: ogni spirito che riconosce che Gesù Cristo è venuto nella carne, è da Dio» (1 Gv. 4,2).

<sup>199</sup> Il monaco Eutiche di Costantinopoli (378-454), difende fino all'exasperazione la formula della *mia phýsis*, fino a spingersi ad affermare la non consustanzialità di Cristo con l'uomo. Papa Leone I ci riferisce la dichiarazione monofisita di Eutiche: «Professo che il nostro Signore è stato di due nature prima dell'unione, ma dopo l'unione professo una sola natura» (LEONE MAGNO, *Tomus ad Flavianum* 28, 1: PL 54, 759 A). Cfr. M. SIMONETTI (Ed.), *Il Cristo*. Vol. II. *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII*, Mondadori, Milano 1986, 437.

<sup>200</sup> Apollinare (310-390 c.a), assiduo nella lotta contro gli ariani, pur di affermare in modo inequivocabile la divinità di Cristo, giunse all'estremo di negarne la *natura umana* completa. Infatti, in luogo dell'*anima ragionevole* pone il *Logos* divino, riducendo Cristo ad un miscuglio, né tutto uomo né tutto Dio.

<sup>201</sup> Appare evidente la differenza con la filosofia e la teologia extracristiana, per le quali al centro si trova lo spirito, in quanto si considera che sia quest'ultimo a distinguere e specificare l'uomo dagli altri esseri ponendolo al di sopra di essi. Il corpo, poiché si corrompe e soffre, interessa raramente la filosofia e trova poche simpatie anche tra le religioni che cercano di eliminarlo o porlo da parte. La stessa sofferenza di Cristo niente ha a che fare con quella dell'eroe dei miti e delle tragedie, il riconoscimento o meno che «Gesù è venuto nella carne» (1 Gv 4, 2-3) è il discriminante per riconoscere l'Anticristo.

<sup>202</sup> Nell'Induismo ad esempio si parla di *avatâra* ("discese o incarnazioni della divinità"), ma sono semplicemente aspetti manifestativi dell'unico Dio personale. Popolarissima è l'immagine di Dio rappresentata da Vishnu, proprio perché legata alle Sue *discese* o *incarnazioni*, le quali hanno dato vita a Krisna e Rama con le loro esaltanti manifestazioni devozionali. Tuttavia, non si parla di un'assunzione della carne, né tantomeno del farvi una dimora per sempre: «Quantunque Io sia generato e imperituro, quantunque io sia il Signore dei viventi, essendo padrone della Mia natura, vengo a nascita per mezzo della mia stessa *Mâyâ*. Ogni volta che c'è decadenza di *Dharma* (legge) e insorgere di *A-dharma* (ingiustizia), o Arjuna, allora Io Mi manifesto. Per la liberazione dei giusti, per la distruzione degli ingiusti e per il ristabilimento della giustizia. Io nasco di età in età. Colui che conosce, nella vera luce, la mia divina azione,

piuttosto la *carne* appare come il luogo in cui il Verbo decide di porre il “suo abitacolo per sempre”. Tuttavia non è stato facile ricondurre tutto il pensiero cristiano ad un’univoca visione positiva riguardo alla carne: gli stessi Padri della Chiesa ed anche la Scolastica, dovranno continuamente evitare di soggiacere alla tentazione di leggere la teologia della croce secondo le categorie dualistiche greche dell’anima-corpo, appartenenti soprattutto al pensiero platonico.

I Padri accoglieranno in tutta la sua portata positiva il movimento dell’incarnazione, specialmente nel **momento in cui perverranno ad evidenziare la “posizione centrale” dell’uomo nel cosmo**. Come, ad esempio, avviene per la concezione antropologica di Ireneo, che nella sua opera, ci conduce davanti al mistero della *Parola incarnata*. Egli vede l’uomo corporeo al centro dell’universo, non come microcosmo, ma “come la realtà [...] piena di arte di Dio, che il Padre con le mani del Figlio e dello Spirito” ha formato in principio e che dall’inizio della creazione attraverso tutta la storia della salvezza rimane l’unico partner del dialogo di Dio<sup>203</sup>.

La visione cristocentrica sostiene come non possa sfuggire, la singolarità e l’unicità dell’uomo Gesù rispetto a qualsiasi altro uomo, proprio perché risulta evidente il contrasto tra questo centro del mondo che è l’essere umano e la potente grandezza di Dio. Eppure, va fortemente affermato l’evento che la *Parola è diventata carne*, è in tutto simile a noi fuorché nel peccato, insieme al dato inconfutabile che la carne presa su di sé dal Figlio, a partire da un’umanità già sussistente, è una carne ferita, ossia una “carne nemica” a Dio. Di questo ogni teologia e antropologia veramente cristiana deve tenere conto.

Il motivo soteriologico che soggiace alla logica dell’incarnazione del Verbo, nel quale Dio di fronte all’incapacità dell’uomo di salvarsi con le proprie forze, esprime tutto il suo amore misericordioso in grado di restaurare ciò che è stato sfigurato e distolto dal suo fine<sup>204</sup>, riconduce la creazione al suo fondamento ultimo, «la predestinazione del Figlio a centro integrativo del mondo»<sup>205</sup>.

La mira di Dio dall’incarnazione alla croce appare così quella di raggiungere il piano reale degli uomini e della storia e non una corporeità apparente, ciò avviene con l’entrata effettiva del Verbo “nella serie delle generazioni”, in un preciso momento della storia, in uno spazio e in un tempo. Qui si trova il vertice dello scandalo dell’incarnazione e tutta la difficoltà provocatoria del suo doversi realizzare attraverso l’inserimento in una tradizione umana, come condizione per raggiungere la riconciliazione dell’uomo con Dio ed interrompere quella dialettica negativa instauratasi tra generazione e morte (in forza della risurrezione e già della nascita verginale).

#### 4. Incarnazione e *Triduum mortis*

La kenosi dell’incarnazione non è che il preludio, di un’assunzione della natura umana, che trova il suo culmine nel *Triduum mortis*. La Sacra Scrittura nell’antico Inno della lettera ai *Filippesi* pone in giusta luce la realtà dell’incarnazione del Verbo e tutto ciò che ruota intorno ad essa. Qui è illuminata in tutta la sua centrale evidenza la kenosi del *Verbo*: «Cristo Gesù [...] assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana umiliò se stesso» (2, 5-8); mentre la lettera agli Ebrei, impone un’ulteriore attenzione alla discesa nella “carne” facendone un’affermazione radicale: «...a somiglianza di noi, escluso il peccato» (*Eb* 4, 15).

Il rivestire tutto ciò che appartiene all’*humanum* è connesso all’abbandono della gloria dell’uguaglianza con Dio, da parte del *Verbo*, nel senso di una “riposizione” nelle mani del Padre di ogni prerogativa divina, in favore di un “abbassamento”, inteso come vera umiliazione. Il dato scritturistico permette d’introdurre l’idea della kenosi come l’opera dell’assoluta libertà del *Logos* eterno, che accetta i limiti e la *adoxia* della natura umana, attraverso l’assunzione umile della

---

dopo aver abbandonato il corpo, non viene di nuovo a nascita, egli viene a Me, o Arjuna» *Bhagavad-Gitâ*, IV, 6-9, cit. in SEGRETARIATO PER I NON CRISTIANI (Ed.), *Le grandi religioni del mondo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 99.

<sup>203</sup> Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* 5, 6, 1 (PG 7, 1136-1138).

<sup>204</sup> «Giacché gli uomini sono separati da Dio per tre motivi e cioè per la loro natura, per il loro peccato e per la loro morte, il Redentore eliminando l’uno dopo l’altro gli ostacoli, ha fatto sì che s’incontrino senza impedimento alcuno e si ritrovino senza frapposizioni. Il Redentore ha eliminato il primo ostacolo partecipando alla natura umana, il secondo facendosi uccidere sulla croce e abbatté infine l’ultimo muro quando, risorgendo ha bandito per sempre la tirannia della morte dalla nostra natura» NICOLA CABASILAS, *De vita in Christo* III (PG 150, 571-572 CD).

<sup>205</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teologica* II, op. cit., 203.

«conditio naturae peccatricis»<sup>206</sup>. Questo trapasso alla *forma servi* del *Verbo* diviene anticipazione dell'estremo "abbassamento" della morte. Tale sottolineatura apre al senso pieno del movimento kenotico *ad extra* realizzato dal *Verbo* nella sua *missio*, ed in questo la tradizione d'Oriente è concorde con quella d'Occidente, infatti entrambe riconoscono la relazione strettissima tra incarnazione e croce, dunque tra teologia dell'incarnazione e teologia della croce.

I Padri della Chiesa compresero da subito l'importanza della verità della carne, ossia dell'assunzione della natura umana, in relazione al Figlio Unigenito, poiché con essa è coinvolta non solo la persona di Cristo, ma anche la possibilità della salvezza dell'uomo. Solo con l'assunzione completa della condizione umana, si inaugura una "solidarietà di natura tra il *Verbo* e l'uomo" in grado di redimere la carne corruttibile dell'uomo<sup>207</sup>.

L'assunzione dell'intera natura umana da parte del *Logos* spinge già i Padri a considerarne la componente "dolorosa-redentiva", fin dall'incarnazione. Infatti, l'entrata in questa umanità da parte del *Verbo* ha come scopo di realizzare il mistero della *sostituzione vicaria*, che sola può realizzare il ritorno dell'uomo a Dio. Pertanto, l'incarnazione non si esaurisce esclusivamente con l'atto dell'entrare nell'umanità da parte del *Verbo*, ma prosegue e soprattutto si completa nell'«accettazione di un'intera dolorosa vita umana, anzi con mira fin dal principio alla passione e alla morte»<sup>208</sup>.

## 5. Linee conclusive

L'umanità in Cristo è nella sua interezza, "espressione e proprietà" della sua Persona divina, in Lui l'umano in tutte le sue componenti e tensioni, dal momento della nascita alla morte, è sottomesso e a disposizione del divino e diviene manifestazione permanente della vita eterna. Pertanto, tutto ciò che appartiene alla creatura, nella *carne* di Cristo è adeguato a divenire epifania di Dio, ad eccezione del peccato. Ciò è evidente in Maria dove l'esigua vitalità della creatura, in forza dello Spirito e del disegno salvifico, che passa per l'incarnazione, diviene capace di contenere e donare la *carne* al *Verbo*.

Infine, la Kenosi della croce, connessa all'evento della risurrezione sarà quell'avvenimento in cui ci è dato di vedere pienamente, la luce positiva proiettata da Dio sul mistero dell'uomo. Il Crocifisso-Risorto, infatti, manifesta in modo definitivo come il *Verbo* non si sia fatto carne con l'intenzione di tornare all'Assoluto oltrepassando indenne il relativo, o abolendo la finitezza della creatura "nell'abisso di Dio infinito". La mira di Dio è proprio quella di collocarsi al centro del mondo, a partire dal basso con la discesa in un corpo umano, dell'eterno Figlio generato dal Padre, che si fa «*obbediente fino alla morte di croce*» (*Fil 2,8*)<sup>209</sup>.

Pertanto, in modo quanto mai radicale, la persona di Cristo si rivela il referente primo di ogni discorso antropologico, anzi Egli come ricorda *Gaudium et spes* si presenta come l'"*ermeneuta*" fondamentale della figura dell'uomo. In quanto l'evento cristologico nella sua totalità e alla luce del mistero pasquale, dona alla persona umana tutto il suo significato primordiale, facendola pervenire alla sua piena verità ed alla sua attuazione nella realtà di Cristo, nuovo Adamo, suo fine significativo e sua origine significante.

---

<sup>206</sup> «*In nostra descentit, ut non solum substantiam, sed etiam conditionem naturae peccatricis assumeret*» LEONE MAGNO, *Sermo 71, 2*: PL 54, 387.

<sup>207</sup> Ireneo e Tertulliano ci hanno tramandato delle pagine dense e profonde riguardo l'incarnazione del *Verbo*. Riportiamo di seguito dei brevi brani. Ireneo afferma: «Infatti non potremo aver parte all'incorruttibilità e all'immortalità se non fossimo uniti all'incorruttibilità e all'immortalità. Ma come avremmo potuto essere uniti all'incorruttibilità e all'immortalità, se l'incorruttibilità e l'immortalità non si fossero prima fatte quel che siamo, affinché ciò che era corruttibile fosse assorbito dall'incorruttibilità, e ciò che era mortale dall'incorruttibilità, "affinché ricevessimo l'adozione filiale" (*Gal 4,5*)?» Cfr. IRENEO, *Adv. haer.* 3, 19,1 (PG 7, 938-939). Tertulliano addirittura poiché le azioni sacramentali attraverso la carne si rivolgono all'anima, parlerà della potenza santificante della carne di Cristo dicendo: «La carne è la cerniera della salvezza...» (*De carnis resurrectione* 6: CSEL 47, pp. 33-34). Ma tutto questo sarebbe vano se Cristo non avesse veramente assunto la carne.

<sup>208</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. IV. L'azione*, Jaca Book, Milano 1986, 227-228. Dirà Leone Magno «Dio non soggetto al patire, non ha disdegnato di essere uomo soggetto al patire e immortale di soggiacere alle leggi della morte» LEONE MAGNO, *Tomus ad Flavianum* 28, 4 (PL 54, 767 A)

<sup>209</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro. Saggi teologici I*, Morcelliana, Brescia 1991, 195-196. La discesa di Dio nell'incarnazione è tutto il contrario della strada dell'*ascesa* che si svincola dai limiti «abbandonando come un ladro nella notte tenebrosa la casa della propria finitezza, col penetrare nella dimora dell'infinità» (Ibid. 193).

La kenosi di Cristo, salvifica per l'uomo, è allora quella dimora in cui ogni dramma ed enigma umano trova risposta e forza per elevarsi, non semplicemente al di là del limite, della sofferenza e della morte, ma per attraversare con Cristo la debolezza della carne nella prospettiva certa della Resurrezione.

## CRESCITA PERSONALE E ABBASSAMENTO: INTEGRAZIONE TRA ANTROPOLOGIA E SPIRITUALITÀ

Guglielmo Borghetti \*

### PREMESSA

Trattare di integrazione tra antropologia e spiritualità richiede una premessa indispensabile. In primo luogo occorre chiarire la *prospettiva* dalla quale affrontiamo la riflessione; la prospettiva adottata qui è tipica della *antropologia integrale*, quella antropologia, cioè, che armonizza ed unifica in un sapere sapienziale i dati del discorso dell'uomo sull'uomo – antropologia filosofica - e i dati del discorso di Dio sull'uomo - antropologia teologica -.

L'antropologia integrale non si accontenta delle prospettive e dei dati settoriali, bensì affronta il mistero dell'uomo nella sua globalità, composto di soma, psiche, spirito, e così redento in Cristo.

E' una sorta di mosaico antropologico composito che decide per una visione non riduzionistica della persona umana, che prende le mosse dal tentativo di comporre in unità, in forza dell'elemento sapienziale proveniente dalla Parola di Dio, i dati molteplici degli approcci settoriali al mistero dell'uomo.

Il fondale antropologico del "secolo breve"<sup>210</sup> è caratterizzato da un potente influsso della mentalità tecnica che ha portato alla perdita del mistero, ad una sorta di dimenticanza delle profondità dell'essere. La definizione di "povertà" che M. Heidegger propone nel suo saggio "*Perché i poeti?*"<sup>211</sup> applicandola alla nostra età, mi pare adeguata: siamo poveri non tanto perché manca Dio, quanto a motivo del fatto che non si soffre più per questa mancanza: la povertà è l'indifferenza, la perdita del gusto per la ricerca del senso ultimo della vita e della morte. Con grande acume anche E. Husserl nelle due conferenze lette a Vienna e a Praga nel 1935, conferenze che ampliate diventeranno "*La crisi delle scienze europee*"<sup>212</sup> denunciava come "le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto", "nella miseria della nostra vita questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo... i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso"<sup>213</sup>. Anche H. Jonas in "*Dalla fede antica all'uomo tecnologico*" dopo avere considerato la *techne* nelle sue applicazioni nell'ambito del non umano, afferma che l'uomo stesso è diventato uno degli oggetti della tecnologia e che questo comporta la necessaria nascita di una nuova etica della responsabilità<sup>214</sup>; il pensiero tecnologico ci aiuta a vivere meglio sfruttando le opportunità dell'ambiente, ma ci permette di perdere il sapore e il gusto di una esistenza carica di significato; all'orizzonte appare l'urgenza di un sapere sapienziale; con la sua tendenza ad analizzare solo il fenomeno decurtandolo dalle sue radici, il pensare tecnologico ci fa vivere il dettaglio come se fosse il momento della totalità, dell'intero dell'essere. Nel fenomeno c'è in gioco qualcosa di più eterno e misterico che ci rende capaci di

---

\* Mons. Guglielmo Borghetti – Preside e Professore di Antropologia filosofica e Psicologia pastorale nello Studio Teologico Interdiocesano di Camaiore (S.T.I.) – Dr. in Scienze e Tecniche di Psicologia della Comunicazione (UPS) - Counselor Trainer e Insegnante nella Scuola Edi.S.I. per Consulenti di Formazione in Scienze umane nella Vita Consacrata e Comunità Educative Ecclesiali – Massa Carrara

<sup>210</sup> HOBBSAWM E., *Il secolo breve*, BUR, Milano, 2003

<sup>211</sup> HEIDEGGER M., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1973 pp 247-297.

<sup>212</sup> HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee*, Il Saggiatore, Milano

<sup>213</sup> HUSSERL E.; op.cit., p.35

<sup>214</sup> JONAS H., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico* p. 55

rimanere in esso senza farci intrappolare da esso. Attraverso un pensare sapienziale il mondo è oggetto da conoscere, senza diventa un oggetto da possedere: così l'uomo .

Antropologie *parziali* contribuiscono certamente ad illuminare l'identità della persona, ma necessitano dell'*ultima base*, di quella verità dell'uomo che collega sinfonicamente il tutto offrendo senso ad ogni parte. Il nostro convincimento è che solo a partire da uno sguardo sull'uomo istruito alla scuola della sapienza e della Parola di Dio permette di non cedere alle interpretazioni riduzionistiche dell'umano e di accedere più agevolmente alla discussione su crescita umana e crescita cristiana.

## 1 LA KENOSI DI DIO.

La kenosi di Dio è il fondamento di ogni altra kenosi di Dio nel mondo: creazione, incarnazione e croce. Punto di partenza di questa riflessione dunque saranno le "cose del cielo", in particolare ci piace riprendere una espressione mutuata da Hans Urs Von Balthasar da Bulgakov: partire dalla *Ur-kenose*, la *kenosi primordiale*, originaria di e in Dio.

Ma in che senso si può parlare di kenosi in seno alla Trinità? Per Balthasar la kenosi è "l'autoespressione del Padre nella generazione del Figlio", come l'"autodedizione" o la "autodisappropriazione" del Padre nella stessa "generazione" del Figlio consostanziale a lui: Dio Padre, che è amore eterno, generando con atto altrettanto eterno il Figlio unigenito, consegna tutto se stesso al Figlio senza ritenere niente per sé.

Analoga è la processione dello Spirito Santo che sigilla l'"autodisappropriazione" del Padre e del Figlio-nel non volere niente per sé- come atto della comunicazione e del reciproco dono del Padre e del Figlio. La kenosi primordiale di Dio è quindi da intendere come un"accadere" trinitario, come "auto-apertura" della stessa Trinità. La prima kenosi in Dio, strettamente connessa con le relazioni intratrinitarie, non è affatto qualcosa di statico, bensì è attiva, dinamica fino a costituire il "dramma primordiale al di sopra del tempo" il dono totale di sé-fatto dal Padre, che dona non solo qualcosa di ciò che ha ma tutto ciò che è...dono di sé ripetuto dal Figlio e dallo Spirito Santo – può essere indicato come "*morte*" o "*super-morte*" secondo il linguaggio dei mistici ,ossia il fondamento di ogni amore vero, supremo, fino a poter dare la vita per i propri amici.

Proprio per questo l'"autodedizione" delle Persone divine o kenosi primordiale, è la possibilità radicale delle altre possibili kenosi di Dio nel mondo: pure conseguenze di questa kenosi primordiale sono: la creazione, il dono della libertà alla creatura umana, l'alleanza con Israele, la kenosi di Cristo, interamente trinitaria, nella quale, il Figlio diventato uomo manifesta il suo radicale comportamento eucaristico .

La primordiale "kenosi" intratrinitaria –indicata come "autoespressione", "autodonzione" oppure "autodedizione" del Padre nella generazione eterna del Figlio, il Verbo del Padre –fonda ed abbraccia tutte le altre possibili kenosi di Dio: "dal momento che il Padre (nella prima kenosi) si disappropria radicalmente della sua divinità e la transappropria al Figlio: egli non la divide con il Figlio, ma la partecipa al Figlio dandogli tutto il suo." Tutto ciò che è tuo è mio"(Gv 17,10). Nell'amore del Padre si trova una rinuncia assoluta ad essere Dio solo per se stesso, un lasciar andare dell'essere divino. La risposta del Figlio al dono eterno della divinità non è altro che rendimento di grazie (eucaristia) alla sorgente paterna. Lo Spirito Santo poi sigilla questa "autodedizione" o "autodisappropriazione" del Padre e del Figlio nel non voler niente per sé, ma nell'essere pura comunicazione e dono dell'amore tra il Padre e il Figlio.

## 2 LA KENOSI DI CRISTO.

Certamente la kenosi di Dio ha il suo modo più acuto, drammatico, di attuazione nell'esistenza nascosta del Verbo fatto carne e nella sua passione e morte di croce: nel Verbo Incarnato Dio si "auto-attesta", manifesta se stesso, la sua gloria e divinità; Dio entra nella dipendenza e nella miseria della creatura umana; lui il Signore, diventa schiavo; distinguendosi in ciò dai falsi dei, si abbassa di sua propria volontà. Ora proprio in questo modo kenotico di essere e di agire del Verbum caro si attua la rivelazione di un eterno modo di essere di Dio stesso, ed è conforme all'essere di Dio Padre "abbandonare" il proprio Figlio, "effondere" il suo Spirito, per essere, in questa dedizione di sé, se medesimo nella sua forma divina (cfr Fil 2,6). E' nella vita trinitaria che va quindi cercato il *fondamento* della kenosi di Cristo che, pur essendo Dio, Signore, si fa egli stesso "schiavo" per fare dell'uomo il linguaggio, l'espressione di Dio, il "luogo" dell'agire di Dio nel mondo e per il mondo. Nella kenosi del Figlio è coinvolta tutta la Trinità: il Padre che manda il Figlio e lo abbandona alla croce; il Figlio che è atto eterno d'amore ed espressione creaturale dell'obbedienza al Padre; lo Spirito Santo che unisce il Padre e il Figlio nella "separazione" della croce.

La croce è al centro del mistero trinitario e della rivelazione dell'amore di Dio per il mondo: l'essenza del mistero kenosi di Cristo consiste nel fatto che il Figlio di Dio, pur incarnandosi, prendendo la forma di "servo", non cessa di essere Dio, ma conserva tutte le proprietà della "forma Dei": il Signore, restando Signore, si fa servo e proprio nel suo essere servo parla, agisce e muore e risorge come Signore dei vivi e dei morti.

Benedetto XVI così si esprime nella *Deus Caritas est*: "Nella sua morte in croce si compie quel volgersi di Dio contro se stesso nel quale Egli si dona per rialzare l'uomo e salvarlo — amore, questo, nella sua forma più radicale. Lo sguardo rivolto al fianco squarciato di Cristo, di cui parla Giovanni (cfr 19, 37), comprende ciò che è stato il punto di partenza di questa Lettera enciclica: « Dio è amore » (1 Gv 4, 8)" (12)

Un ultimo e fondamentale aspetto della kenosi di Gesù Cristo è la sua rivelazione trinitaria, una rivelazione attuata nell'*azione*, una teologia presentata in forma di dramma. In *Solo l'amore è credibile* Von Balthasar dice: "proprio nella kenosi del Cristo e, soltanto in essa (*und nur darin*) brilla l'intimo mistero d'amore del Dio, che in se stesso "è amore"(1Gv 4,8)<sup>215</sup> Nell'immagine dell'Agnello di Dio (Gv 1,29-30, dell'"l'Agnello immolato fin dalla fondazione del mondo"(Ap. 13,8), che siede sul trono del Padre (Ap 5,6), dell' 'Agnello –Pastore che guida alle sorgenti della vita e dà la vita per le sue pecore (Ap 7,17; Gv 10,15) proprio in questa immagine si incrociano due linee: quella che indica la dimensione eterna del sacrificio storico e cruento della croce (Ap. 5,12), e quella che designa la situazione sovratemporale ed eterna dell'Agnello, lo stato del Figlio che è coestensivo a tutta la creazione e quindi tocca in qualche modo il suo essere divino.

Questo aspetto è stato particolarmente meditato dalla teologia russa del Novecento nella quale, pur non senza tentazioni gnostiche ed hegheliane, può sicuramente essere attribuito il merito di aver posto al centro dell'essenza della kenosi "l'altruismo", l'assoluto disinteresse e gratuità del dono nelle Persone e nelle relazioni divine dentro la loro vita intratrinitaria d'amore.

E' nel mistero della croce che si realizza la più grande rivelazione della Trinità: proprio nella carne mortale, umiliata e crocifissa del Verbum Caro si attua per noi la manifestazione dell'onnipotenza e

---

<sup>215</sup> BALTHASAR H.U., *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma, 1977

della Gloria di Dio Amore: nell'impotenza del crocifisso si è manifestata l'onnipotenza di Dio, nel silenzio della croce è risuonata la Parola eterna di Dio, nell'umiliazione e nel nascondimento della "forma di servo" è apparsa, fulgida e gloriosa, la "forma di Dio"; più precisamente e in concreto: il sacrificio unico e irripetibile di Gesù Cristo è l'espressione adeguata, definitiva dell'amore divino: e questo è l'assoluto paradosso del mistero della Croce, il cui scandalo non può essere eliminato, la croce di Cristo non può essere svuotata (cfr. 1Cor. 1,17).

La cristologia è ancorata alla Trinità e la Trinità è essenzialmente cristologia; l'umanità di Cristo nella sua totalità ed integrità è rivelazione, espressione di Dio ed è sempre manifestazione dell'amore divino. Una sintesi visiva compendia plasticamente tutto il mistero della kenosi, dell'umiliazione e della morte del Crocifisso come apparizione dello splendore del Dio invisibile, di cui Cristo è "immagine": *Ecce Homo-Ecce Deus*. Questa immagine diventa formula suprema di fede: è la confessione esplicita della realtà dell'incarnazione e della redenzione, ed è il riconoscimento senza veli di ciò che Dio ha voluto essere e di come si è voluto manifestare nel velamento della morte del Figlio.

Nella croce di Cristo come momento supremo e centro della rivelazione divina, sono manifestati nello stesso tempo Dio e l'uomo.

### 3 LA KENOSI DELL'UOMO.

Nel 1987 uscì un saggio che raccoglieva una serie di relazioni davvero interessanti messe insieme da Piero Coda con il titolo "*Trinità. Vita di Dio progetto dell'uomo*"<sup>216</sup> Ci interessa questo titolo in quanto bene esprime il penultimo gradino della nostra riflessione: la ricentrazione della antropologia su l'uomo "trinitario" (O.Clément); questa diventa la vera risposta alla sfida antropologica del presente postmoderno e surmoderno (M.Augé)<sup>217</sup>. L'immagine di Dio e l'immagine dell'uomo si corrispondono in modo strettissimo, quando il cristiano prende autentica coscienza di sé scopre che il suo essere è un essere trinitario.

La Trinità è l'origine e la patria, l'inizio e la meta di ogni esistenza umana. Se solo il cristiano è battezzato nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, ogni uomo è creato da Dio Uno e Trino, per cui la Trinità sta all'origine di ogni vita umana e non solo di quella cristiana. Il rapporto di reciprocità e di relazionalità che fonda l'essere personale all'interno della Trinità si estende, allora, anche all'interno della vita umana in quanto umana, la dimensione comunitaria e oblativa è una dimensione fondamentale, antecedente a quella cristiana; se l'essere del cristiano è un essere trinitario, il suo agire non può che essere trinitario, relazionale, comunione, oblativo improntato a quello che Giovanni Paolo II chiama "*ethos del dono*". La pericorese trinitaria comporta anche una certa pericorese umana. Ci sembrano, a questo proposito, affascinanti le riflessioni di Giovanni Paolo II nella *Mulieris Dignitatem*:

"Penetrando col pensiero l'insieme della descrizione di *Genesi 2, 18-25*, ed interpretandola alla luce della verità sull'immagine e somiglianza di Dio (cf. *Gen 1, 26-27*), possiamo *comprendere* ancora più *pienamente in che cosa consista il carattere personale* dell'essere umano, grazie al quale ambedue - l'uomo e la donna - sono simili a Dio. Ogni singolo uomo, infatti, è ad immagine di Dio in quanto creatura razionale e libera, capace di conoscerlo e di amarlo. Leggiamo, inoltre, che l'uomo non può esistere «solo» (cf. *Gen 2, 18*); può esistere soltanto come «unità dei due», e dunque *in relazione ad un'altra persona umana*. Si tratta di una relazione reciproca: dell'uomo verso la donna e della donna verso l'uomo. Essere persona ad immagine e somiglianza di Dio comporta, quindi, anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro «io». Ciò prelude alla definitiva autorivelazione di Dio uno e trino: unità vivente nella comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. All'inizio della Bibbia non sentiamo ancora dire questo direttamente. Tutto

<sup>216</sup> CODA P., *Trinità. Vita di Dio progetto dell'uomo*, Città Nuova

<sup>217</sup> AUGÉ M., *NonLuoghi: Introduzione all'antropologia della surmodernità*, éléuthera, Milano 1993

l'Antico Testamento è soprattutto la rivelazione della verità circa l'unicità e l'unità di Dio. In questa fondamentale verità su Dio il Nuovo Testamento introdurrà la rivelazione dell'imperscrutabile mistero della vita intima di Dio. *Dio*, che si lascia conoscere dagli uomini per mezzo di Cristo, è *unità nella Trinità*: è unità nella comunione.

In tal modo è gettata una nuova luce anche su quella somiglianza ed immagine di Dio nell'uomo, di cui parla il *Libro della Genesi*. Il fatto che l'uomo, creato come uomo e donna, sia immagine di Dio non significa solo che ciascuno di loro individualmente è simile a Dio, come essere razionale e libero. Significa anche che l'uomo e la donna, creati come «unità dei due» nella comune umanità, sono chiamati a vivere una comunione d'amore e in tal modo a rispecchiare nel mondo la comunione d'amore che è in Dio, per la quale le tre Persone si amano nell'intimo mistero dell'unica vita divina. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, un solo Dio per l'unità della divinità, esistono come persone per le imperscrutabili relazioni divine. Solamente in questo modo diventa comprensibile la verità che Dio in se stesso è amore (cf. *1 Gv* 4, 16). *L'immagine e somiglianza di Dio nell'uomo*, creato come uomo e donna (per l'analogia che si può presumere tra il Creatore e la creatura), esprime pertanto anche l'«unità dei due» nella comune umanità. Questa «unità dei due», che è segno della comunione interpersonale, indica che nella creazione dell'uomo è stata inscritta anche una certa somiglianza della comunione divina («communio»). Questa somiglianza è stata inscritta come qualità dell'essere personale di tutt'e due, dell'uomo e della donna, ed insieme come una chiamata e un compito. Sull'immagine e somiglianza di Dio, che il genere umano porta in sé fin dal «principio», è radicato il fondamento di tutto l'«ethos» umano: l'Antico e il Nuovo Testamento svilupperanno tale «ethos», il cui vertice è il *comandamento dell'amore*(25). Nell'«unità dei due» l'uomo e la donna sono chiamati sin dall'inizio non solo ad esistere «uno accanto all'altra» oppure «insieme», ma sono anche chiamati *ad esistere reciprocamente «l'uno per l'altro»*. Viene così spiegato anche il significato di quell'«aiuto», di cui si parla in *Genesi* 2, 18-25: «Gli darò un aiuto simile a lui». Il contesto biblico permette di intenderlo anche nel senso che la donna deve «aiutare» l'uomo - e a sua volta questi deve aiutare lei - prima di tutto a causa del loro stesso «essere persona umana»: il che, in un certo senso, permette all'uno e all'altra di scoprire sempre di nuovo e confermare il senso integrale della propria umanità. E' facile comprendere che - su questo piano fondamentale - si tratta di un «aiuto» da ambedue le parti e di un «aiuto» reciproco. Umanità significa chiamata alla comunione interpersonale. Il testo di *Genesi* 2, 18-25 indica che il matrimonio è la prima e, in un certo senso, la fondamentale dimensione di questa chiamata. Però non è l'unica.

Tutta la storia dell'uomo sulla terra si realizza nell'ambito di questa chiamata. In base al principio del reciproco essere «per» l'altro, nella «comunione» interpersonale, si sviluppa in questa storia l'integrazione nell'umanità stessa, voluta da Dio, di ciò che è «maschile» e di ciò che è «femminile». I testi biblici, a cominciare dalla *Genesi*, ci permettono costantemente di ritrovare il terreno in cui si radica la verità sull'uomo, il terreno solido ed inviolabile in mezzo ai tanti mutamenti dell'esistenza umana. Questa verità riguarda anche *la storia della salvezza*. Al riguardo, è particolarmente significativo un enunciato del Concilio Vaticano II. Nel capitolo sulla «comunità degli uomini» della Costituzione pastorale *Gaudium et spes* leggiamo: «Il Signore Gesù, quando prega il Padre, perché "tutti siano una cosa sola" (*Gv* 17, 21-22), mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale sulla terra è la sola creatura che Dio ha voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non mediante un dono sincero di sé»(26). Con queste parole il testo conciliare presenta sinteticamente l'insieme della verità sull'uomo e sulla donna - verità che si delinea già nei primi capitoli del *Libro della Genesi* - come la stessa struttura portante dell'antropologia biblica e cristiana. *L'uomo* - sia uomo che donna - è l'unico essere tra le creature del mondo visibile che Dio Creatore «ha voluto per se stesso»: è dunque una persona. L'essere persona significa: tendere alla realizzazione di sé (il testo conciliare

parla del «ritrovarsi»), che non può compiersi se non «*mediante un dono sincero di sé*». Modello di una tale interpretazione della persona è Dio stesso come Trinità, come comunione di Persone. *Dire che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di questo Dio vuol dire anche che l'uomo è chiamato ad esistere «per» gli altri, a diventare un dono.* (7)

Questo porta a individuare *l'ethos del dono* scritto nell'ontologia della persona e l'ethos del dono altro non si legge se non nella prospettiva che la verità ultima, l'ultima base dell'uomo è la sua dimensione kenotica: il dono è svuotamento di sé e darsi gratuitamente sullo stile delle persone trinitarie e riprodurre nell'agire l'essere profondo e ultimativo: la piena realizzazione dell'uomo imago Trinitatis e figlio di Dio altro non la si reperisce se non nel realizzarsi dello stile oblativo acquisito come habitus fondamentale ed attuato nei gesti quotidiani. L'uomo è colui che è stato trovato da Dio ed è stato eletto per essere partner della sua Alleanza e che quindi non può essere compreso a partire da nessun altro punto di vista se non da quello di Dio. Questo rapporto raggiunge la sua pienezza in Gesù Cristo, il Verbo Incarnato, il quale non soltanto è “Dio con noi” e “l'uomo per Dio”, ma è **“l'uomo per gli altri uomini”**: ed **egli, in questo archetipo essere-per, svela anche l'“essenza” e l'“umanità” dell'uomo**, cioè quella costituzione datagli da Dio nella creazione che lo rende “capace di alleanza” e che è già presupposta per l'alleanza con Dio. L'identità più profonda dell'uomo non si reperisce mettendo insieme i vari dati delle scienze empiriche –vedi i progetti più vari delle antropologie filosofiche del XX secolo- e neppure dalle pur preziosissime riflessioni delle diverse filosofie dialogiche e relazionali, bensì approdando al soggetto assoluto, a Dio, là dove dice ad un uomo chi egli sia per Lui e dove gli dice per che cosa esiste: questo è avvenuto una prima volta, archetipicamente, in Gesù Cristo a cui fu conferita la sua eterna “definizione” “Tu sei il mio Figlio diletto” quando gli venne affidata la sua missione unica e universale. Tutto questo significa ancora che solo raggiungendo Dio l'uomo può conoscere se stesso e solo la verità divina è fondamento, origine e luce della verità umana.

La kenosi di Dio e in Dio che si esprime partecipata nella radicale forma obedienziale nella vita del Figlio oltre a *dire* l'identità del Figlio dice anche la sua missione Gesù fa la volontà del Padre non accanto ad altre volontà, accidentalmente, ma vive di essa (Gv 4,34), la cerca in continuazione ((5,30), non potrebbe fare nient'altro (5,19): l'autocoscienza umana di Gesù è l'espressione terrena dell'eterna coscienza che il Figlio ha di sé ed è proprio questa identità piena tra la recezione dell'essere ed il suo Si adorante rivolto al Padre, che fa del Cristo il più alto Archetipo dell'uomo in quanto tale e che diventa tipo esemplare per tutti gli altri uomini: in Gesù l'essere in sé e per sé è tutt'uno col suo essere-per-l'Altro per Dio Padre e per tutti gli uomini; antropologia e cristologia non possono venir svolte l'una “accanto” all'altra, parallelamente, ma sono invece l'una interna all'altra. “Nell'identità di persona e missione in Cristo è in modo assolutamente unico superata la dualità di essere e di apparire che attraversa l'intera struttura dell'uomo”<sup>218</sup>

C'è un profilo “eucaristico”, kenotico di tutta la esistenza di Cristo che passa all'uomo *Imago Dei e Filius Dei*, nell'*ultima base* si scopre il cuore sacro della dinamica del vivere umano: la dinamica eucaristico-kenotica. Davvero la cristologia è lo svelamento della antropologia e l'antropologia è il “luogo” attuativo ed espressivo della partecipazione alla vita trinitaria e cristologica: nello Spirito chiamati a partecipare come “figli nel Figlio” per mezzo dello Spirito (Gal 4,6-7) all'eterno flusso dell'Amore Unitrino. Crescere come persone significa crescere nella fedeltà a questa *fondamentale struttura ontologica* della persona umana radicata ultimativamente nel mistero trinitario e cristologico. In analogia a Cristo anche l'uomo diventa un'eucaristica offerta di sé e questo non è

---

<sup>218</sup> VON BALTHASAR H.U., *Teodrammatica I* Jaka Book, Milano 1980 p.622.

che l'ovvia, semplice risposta, nella grazia, alla precedente sovrabbondante autodonazione di Dio in Gesù Cristo.

#### **4 CRESCITA UMANA E CRESCITA CRISTIANA: PER UNA ANTROPOLOGIA INTEGRALE.**

I punti discussi fino ad ora costituiscono il fondale, l'orizzonte, meglio ancora il Fondamento di quanto adesso andremo esponendo. Movendoci nella prospettiva di una antropologia integrale non si può affrontare il tema dei rapporti tra crescita cristiana e crescita umana senza tenere presente quanto sopra detto.

La verità dell'uomo costituisce l'ultima base che da compattezza ontologica e sensatezza sapienziale alla presenza dell'uomo nel mondo e alla delineazione dei suoi cammini di maturazione e di sviluppo. Non è possibile impostare il problema del rapporto tra antropologia e spiritualità senza questo orizzonte: il cammino dell'uomo è il cammino dell'uomo nello Spirito, non v'è dicotomia tra vita nello spirito e vita pienamente umana, crescita cristiana e crescita umana, anche se quest'ultima può più o meno adeguatamente esprimere la verità dell'uomo nell'accadere dei gesti.

Sviluppiamo la nostra tesi a partire da una considerazione di fondo. C'è una difficoltà centrale nell'esperienza umana fondamentale: lo sperimentare, prima o poi, una tensione significativa tra due mondi; tensione apparentemente antinomica; ciascuno deve fare i conti con questa esperienza; è una tensione che nasce dalla compresenza di due mondi segnati da caratteristiche contrastanti, da linee di sviluppo differenti e divergenti: possiamo dire che la vita si muove in forza di due processi:

- a) un *processo di espansione* verso un mondo senza limiti;
- b) un *processo di restringimento* progressivo a causa dei limiti.

E' l'ambivalenza del cuore umano alle prese con le sue forze più profonde: espansione e restringimento (cfr. W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa*; G.W. Allport, *L'individuo e la sua religione*; K.J. Schneider, *The paradoxical self. Toward an understanding of our paradoxical nature*). L. Rulla chiama tutto ciò "*dialettica di base*"<sup>219</sup>: alla radice di tutti noi c'è una contraddizione che non si può risolvere, ma solo sopportare: è una dialettica di forze che portano ad oltrepassare se stessi e forze che ci tengono legati a noi stessi; tutto ciò può innescare una tensione di crescita oppure una tensione frenante che può essere tollerata solo con la rimozione dalla coscienza delle tendenze inaccettabili, specie quelle di natura emotiva.

Questa dialettica favorisce il formarsi dell'inconscio tramite repressione/rimozione e l'inconscio mantiene e aumenta l'opposizione dialettica. Si chiama "*di base*" perché non è la conseguenza dei condizionamenti ambientali, ma è parte inerente alla natura umana.

L'uomo nasce diviso in se stesso, non lo diventa a causa della società, della cattiva educazione, dell'ambiente.

Da tutto ciò introduciamo l'affermazione che le operazioni psichiche non sono semplici accadimenti, dati che si susseguono automaticamente uno all'altro, ma costituiscono potenti mediatori della realtà più basilica, trascendentale dell'uomo. L'agire umano e l'essenziale umanità dell'uomo si compenetrano e il loro punto di incontro e ponte di interscambio è la psicodinamica soggettiva.

---

<sup>219</sup> RULLA M.L., *Antropologia della vocazione cristiana*, v. 1 EDB, Bologna,

Osservando il comportamento di una persona la psicologia risale alla psicodinamica di quella persona e ci si accorge che in essa è contenuta una delle chiavi esplicative del comportamento di quella personalità, ma anche l'attuazione della essenziale umanità che caratterizza ultimamente ogni persona. Ecco perché riteniamo corretto parlare del vissuto come luogo epifanico del mistero dell'uomo : ogni soggetto nel dire di sé dice in certo qual modo di tutti; i vissuti non omologabili dei singoli, il ventaglio così variopinto delle tipologie e dei disturbi di personalità appaiono quali modalità differenziate di un medesimo uomo; è la stessa dialettica di base, la stessa struttura p<sup>220</sup> aradossale dell'uomo che nella diversità insieme si manifesta e si nasconde.

Il proprio vissuto è il luogo in cui più si rende presente il mistero dell'uomo. La psicologia non si ferma al piano fenomenologico-descrittivo, ma finisce per parlare di ciò che costituisce la dignità umana: va oltre l'esperienza interiore soggettiva; inizia con l'osservare le operazioni del soggetto, ma termina con lo *sfiorare* il mistero dell'uomo. Secondo la tesi dello psicoanalista W.W.Meissner *la psicologia è scienza umanista*; egli afferma che "le scienze umaniste sono interessate alla interpretazione, quelle empiriche alla spiegazione. Il metodo empirico esige una chiara distinzione fra osservazione e inferenza, distinzione a stento richiesta nel campo umanista. Le scienze empiriche cercano le risposte in termini di cause; quelle umaniste chiedono "perché" e offrono risposte in termini di ragioni e significati e motivi.

L'analisi psicologica, in rapporto all'essenza dell'uomo, non va vista come uno strumento dimostrativo, ma evocativo. Indica che c'è qualcosa *dentro* a ciò che direttamente si osserva. L'analisi di *questo qualcosa*, nelle sue condizioni onto-trascendentali, verrà fatta dalla filosofia e sarà l'analisi metafisica, F. Imoda<sup>221</sup> propone in modo esplicito una psicologia come interpretazione oltre che come spiegazione e comprensione, capace cioè di mettere in relazione i dinamismi soggettivi del singolo con la realtà onto-teologica dell'uomo e vedere quanto essi traducono, riducono o tradiscono la natura umana.

E' significativo che la stessa psicoanalisi si stia avvicinando a questa prospettiva che invoca un riferimento alla natura umana; lo psicoanalista Ch. Hanly ha affrontato il tema della verità nella psicoanalisi ed ha sostenuto che, per una visione realista di se stessi, ci vuole, in aggiunta all'osservatore e al paziente osservato, una terza parte a cui riferirsi per controllare la correttezza dei giudizi dell'osservatore e dell'osservato. Credo che ciò che si può dire della verità in psicoanalisi possa essere esteso a ciò che si può dire della verità in psicoterapia. Nella stessa linea è anche il grande David Shapiro quando propone di integrare nel trattamento l'approccio sintomatologico con quello caratterologico<sup>222</sup> Questo porta anche a rivedere il concetto di verità in psicologia: *il corretto pensare psicologico non è solo coerenza interna fra accadimenti psichici, ma anche corrispondenza fra accadimenti ed essenza dell'uomo*. Lo psicologo non inventa,<sup>223</sup> ma trova. E' *pattern-finder* e non *pattern-maker* (D. Spence).

Da quanto detto si capisce il senso e la prospettiva di una scienza psicologica come ermeneutica al fine del recupero della dimensione misterica dell'uomo; H.Urs Von Balthasar (cfr *Il tutto nel frammento*, 1970) fa riferimento alla presenza dell'intero nel frammento dell'esperienza e del vissuto: la lettura, la individuazione, la percezione di questo frammento costituisce il nucleo portante dell'impresa ermeneutica. L'etimologia del termine ermeneutica è piuttosto controversa: per il grande studioso di mitologia Kereneyi la radice del termine è greca *herm*, ed è collegata alla

---

<sup>220</sup> MEISSNER W.W., *What is effective in psychoanalytic therapy; the move from interpretation to reality*, Jason Arosnson inc.Northvale New Jersey, London 1991, pp 114-115

<sup>221</sup> IMODA F., *Sviluppo umano psicologia e mistero*, Casale Monferrato, 1993

<sup>222</sup> SCHAPIRO D., *La personalità nevrotica*, Torino, 1991).

<sup>223</sup> BALTHASAR H.U., *Il tutto nel frammento*, 1970

radice latina (*s*)*erm*, da cui “sermo” discorso, linguaggio; importante sostenitore di questa linea è G. Ebeling, teologo protestante del ‘900.

Esiste anche una seconda lettura/derivazione etimologica del termine ermeneutica stabilita da Heidegger e fatta propria da Gadamer, secondo la quale il termine ermeneutica ha a che fare molto strettamente con il dio Ermes, il messaggero degli dei. Con la connessione etimologica tra ermeneutica e Hermes, Heidegger in realtà vuole prevalentemente sottolineare come nel termine ermeneutica si celi un significato più profondo del parlare e del dire, e che è il portare un messaggio, un annuncio, e anche la capacità di accogliere e di interpretare il messaggio e l’annuncio quando le sue parole risultino misteriose o anche oscure. L’espressione “ermeneutica” deriva dal verbo greco *hermeneuein* e questo, per Heidegger si collega al sostantivo *hermeneus*, sostantivo che si può connettere con il nome del dio Ermes... Ermes è il messaggero degli dei, Egli reca il messaggio del destino. Per Heidegger, ogni approssimarsi all’“ermeneutico” come fonte dell’“ermeneutica”, comporta un cammino verso la fonte originaria della verità della parola e del linguaggio. Questo elemento esistenziale e dinamico sottolineato dalla etimologia heideggeriana di ermeneutica vuole implicitamente rappresentare una critica della nozione tradizionale di ermeneutica, la quale, limitandosi al puro campo dell’esegesi testuale, si era di fatto trasformata in una tecnica dell’interpretazione, dimenticando quasi che l’interpretazione è soprattutto un processo esistenziale di ascolto e di attingimento della verità e non solo una metodologia formale di decifrazione dei significati delle parole. La psicologia come scienza umanista ed ermeneutica si propone di superare il piano della “*spiegazione*” (fare fenomenologia dell’esperienza immediata e cercarne le cause a livello di dinamismi), e della “*comprensione*” (cogliere l’esperienza soggettiva che il fare concreto media e simbolizza) per collocarsi sul piano del passaggio dai processi psichici all’analisi del mistero umano che quei processi esprimono.

<sup>224</sup>Nel momento in cui si accetta che *l’io è traduttore di essenza*, alle prese con significati e motivi e non solo con cause ed impulsi, emerge in tutta la sua solarità e saggezza l’avvertenza di V. Frankl: *non c’è pathos senza logos*. La patologia in questa prospettiva non è solo per problemi di forze psichiche in conflitto fra loro e/o con le richieste della società, ma anche per *difficoltà di rapporto dell’io con se stesso*, ed in particolare con la sua caratteristica ontologica più profonda –ultima base. La sofferenza non è solo contraddizione fra rappresentazioni psichiche di sé ma anche contraddizione fra rappresentazioni psichiche di sé e l’essenziale umanità specifica nostra natura di persone umane.

E’ malato chi è succube del passato o di sintomi che lo sovrastano, ma anche chi sta bene e tuttavia non riesce ancora a riconoscere una parte di sé; viceversa, per essere sani non basta aver trovato un equilibrio pulsionale o psico-sociale, ma riuscire anche ad essere (relativamente) fedeli all’essenziale umanità che è in noi.

La patologia clinica, visibile nel disagio emotivo e/o comportamentale, è ultimamente sintomo della più profonda *patologia dell’esistenza*. Un esempio tipico sono le malattie psicosomatiche è di natura mista, in quanto denunciano la non corrispondenza/armonia tra fenomeno ed essenza, e quindi non possono essere risolte con mezzi solo clinici (farmaci, psicoterapia, tecniche di rilassamento...), ma neanche con sole iniezioni di insegnamenti teorici o spirituali. Il problema non è né raddrizzare l’operare né curare l’anima, ma rendere l’uno mediazione adeguata dell’altra. L’interdipendenza di fenomeno ed essenza permette una più ampia interpretazione del disagio, come permette di comprendere a fondo la dinamica della crescita umana. Al sintomo si riconosce la possibilità di offrire una nuova informazione: a quella classica di segnalare un conflitto da rimuovere o un deficit neuropsichico si aggiunge la sua capacità indicativa di un compito di vita da

---

<sup>224</sup> FRANKL V., *Fondamenti e applicazioni della logoterapia*, Torino, 1977 – pp.37-38.

assolvere e finora rimasto in sospeso. Da una parte denuncia l'estraneazione dell'io da se stesso e dall'altra prospetta un compito di unità. Il disagio non è più solo minaccia alla libertà, ma diventa provocazione a una maggiore libertà effettiva e indicazione dello specifico settore di vita in cui bisogna lavorare per diventare davvero più liberi e più pienamente umani. Il problema nevrotico non è nella persona qualcosa che agisce su di essa, bensì la persona stessa alle prese con la difficile mediazione fra operare ed essere, con il difficile ed affascinante cammino di autenticazione di sé.

Siamo in piena sintonia con gli studi e le ricerche di F.Imoda e A.Manenti,<sup>225</sup> secondo i quali lo sviluppo è attività dell'uomo e luogo di autorivelazione del mistero e mostra che la persona umana è un'unità; l'essenza profonda e il contenuto comportamentale esistono in mutua interazione e determinazione, in un'unità indissolubile. "l'uomo, dice Manenti, si costruisce su piani orizzontali, ma tutti verticalmente attraversati dalla sua essenziale umanità. Grazie a questa visione solistica, comportamento umano e umanità sono inseparabilmente congiunti in una molteplicità integrata che è l'uomo",<sup>226</sup>

Nessuno oggi che si occupi di relazione di aiuto o di counseling mette in discussione l'apporto determinante di Carl Rogers e Rollo May: la regola d'oro sempre ricordata da Rogers: non giudicare mai chi hai davanti ma mettiti in sintonia con il suo mondo soggettivo, ha un valore permanente e deontico; ma occorre, alla luce di quanto su esposto procedere oltre; l'ascolto che guarisce, l'empatia che risana stanno nel mettersi in contatto con l'umanità espresso o tradita che sta dietro al mondo soggettivo, meglio dire dentro, sotto –l'ultima-base. L'alleanza terapeutica e/o pedagogico-formativa è contatto con l'essenziale umanità dell'altro dentro e nonostante quello che l'altro ha fatto della sua vita; dietro e dentro non ci sono solo difese, ma aneliti Osservare, accogliere le situazioni esposte, ma anche come in esse si sta traducendo la propria essenza. Con un orecchio si ascolta la realtà attuale dell'altro, ma con l'altro si ascolta la realtà totale, profonda dell'interlocutore annidata in quel frammento. Dice il Godin "Ascoltare e capire non è ancora restituire all'altro, nel dialogo, la maniera in cui è stato ascoltato e capito",<sup>227</sup>. L'autentico aiuto di crescita si rintraccia nella misura in cui impara a oggettificare le proprie percezioni e azioni in modo da capire fino a che punto corrispondono e sono adeguate alla sua struttura onto-teologica e fino a che punto non lo sono.

## CONCLUSIONE.

Crescita umana e crescita cristiana si installano e si avvalgono di un unico dinamismo di base: il dono di sé; in prospettiva creaturale è il superamento dell'egocentrismo e della captatività primordiali; in prospettiva della filiazione divina è l'entrare nella dinamica eucaristica tipica del Figlio morto e risorto per noi uomini e per la nostra salvezza. Pienezza di umanità e pienezza di santità possiedono un medesimo profilo ontologico. Il problema si pone solo a livello di espressione compiuta dell'ultima base attraverso i mediatori psichici; per questo esistono santi dallo psichismo lirico ed armonico e santi dallo psichismo disarmonico. Pur accomunati dall'unico dono, lo stesso dono è espresso in modalità differenziata in forza della diversità dei mediatori. Lavoro proprio dell'educatore/formatore è quello di aiutare la piena corrispondenza tra verità dell'uomo/ultima base e piani comportamentali.

---

<sup>225</sup> IMODA F., *Sviluppo umano psicologia e mistero*, EDB, Bologna, 2005 e MANENTI A., *Il pensare psicologico* EDB, Bologna 1996)

<sup>226</sup> MANENTI A., *Le pretese del pensare psicologico*, in *Antropologia interdisciplinare e formazione*, EDB, Bologna 1997, p 233-235.)

<sup>227</sup> GODIN A., "Ascolto e consiglio" in *Iniziazione alla pratica della teologia, 5:Pratica*, a cura di B.LAURET e J.REFOULE', Queriniana, Brescia 1986, 48-78

## KENOSI: LIMITE CHE NON LIMITA

Grazia Maria Costa \*

### 1 – DALL’ “APPRENDISTATO” ALL’AMORE DI DIO

*A san Pietro nostro Signore ha domandato ripetutamente: "Mi vuoi bene?" (Gv 21,15-17) non perché ignorasse che egli lo amava ma per sentirsi dire e ripetere da lui che lo amava. Noi non amiamo forse il nostro Salvatore? Dunque, poiché lo amiamo, lasciamo le sue pecore e i suoi agnelli: questa è prova che lo amiamo. E di che dovremmo pascerli se non dell'amore? Infatti o non vivono o vivono dell'amore, perché tra la morte e l'amore non c'è via di mezzo; "Chi non ama rimane nella morte" (1Gv 3,14). Nostro Signore dice a san Pietro: "Quando eri più giovane ti cingevi la veste da solo e andavi dove volevi; quando sarai vecchio tenderai le tue mani e un altro ti cingerà la veste, e ti porterà dove tu non vuoi" (Gv 21,18). Gli apprendisti recenti dell'amore di Dio si cingono la veste da soli e fanno i loro progetti per realizzare i piani di Dio; ma gli esperti si lasciano legare le mani e cingere la veste per camminare su strade che la loro inclinazione naturale non sceglierebbe. Il nostro Salvatore sia lui il nostro tutto. "In alto i nostri cuori!" nel seno della sua buona provvidenza perché quello è il nostro "riposo per sempre" (Sal 131,14) ...<sup>228</sup>*

Con questo passaggio dagli “apprendisti recenti dell’amore di Dio” agli “esperti”, Francesco di Sales sembra indicare la Kenosi come momento necessario di passaggio in noi per vivere positivamente e adeguatamente il rapporto con il limite.

Proprio perché si tratta di un passaggio da una situazione di apprendistato, presuppone un lungo lavoro su di sé, per crescere in una relazione profonda con Dio, che coinvolga ogni aspetto della persona. Lasciare spazio a Dio dentro di sé, affinché Lui prenda stabile dimora in ciascuno di noi, è una via che non conduce all’avvilimento della propria personalità, ma alla consacrazione della propria esistenza a Dio, in un’alleanza d’amore profonda. Paolo, nella Lettera ai Galati, descrive la propria esperienza in questo modo:

*“Sono stato crocifisso insieme a Cristo; vivo, però non più io, ma vive in me Cristo. La vita che ora io vivo nella carne, la vivo nella fede, quella nel Figlio di Dio che mi amò e diede se stesso per me”<sup>229</sup>.*

E’ un’esperienza di unione, di affettività unitiva, che trasfigura due persone in una nuova entità e realtà.

Si tratta però di un frutto che matura dopo un lungo e laborioso processo. Paolo lo riassume dicendo: *“Sono stato crocifisso con Cristo”<sup>230</sup>*; è un cammino di liberazione progressiva da tutto ciò che impedisce a Cristo di vivere in noi, o meglio, di rivivere in noi la stessa kenosi che lo ha portato a morire e risorgere. La nostra kenosi, necessaria per “crocifiggere l’uomo vecchio” e “rivestire l’uomo nuovo”, diventa possibile perché Cristo, prima di noi e per noi, ha percorso questa stessa strada. Si inizia dunque il cammino della propria conversione attraverso la kenosi, come discepoli che seguono il Maestro, per scoprire, lungo la via, che il Maestro chiede una comunione

---

\* dr. Grazia Maria Costa – Medico chirurgo Igienista e Pneumologo – Dr. in Scienze e Tecniche di Psicologia della Comunicazione – Dipl. di Esperto in Teologia Pastorale (PUL) - Tutor per il Counseling e l’Accompagnamento nella Vita Consacrata e Presbiterale - Consigliera generale delegata per la Formazione nel suo Istituto Secolare Mater Misericordiae – Preside, Insegnante e Counselor Trainer nella Scuola EdiSI per Consulenti di Formazione in Scienze umane nella Vita Consacrata e Comunità Educative Ecclesiali - Presidente dell’Associazione Edith Stein Edi.S.I. – Genova

<sup>228</sup> da Francesco di Sales, Vescovo – Lettere a Giovanna Francesca Frémoyot di Chantal 216. 358. 494. 798. 1906 in Crispino Valenziano – Vegliando sul gregge – Ediz. Quijajon Comunità di Bose 1994.

<sup>229</sup> Gal 2, 19b-20

<sup>230</sup> ivi

unificante; non solo si percorre la via di Cristo, ma si cammina nella Via che è Cristo, perché la Sua Vita germogli in noi, nel profondo di noi stessi. La strada è dunque *un cammino verso il proprio cuore*, una *esplorazione del proprio sé profondo* per purificarlo e consacrarlo continuamente a Dio, per renderlo il luogo dove Egli possa abitare. E' un pellegrinaggio verso la propria interiorità, un cammino di apprendistato.

## 2 – LA RILETTURA DELLA PROPRIA STORIA

La scoperta della verità su se stessi porta a conoscere il negativo che portiamo dentro di noi, la nostra realtà limitata. In altre parole, ci rendiamo conto di essere semplicemente delle creature, tocchiamo con mano che la nostra vera identità non è di esseri onnipotenti, ma di semplici esseri umani, con il nostro bagaglio di paure e di insicurezze che, nostro malgrado, ci intralciano e ci bloccano. La verità dell'uomo però non è ancora completa. Chi si avvicina al proprio cuore scopre anche di essere protagonista di una relazione fondamentale: quella con il proprio Creatore e Padre. Se sono verità i nostri limiti, le nostre paure, le nostre incoerenze, è verità anche che “Qualcuno” ci ha creati e ci ha amati, che nonostante e attraverso i nostri errori continua ad abitare nel profondo di noi stessi, ad amarci gratuitamente. Possiamo accettare la realtà di noi stessi solo alla luce di questo amore fondamentale e originario: Dio ci ama, la Sua Misericordia continuamente ci sostiene e ci accompagna. ***Siamo amati non per le nostre capacità o per quello che siamo in grado di fare, ma semplicemente perché siamo persone, perché siamo figli.*** Un bambino costruisce l'immagine del proprio sé anche attraverso le esperienze vissute con i propri genitori.

Erikson parla di una “fiducia originaria o di base” che il bambino elabora in sé nei primissimi mesi di vita, quando chi si prende cura di lui gli trasmette serenità e tranquillità.

Alla luce di questa fiducia di fondo, è importante rinunciare alla propria visione su se stessi proprio per arrivare a questo: rendersi conto di essere fragili, deboli, di fare “*il male che non voglio e non fare il bene che voglio*”<sup>231</sup>, come dice S. Paolo nelle sue esortazioni, ma di sperimentare che Dio continua ad amare e a perdonare, a dare continuamente la sua fiducia e la sua grazia. Se siamo sicuri che Dio ci ama, perché ne facciamo quotidianamente esperienza nel profondo di noi stessi, possiamo convivere con i nostri limiti, perché perde di importanza quello che noi facciamo; possiamo lasciare da parte l'ansia dell'onnipotenza, perché ci rendiamo conto che il Suo amore non è un premio per il solo che arriva primo, ma il dono gratuito che è assicurato ai figli del Padre Buono. La persona che, vivendo presso il proprio cuore, riesce a percepire l'immagine che Dio ha di lei, scopre di essere “*splendore di bellezza*” nonostante la sua realtà limitata di creatura. Ci si guarderà dunque con serenità, senza aver paura del proprio negativo.

Quello che ciascuno di noi è oggi è il risultato di una serie di esperienze, che sono ancora dentro di noi e ci interpellano. Tutto quello che ci è accaduto ci chiede di essere interpretato, riletto, per acquistare un nuovo significato. E' un processo che si compie sempre partendo dall'interiorità, dal rapporto fondamentale con Dio che non solo mi ama oggi, ma che mi ha amato da sempre e mi accompagna costantemente con il suo amore. In questo modo ogni storia personale diventa storia di salvezza, un cammino attraverso il quale Dio si manifesta per trasformare e redimere la nostra umanità.

E' un lavoro che richiede un impegno particolare soprattutto per quanto riguarda le esperienze difficili, quelle che hanno causato sofferenza. Si fanno così emergere i propri vissuti, ma si potrà porsi davanti e osservarli con uno sguardo nuovo, quello della persona che si conosce come amata da Dio. Come il popolo di Israele nel deserto, la persona scopre di avere camminato

---

<sup>231</sup>Cfr. S. Paolo in Romani 7,19

attraverso le prove, ma si rende conto che Dio non era lontano, era anzi presente per guidare e sostenere.

Dare un senso alla sofferenza non è semplice, non è nemmeno un frutto che si ottiene velocemente; la fiducia in Dio genera l'abbandono in Lui, la convinzione che il mistero della propria vita è compreso nel mistero del Suo Amore, indipendentemente dalla nostra capacità di capire e di interpretare.

Procedere in questo lavoro permette alla persona di non portarsi dietro il proprio passato come un peso, ma di custodirlo dentro di sé come un tesoro prezioso del quale ancora non si è compreso interamente il valore. Ripensare alla propria storia in questo modo non genera il rimpianto, ma rende la persona libera di essere se stessa, di guardarsi e di sentire che non rinnega nulla di sé, né del presente, né del passato.

La nostra storia diventa il luogo in cui cercare e trovare il bene ricevuto, il luogo della gratitudine, in cui si può scoprire tutto l'amore che è stato riversato su di noi

Il limite vissuto e la sofferenza non generano paura, non bloccano, poiché la persona acquista consapevolezza che la propria povertà va inserita nel mistero di Dio Creatore e Padre.

La persona si libera dalle ansie di non essere riuscita, di non essere stata all'altezza delle situazioni, lo stesso cammino della propria santità si purifica dai timori di non farcela; tutte queste energie si concentrano in un unico desiderio: stare alla presenza di Dio semplicemente, così come si è, con tutta la propria povertà, contenti di essere le creature che Dio ama, contenti di manifestargli riconoscenza per averci guidato e formato. Si comprende che la propria felicità è racchiusa nel mistero del Suo Amore, che non serve lottare per conquistarla, ma che è data in dono nel momento in cui coltiviamo la relazione fondamentale con Dio, nel momento in cui si desidera quello che Lui stesso desidera per noi, non attraverso una adesione intellettuale, ma una consacrazione del proprio cuore, del proprio amore.

Dopo la rilettura della propria storia personale, l'accettazione amorevole di sé, con tutte le proprie luci e le proprie ombre, è un aspetto essenziale non solo della maturità personale, ma anche della crescita spirituale.

Solo da un profondo amore per se stessi, da una vera autostima, è possibile chiamare Dio "Padre", "Abbà". Se uno non ama se stesso, se non si accetta così com'è, se non riconosce le proprie qualità, se non si rallegra per i suoi successi, se non è grato per la vita che Dio gli ha dato, se non ricorda con gratitudine i momenti del suo passato... non riuscirà a vivere la paternità di Dio come qualcosa di reale, importante, nodale, che cambia per intero la sua vita.

Solo dopo aver conosciuto e riletto la propria vita nella gratuità dell'amore misericordioso di Dio si può riuscire a rivivere la stessa gratuità nella concretezza della propria esistenza attraverso l'impegno del servizio generoso.

### **3 – LA KENOSI NON È UNA BASSA STIMA DI SÉ**

Dare spazio alla kenosi nella propria vita non significa percepirsi come persona insignificante nei confronti degli altri e del mondo; non vuol dire neppure rinunciare ad una giusta autoaffermazione perché ci si ritiene inadeguati o privi di valore per sé e per gli altri.

Simili atteggiamenti porterebbero a vivere l'autoaffermazione come rapporto di gelosia e d'invidia degli altri di fronte ai quali si percepisce una grande inferiorità. Una gelosia che può portare anche a forme di violenza vissute come affermazione di sé, della propria identità frustrata, questo succede quando la persona non è riuscita a realizzare le proprie potenzialità e si sente spinta a distruggere quanto gli altri hanno costruito.

Tutto questo non ha nulla da vedere con la kenosi; kenosi non vuol dire neppure complesso d'inferiorità, cioè uno stato permanente di timore di essere rifiutato dagli altri perché inferiore, colpevole, pauroso di fronte a qualcuno che può rimarcare i suoi limiti o la sua colpevolezza.

**L'autostima è malata** quando la persona non riesce più ad essere oggettiva nei confronti di se stessa, vede solo ciò che non va bene, non riesce più ad attribuire un minimo valore a ciò che fa, a ciò che pensa, a ciò che dice. E' chiaro che questa situazione non può essere definita kenosi!

Quando la stima di sé è troppo bassa è difficile avviare un cambiamento. C'è sfiducia nelle proprie possibilità, c'è la paura di fallire, c'è la difficoltà ad adattarsi alle nuove situazioni. Si tratta di un'immagine negativa di sé che porta al pessimismo, al senso di inferiorità, all'isolamento, alla tendenza alla passività e alla sottomissione. Sono tutte condizioni che possono favorire l'insorgere della **depressione**.<sup>232</sup>

La stessa depressione può essere un momento kenotico, in cui la persona, attraverso il tono basso del suo umore, si avvicina alla croce del Signore ; ma, trattandosi di una patologia, va sollevata con adeguate cure, ove possibile.

Alcune forme di depressione sono legate a eventi della propria vita (ad esempio: perdita di una persona cara) e alle strategie inefficaci con le quali si affrontano le situazioni stressanti. In generale, vi è una sintesi di aspetti genetici ed eventi di vita, cause ereditarie e prime esperienze affettivo-relazionali, cause organiche e modalità di costruzione del proprio sé. Avviene così che ognuno di noi si costruisce la propria *soglia di vulnerabilità*, in base alla quale affronta la vita.

Depressione e mancanza di autostima, percepita come sensazione di perdita, risultano spesso collegate. Alla radice della depressione c'è la sensazione di aver perduto qualcosa. In primo luogo vi è una perdita del senso del proprio valore, ma possono avere un forte peso anche circostanze esterne: perdita di beni materiali, perdita della salute, perdita di fiducia, perdita del rispetto per se stessi a causa di una colpa, perdita di capacità, forse in conseguenza dell'età avanzata. Si reagisce a questa esperienza con la tristezza, l'autocompassione, la disillusione, l'invidia, la vergogna e il disprezzo di sé.

Se la persona è affetta da patologia depressiva, fa parte della stessa patologia la difficoltà a riconoscere l'utilità del suo soffrire.

Solo attraverso cure o solo a posteriori, potrà trarre vantaggi dalla sua sofferenza, non cogliendola inutile o uno dei tanti aspetti di poca stima di sé, ma inserendola nel più ampio campo creaturale e di limite redentivo.

La malattia dell'autostima nell'oggi è spesso legata a momenti di fragilità che la persona attraversa e che la portano spesso a raggiungere solo un "fragile equilibrio" come sottolinea il documento del 2006 della Chiesa Italiana.

*Un terzo ambito della testimonianza è costituito dalle forme e dalle condizioni di esistenza in cui emerge la **fragilità umana**. La società tecnologica non la elimina; talvolta la mette ancor più alla prova, soprattutto tende a emarginarla o al più a risolverla come un problema cui applicare una tecnica appropriata. In tal modo viene nascosta la profondità di significato della debolezza e della vulnerabilità umane e se ne ignora sia il peso di sofferenza sia il valore e la dignità. **La speranza cristiana mostra in modo particolare la sua verità proprio nei casi della fragilità: non ha bisogno di nasconderla, ma la sa accogliere con discrezione e tenerezza, restituendola, arricchita di senso, al cammino della vita.***

*Solo una cultura che sa dar conto di tutti gli aspetti dell'esistenza è una cultura davvero a misura d'uomo. Insegnando e praticando l'accoglienza del nascituro e del bambino, la cura del malato, il soccorso al povero, l'ospitalità dell'abbandonato, dell'emarginato, dell'immigrato, la visita al carcerato, l'assistenza all'incurabile, la protezione dell'anziano, la Chiesa è davvero <<maestra d'umanità>>.*

**Ma l'accoglienza della fragilità non riguarda solo le situazioni estreme. Occorre far crescere uno stile di vita verso il proprio essere creatura e nei rapporti con ogni creatura: la propria esistenza è**

---

<sup>232</sup> cfr. DSM IV TR

*fragile e in ogni relazione umana si viene in contatto con altra fragilità, così come ogni ambiente umano o naturale è frutto di un fragile equilibrio.*<sup>233</sup>

#### **4 – LA KENOSI NON PASSA ATTRAVERSO L'IPERVALUTAZIONE DI SÉ**

E' possibile che alcune persone si formino un concetto sbagliato circa se stessi, che cadano in una *ipervalutazione* del proprio positivo ed una negazione dei propri limiti, andando *verso una modalità narcisistica*

La persona narcisista ha un sentimento esagerato della propria importanza, vive totalmente preso dall'idealizzazione del proprio sé per cui non è assolutamente capace di rivolgersi verso altri, soprattutto è incapace di coinvolgimento affettivo.

Ciò porta al *disturbo narcisistico di personalità*, formulato da H. Kohut nel 1971 e introdotto, dietro sua proposta nel manuale *Diagnostic and Statical Manual of Mental Disorders (DSM)*<sup>234</sup>.

La personalità narcisistica ha una struttura psicologica particolare, Kohut per identificarla, con il termine "*Sé grandioso*", è una sorta di "*falso io*" o "*falso sé*" che conserva alcune delle caratteristiche primitive dell'io infantile, si tratta di un'immagine di sé eccessivamente idealizzata e "onnipotente".

Secondo il criterio DSMIV, si presentano alcune modalità con cui si esprime il narcisismo.<sup>235</sup>

1. Senso grandioso del sé ovvero senso esagerato della propria importanza.
2. E' occupato/a da fantasie di successo illimitato, di potere, di fascino sugli altri, di bellezza, e di amore ideale.
3. Crede di essere "speciale" e unico/a, e di poter essere capito/a solo da persone (o istituzioni) speciali; o di classe sociale elevata.
4. Desidera o richiede un'ammirazione eccessiva rispetto al normale o al suo reale valore.
5. Ha un forte sentimento di propri diritti. Pensa che tutto gli sia dovuto, è irrelisticamente convinto che altri individui/situazioni debbano soddisfare le sue aspettative.
6. Sfruttamento interpersonale, cioè approfitta degli altri per raggiungere i propri scopi, e non ne prova rimorso.
7. Manca di empatia: è incapace di riconoscere o di identificarsi con i sentimenti e le necessità degli altri e non desidera identificarsi con i loro desideri.
8. Prova spesso invidia ed è generalmente convinto che altri provino invidia per lei/lui
9. Mostra comportamenti o atteggiamenti arroganti o presuntuosi : usa modalità affettive di tipo predatorio (desidera ricevere più di quello che dà, pretende che altri siano affettivamente coinvolti più di quanto lei/lui lo è).

---

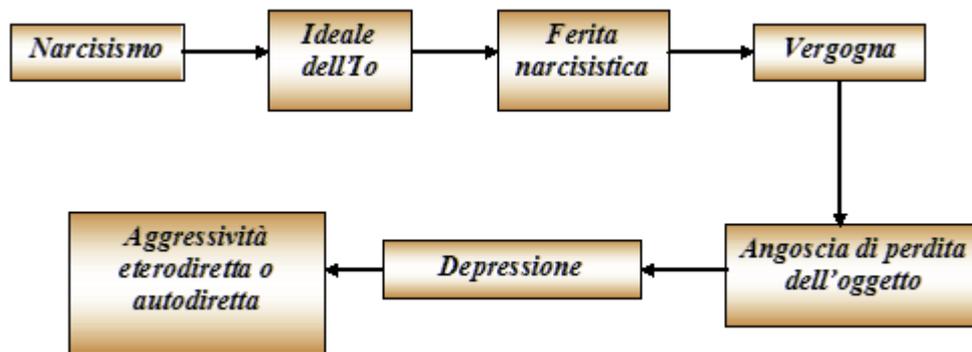
<sup>233</sup> da Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo n. 15 c – Traccia di riflessione in preparazione al Convegno Ecclesiale di Verona 16-20 ottobre 2006- CEI – Ediz Paoline

<sup>234</sup> Cfr. DSMIV p. 718 e ss.

<sup>235</sup> Cfr. DSMIV pp. 721-722

Facendo dipendere la stima di sé dall'esterno (dagli altri), il narcisista ha continuamente bisogno di conferme, di apprezzamento e di gratificazioni immediate e se non li riceve rimane profondamente umiliato e vergognoso. La vulnerabilità dell'autostima rende il narcisista particolarmente fragile di fronte agli insuccessi, quindi è molto sensibile alle "ferite" e ai limiti dovuti alle critiche o alla frustrazione delle sue ambizioni.

Il percorso in una situazione di fallimento di un progetto o di frustrazione di un'aspettativa per la persona narcisista potrebbe essere il seguente:



Lo schema indica chiaramente la dinamica che si attua di fronte alla non accettazione del limite e dell'insuccesso: la *frustrazione dell'ideale dell'Io* determina la *ferita narcisistica*, la quale a sua volta provoca un profondo *sentimento di vergogna* che si esprime con *atteggiamenti depressivi*, il tutto poi si condensa in una ingestibile e rovinosa *aggressività* che può essere rivolta all'esterno o verso se stessi.

Le considerazioni fatte portano ad affermare che nel caso del narcisista si dovrebbe parlare di *errata valutazione di sé*, più che di autostima troppo alta, in quanto la sua *autostima* è *spesso irrealistica* e non è mai accompagnata dall'accettazione di sé e dal senso del limite; inoltre il narcisista pone il suo punto d'appoggio al di fuori di sé, nella considerazione che gli altri hanno di lui. Al contrario, la persona che ha davvero stima di sé non teme di entrare nella propria interiorità e accetta serenamente quanto vi scopre, anche se si tratta di limite e poiché il suo appoggio è su un sistema di valori assunti personalmente, si apre agli altri e li riconosce persone meritevoli di tutto il suo rispetto e della sua stima.

Come sottolinea P. Paolo Martinelli ofmCap<sup>236</sup>, nella prospettiva del pensiero kenotico, l'altro cessa di essere il nemico e l'antagonista del mio io o lo strumento del mio potere narcisistico, per cui l'altro è usato, adulato o ripudiato secondo la circostanza. L'altro, invece, è semplicemente *fratello* e *sorella*, riconosciuto e voluto proprio per la sua irriducibile alterità. Ossia, nell'altro, chiunque sia, si riconosce l'appello di Dio che si dona interpellando la mia libertà alla risposta.

La persona così sa che in ogni circostanza, in ogni fratello, c'è l'appello di Cristo, che chiede di essere riconosciuto e accolto mediante il segno umile della realtà quotidiana.

In questa prospettiva *la fraternità evangelica è il luogo dove si custodisce il segreto dell'umiltà di Dio*. In questo senso si apre davanti a noi l'orizzonte ultimo in cui ogni funzione autorevole di servizio può essere compresa ed esercitata: la realtà della comunione. *La «communio»<sup>237</sup> si presenta*

<sup>236</sup> P. MARTINELLI, La minorità: segno dell'amore kenotico di Dio nella Chiesa e nella Società, in L. PADOVESE (ed.), «Minores et subditi omnibus». Tratti caratterizzanti dell'identità francescana, Roma 2003, 187-210.

<sup>237</sup> Cf. P. RICOEUR, Sé come un altro, Milano 1993.

in tal modo come l'indeducibile dono che rende possibile l'essere se stessi in quanto si è per un altro.

## 5 – IL POSITIVO RAPPORTO TRA KENOSI E STIMA DI SÉ

La stima di sé è anzitutto un atteggiamento di verità nei confronti di se stessi. Così la persona sa *accettare i propri limiti*, i propri difetti. Accettare, non giustificare, significa *prenderne atto con serenità, con pace*.

Sa altresì gustare le proprie doti e conoscere le potenzialità ancora da sviluppare in sé. Si possono elencare qui di seguito alcuni indizi positivi per una persona con una buona autostima :

- a) **crede fermamente in alcuni valori e principi** ed è disposta a difenderli anche quando incontra opposizione; si sente sufficientemente sicura di sé e dell'altro, ma è **disposta a modificare le proprie convinzioni**, se nuove esperienze le mostrano di essere in errore;
- b) **è capace di agire come più ritiene giusto**, confidando nel proprio e altrui giudizio, **senza sentirsi colpevole quando altri giudichi negativamente le sue scelte**;
- c) **apprende dal passato e progetta per il futuro, ma vive intensamente il presente**;
- d) ha una **fiducia di fondo** nella sua e altrui capacità di risolvere i problemi. E' disposta a **chiedere aiuto** agli altri quando ne ha veramente bisogno;
- e) in quanto persona **si considera e si sente uguale** nella dignità a chiunque altro: riconosce le differenze tra persone circa capacità specifiche, professionali, apostoliche, ecc.;
- f) **ritiene con naturalezza di avere valore** per gli altri, almeno per coloro con cui ha rapporti;
- g) **non si fa manipolare** dagli altri, pur essendo disposta a collaborare con loro;
- h) **riconosce e accetta** in sé e negli altri la presenza di vari sentimenti e pulsioni, sia positivi e negativi;
- i) **sa gioire di attività diverse**, come lavorare, leggere, giocare, parlare, pregare, camminare, riposare, ridere, ecc.;
- j) **è sensibile** ai sentimenti e ai bisogni degli altri; **rispetta** le opportune norme di comunità e di convivenza generalmente accettate; ecc.

Tabella sui tipi principali di stima di sé<sup>238</sup>

<i>Livello di stima di sé</i>	<i>ALTA</i>	<i>BASSA</i>
<i>Stabilità della stima di sé</i>		
<b>STABILE</b>	<b>Stima di sé alta stabile</b> <i>(Autostima forte ed inalterabile)</i> - Scarse fluttuazioni nella stima di sé nella vita quotidiana. - Poca energia dedicata all'autopromozione. -Tendenza a non giustificarsi	<b>Stima di sé bassa e stabile</b> <i>(Autostima debole e rassegnata)</i> - Scarse fluttuazioni nella stima di sé nella quotidianità. - Stati emotivi regolarmente negativi. - Nessun sforzo per aumentare la stima di sé.

<sup>238</sup> Ch. A. F. Le lord *La stima di sé* Ed Corbaccio pp. 63-73

	<p>per un mancato successo e a non difendersi dalle critiche quando non si tratta di situazioni importanti.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Le critiche vengono accolte con ragionevolezza.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Impatto emotivo del feedback, ma poca conseguenza sul comportamento</li> <li>- Convinzione dell'inutilità di perseguire scopi personali.</li> </ul>
<b>INSTABILE</b>	<p><b>Stima di sé alta e instabile</b> (Autostima forte, ma vulnerabile)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Fluttuazioni rilevanti della stima di sé come risposta a situazioni quotidiane.</li> <li>- Molta energia dedicata all'autopromozione</li> <li>- Tendenza a giustificarsi per un mancato successo e a difendersi dalle critiche anche quando non si tratta di situazioni importanti</li> <li>- Le critiche suscitano reazioni emotive notevoli</li> </ul>	<p><b>Stima di sé bassa instabile</b> (Autostima debole, ma disponibile al cambiamento)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Possibili fluttuazioni verso l'alto</li> <li>- Stati emotivi misti: negativi, ma con momenti positivi.</li> <li>- Sforzi per aumentare la stima di sé.</li> <li>- Impatto emotivo del feedback, e conseguenti comportamenti di adattamento.</li> <li>- Desiderabilità sociale che allontana da interessi personali.</li> </ul>

Data questa sintesi sulla stima di sé, si vede come *la persona coglie se stessa nelle sue positività in atto (= capacità) e in potenza (= potenzialità), e coglie altresì i propri limiti.*

*Il limite viene così percepito come un momento di contatto tra la creatura (= limitata) e il suo Creatore (= illimitato).*

*Il limite può diventare così trampolino di lancio verso il Creatore, per chiedere aiuto, contatto, guarigione, ascolto, amore... Si tratta veramente di un limite che non limita, e rimanda all'infinità del Creatore.*

## **6 – IL DECENTRARI DA SÉ COME FRUTTO DELLA PEDAGOGIA DEL LIMITE CHE NON LIMITA**

*Si tratta di individuare se la fonte del proprio interesse, se l'attenzione, se il valore in fondo in fondo è riposto in se stesso oppure se si trova al di fuori di sé, cioè nel percorso verso Dio e verso il Suo Progetto, percorso nel quale si trovano anche le singole persone con cui si condivide la scelta di vita.*

Per individuare questo, si possono analizzare più dettagliatamente i vari aspetti del decentrarsi.

### **6 A – Decentrarsi dalla propria fisicità**

Nel rapporto con se stessi certamente si rivede il rapporto col proprio corpo, con le proprie esigenze fisiologiche (es. proprio ritmo sonno – veglia, proprie esigenze di alimentazione, ecc),

con la propria salute. Si raggiunge così una prima armonia, che deriva dalla conoscenza e dall'accettazione della propria fisicità.

Nel rapporto con gli altri occorre però che ***ciascuno non abbia se stesso come criterio per il rapporto che le altre singole persone hanno con il loro corpo***. Senza altro i singoli avranno col corpo un rapporto diverso da quello che il singolo ha col proprio corpo.

Si pensi ad esempio, a certi Padri Maestri che talvolta insistono perché il Novizio mangi tanto, oppure che mangi ciò che il Padre Maestro ritiene sostanzioso.

A ciascuno è richiesto il cammino di decentrarsi dal proprio modo di percepire il corpo e le sue esigenze, per aiutare gli altri a cogliere essi stessi il proprio corpo, e per andare insieme verso il Valore della corporeità.

## **6 B – Decentrarsi dal proprio mondo culturale**

Certamente ciascuno ha elaborato un proprio modo di procedere dal punto di vista intellettuale, culturale, ha una sua terminologia nell'esprimersi, ha una modalità di porsi più o meno collegata con la propria Nazione o Regione di provenienza.

Può amare lo studio, l'arte ; può avere un approccio più sintetico o più analitico alle diverse realtà; può essere più intuitivo oppure più deduttivo, ecc.

***Se ognuno è consapevole del proprio modo di essere intellettualmente, potrà decentrarsi da tale modo, cioè pure restando se stesso, non pretenderà che anche gli altri abbiano il suo stesso approccio .***

Userà tutta la sua capacità intellettuale per cogliere negli altri il loro tipo di approccio. Non si tratterà poi soltanto di assecondare tale approccio, ma confrontarlo col disegno richiesto personale agli altri stessi.

Per esempio, se si intuisce che un giovane, che sta iniziando gli studi, non ha sufficiente intelligenza per tali studi, non si può pensare di supplire e di aiutarlo con la propria intelligenza perché così....poverino.....può diventare qualcuno ! Decentrandosi da sé, si potrà rendere consapevole il giovane del suo limite intellettuale ed eventualmente indirizzarlo ad un servizio più pratico.

In sintesi è opportuno da parte di ciascuno evitare alcuni sentieri che possono indurre a fuorviare la qualità intellettuale degli altri.

## **6 C – Decentrarsi dai propri bisogni**

***Dal punto di vista psicodinamico, per bisogno si intende una spinta innata che ciascuno percepisce in sé e che può portare all'azione.***

Proprio perché si presuppone che ognuno abbia già fatto un cammino su di sé, riesce, almeno parzialmente, a modificarsi per scegliere quali bisogni tenere al proprio centro.

Per esempio, se un Superiore o un Responsabile in un'attività apostolica tiene nel proprio centro un bisogno di dipendenza affettiva e lo asseconda, cercherà di essere voluto bene e apprezzato dai Confratelli della sua Comunità. Tutto questo si potrà rivelare una trappola perché potrebbe accadere che il Superiore quasi leghi a sé i Confratelli per trarne affetto (senza talvolta rendersene conto), non lasciandole così decollare per altre aperture dove il cammino formativo li porta.

## 6 D – Decentrarsi da ideali propri

Ogni persona guarda verso i Valori trascendenti, che le vengono proposti e se ne fa un'idea, se ne crea un'immagine: i valori vengono così assunti dalla singola persona secondo un proprio taglio, secondo la propria sensibilità, secondo le proprie conoscenze, secondo il proprio ambiente sociale; di questi valori la persona se ne fa un'idea, o meglio se ne fa un'ideale. ***Ognuno così crea, formula dentro di sé gli ideali, le mete da raggiungere, che corrispondono ai Valori.***

Questa forza ideale è quella che condiziona il comportamento, le scelte, gli atteggiamenti. La persona desidera che il suo atteggiamento, il suo modo di fare, le sue abitudini, il suo stile siano quanto più possibile adeguati ai suoi ideali, che immagina molto aderenti ai Valori.

Se la persona non è decentrata dai propri ideali, può essere che ***desideri essere attraente rispetto agli altri***, e desideri, anche se talvolta inconsapevolmente, che gli altri abbiano come punto di riferimento se stesso.

Infatti se il singolo dice: << Fai così perché piace a me; fai così perché io penso così; fai così perché così rimaniamo amici; fai così che allora non c'è nessun contrasto tra di noi; fai così perché questa è stata la mia esperienza >>, succede che la persona ha come punto di riferimento la persona dell'altro e non il Signore, non i Valori.

## 6 E – Decentrarsi dalla propria percezione di “male”

■ ***Un primo aspetto di percezione personale di “male” per il singolo può essere proprio mettere al centro il proprio “male”, cioè gli aspetti negativi di sé, per cui si sente incapace di fare bene il suo compito.*** Se ciascuno accetta di amare il Signore Dio suo con tutto il cuore, con tutta la mente e con tutte le forze (cfr. Dt. 6, 5), allora tutta la sua storia, la sua cultura, i suoi condizionamenti del passato e del presente, vengono assunti nella risposta data a Dio.

E' implicito nel servizio apostolico sentire il proprio limite, i propri condizionamenti del passato, del presente e, accanto a questo, i propri desideri e opere meravigliose di cui il Signore ha costellato la vita. Chi risponde al servizio apostolico è nella posizione della persona umile, che si confronta sinceramente con la realtà e il programma del Signore; si sente chiamato da un Altro a una missione che è più grande di lui e accetta di rispondere, anche se sente i propri limiti.

E' l'obiezione che Mosè fa circa la sua capacità di parlare; è l'obiezione di Geremia o di Maria: sono obiezioni che toccano proprio la possibilità di attuare il servizio richiesto da Dio. << Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi >> (Gv. 15, 16).

■ ***Un secondo aspetto per decentrarsi dalla propria percezione di “male” può essere verificare in sé quanto margine di errore si lascia alle singole persone con cui si condivide la propria vita.***

Talvolta qualcuno può esprimersi da una parte sotto forma protettiva, che è buona, ma può andare verso un certo protezionismo. Aiuta e incoraggia a fare nuove esperienze, a esplorare nuove situazioni, e guida questa esplorazione, però può guidare come farebbe con un robot radiocomandato. In qualche modo guida il cammino degli altri, li invita a fare passi in avanti, ma ***li protegge troppo, per cui non fa fare quei passi in cui vede la possibilità di sbagli.***

E questo non aiuta. C'è talvolta bisogno di ***dare la possibilità di sbagliare*** per vedere come la persona reagisce allo sbaglio.

Lo stesso, spesso fanno i genitori con i figli. Fanno fare loro tante cose nuove, ma devono essere tutti viaggi organizzati, tutto previsto, senza uno spazio per l'imprevisto e l'iniziativa

personale. La persona acquisisce sì nuove esperienze, ma non fa *l'esperienza del superare ostacoli, dove da sola deve reagire*.

Chi è riuscito a decentrarsi non lascia al caso la persona, ma la avvisa di quanto le può succedere, cerca di farla ragionare, però poi *la lascia andare*: sarà la persona stessa che deve reagire alle conseguenze del proprio comportamento.

*Ciò non significa che lasciare fare tutti gli errori alla persona*, ma la mette in guardia sugli errori possibili e anche vede gli spazi di errore che può fare. Questa parte è importante per la relazione "positiva".

## 6 F – Decentrarsi dalle proprie modalità di gioia

In quanto persona, ciascuno percepisce momenti di gioia e di felicità per ciò che solitamente la rende gioioso e felice ; e i singoli altri a loro volta hanno momenti di gioia e felicità probabilmente per altre cause.

E' bene quindi che ciascuno non proponga le sue gioie agli altri perché non è detto che siano le stesse gioie, e inoltre il decentrarsi lo porta ad aiutare meglio le persone ad andare verso la Gioia. Si può esemplificare con *l'esempio del profumo*.

Si tratta di un piccolo elemento immaginativo, usato e sviluppato brevemente da Paolo (cfr 2 Cor 2,14-16) mentre si descrive nel corteo trionfale di Gesù Cristo:

- 14 << Rendo grazie a Dio che mi fa partecipare sempre al corteo trionfale di Cristo, e diffonde per mezzo nostro dappertutto il profumo della sua conoscenza.
- 15 Noi siamo infatti il profumo di Cristo, offerto a Dio, per quelli che si salvano e per quelli che si perdono.
- 16 Per gli uni odore di morte che uccide, per gli altri fragranza di vita che vivifica>>.

Un profumo si diffonde, avvolge e penetra, però ogni profumo è diverso dall'altro. Si possono confrontare con il Sal 133 (<< come unguento prezioso >>: v.2), con i frequenti riferimenti nel Cantico dei Cantici, con l'unzione di Gv 12 (<<la casa si riempì del profumo del unguento >>: v.3).

## 6 G – Decentrarsi dalla propria percezione della preghiera

Può venire spontaneo talvolta, specialmente se si sta vivendo il "gusto" della Lectio o di altro tipo di preghiera, il trasmettere questo suo "gusto" agli altri.

Anche chi guida nella preghiera deve dare istruzioni oggettive, perché deve poi essere la persona ad acquisire il modo proprio con il quale leggere il Vangelo: ognuno ha il suo stile e non si può pretendere che l'altro abbia la stessa coloritura.

Anche questo è un grande sforzo di decentramento per ciascuno, che porta *non a indurre negli altri la propria modalità di preghiera, ma a lasciare che i singoli scoprano quale è per loro stesse il tipo di manifestazione del Signore da seguire*.

## 6 H – Decentrarsi dai propri canali sublimatori

***Per canali sublimatori si intendono le modalità che la persona usa per rilassarsi, per ritrovare un suo equilibrio, per staccare dall'eventuale stress.***

Una persona può avere trovato la propria modalità di superare lo stress, oppure può anche pensare di non averne bisogno (attenzione però !), mentre altri possono ancora ricercare tale modalità, oppure possono già avere identificato proprie modalità.

Per esempio, alcuni ritengono che con una partita a calcio passino tutte le tensioni, mentre per i giovani che temono la competizione la partita a calcio è una ennesima esposizione alla tensione.

## **6 I – Decentrarsi per collaborare con altre figure apostoliche**

Talvolta lo “zelo” verso la propria attività apostolica rischia di dare la percezione quasi di proprietà della persona, di essere responsabile della persona stessa.

Forse *l'immagine dell'agricoltore* può essere utile per aiutare ciascuno a decentrarsi per collaborare con altri nella crescita l'uno dell'altro.

L'immagine dell'agricoltore ha dei precedenti nell'Antico Testamento, dato che la cultura di quel popolo era agricola o agricolo-pastorale. Si possono vedere, ad esempio, le immagini della vigna (cfr Is 5 e 27), della piantagione (cfr Is 61,3) e la descrizione di Dio come agricoltore (cfr Sal 65). Il contadino di allora conduceva una vita faticosa, in stretta dipendenza dalla terra pioggia e dalle stagioni. Gesù non è stato né pescatore né agricoltore, ma ha conosciuto da vicino tali attività. In Gv 15,1 egli dichiara: << Io sono la vera vite e il Padre mio è il vignaiolo >>. Poi propone la parabola dei vignaioli affittuari (cfr Mt 21,33-46 e par.).E in altro passo spiega ai discepoli: << Io vi ho mandati a mietere ciò che voi non avete lavorato >> (Gv 4,38). Paolo descrive in modo efficace il suo servizio in questi termini: <<Io ho piantato, Apollo ha irrigato, Dio ha fatto crescere >> (1 Cor 3,6).

## **6 L – Pregare per le persone della propria Comunità (Parrocchiale o di Vita Consacrata), quasi “senza scopo”, perché lo scopo è nella mani di Dio**

Per riflettere sulla preghiera di ciascuno sarebbero necessari più elementi, mentre qui per ora se ne sottolineano due.

■ ***La capacità di affidare i singoli al Signore caratterizza la preghiera di chi vive nella Comunità (Parrocchiale o di Vita Consacrata).***

*Affidare la persona diventa quasi un pregare “senza scopo”, senza chiedere nulla al Signore, se non che Egli compia la sua Volontà nella persona stessa.*

Dal punto di vista umano, questo richiede in ciascuna una grande capacità di portare l'insicurezza dell'incognita, unita ad una forte capacità di fidarsi dell'Altro, cioè del Signore.

■ ***Talvolta la preghiera significa “stare” con i momenti di morte che la persona può evocare, intravedendone la capacità di resurrezione*** (v. passaggio dalla 3° alla 4° settimana ignaziana negli EE.SS.). Ma per la resurrezione occorre tempo, e non si tratta solo di tre giorni solitamente.

Per momenti di morte si può intendere il portare la sofferenza spirituale della persona, la sua angoscia, che si riversa nella preghiera. La preghiera potrà così in alcuni momenti prendere la coloritura della preghiera di Gesù nell'orto del Getsemani.<sup>239</sup>

## 7 – LA DIFFICOLTÀ DEL DECENTRARSI E DEL CAMMINARE AL BUIO

Perché costa spesso tanta fatica staccarsi delle proprie idee e opinioni, anche quando la vita mostra che esse aiuterebbero di più se fossero più elastiche e adattabili quindi a una realtà in continua evoluzione? Perché anche questo è **un lutto da attraversare**, una vera e propria fatica mentale, ancora più dolorosa quando si è legati a quelle opinioni quasi da un cordone ombelicale, indissolubile. Tanto più forte è il cordone e tanto meno ci se ne può staccare, pena la paura non di perdere una parte della propria identità precedente ma la propria stessa integrità.

Ma il distacco, quale che sia la propria storia personale e familiare e quale che sia il proprio tipo di funzionamento mentale, è destinato a fare soffrire, in modi e tempi diversi secondo le proprie singole storie.<sup>240</sup>

Bruce Chatwin nel suo libro “In Patagonia” riporta l’immagine a cui le popolazioni locali fanno ricorso per descrivere questo fenomeno: **quel momento del ciclo vitale del granchio nel quale l’animale cambia guscio, cioè il momento preciso in cui lo perde e quindi è completamente vulnerabile, prima che si formi quello nuovo.**

Forse l’esercizio del portare il proprio limite e rinnovarsi così nella nuova dynamis della Kenosi può essere, almeno parzialmente, paragonato a questo momento.

Un’immagine che sembra rendere bene le due caratteristiche fondamentali di questo momento: la perdita delle proprie difese abituali, con la fragilità estrema che ne consegue, nonché la sua collocazione nel tempo, con un inizio e una fine, corrispondenti quindi all’intervallo necessario che si formi il nuovo guscio. Bisogna tollerare di starne senza per un po’, prima di riuscire ad averne uno nuovo che protegga meglio.

In realtà è proprio questo camminare incerti sulle sabbie mobili ciò che permette di trovare col tempo un adattamento e delle risposte diverse a una situazione di vita che è nel frattempo cambiata, non soltanto in peggio, ma anche in meglio e che richiede nuove soluzioni.

E siccome quello che la persona deve lasciarci alle spalle è il suo equilibrio precedente, basato su una situazione che ora non c’è più, la fatica che deve attraversare è proprio quella di **camminare per un po’ al buio**, senza un preciso equilibrio che la accompagni, perché quello nuovo lo costruisce piano piano nella quotidianità dei piccoli atti abituali e nella vita di ogni giorno.

Questo concetto viene ampiamente espresso dal Papa Benedetto XVI<sup>241</sup>

*(39) Fede, speranza e carità vanno insieme.*

*La speranza si articola praticamente nella virtù della pazienza, che non vien meno nel bene neanche di fronte **all'apparente insuccesso**, ed in quella dell'**umiltà**, **che accetta il mistero di Dio e si fida di Lui anche nell'oscurità.***

*La fede ci mostra il Dio che ha dato il suo Figlio per noi e suscita così in noi la vittoriosa certezza che è proprio vero: Dio è amore!*

<sup>239</sup> cfr. Rayon Brown - La morte del Messia (Queriniana Collana Biblioteca di Teologia Contemporanea n. 108

<sup>240</sup> cfr. Alba Marcoli – Passaggi di Vita - Ediz. Mondadori

<sup>241</sup> Benedetto XVI nel n. 39 della Lettera Enciclica Deus Caritas est del Natale 2005.

*In questo modo essa trasforma la nostra impazienza e i nostri dubbi nella sicura speranza che Dio tiene il mondo nelle sue mani e che nonostante ogni oscurità*

*Egli vince, come mediante le sue immagini sconvolgenti  
alla fine l'Apocalisse mostra in modo radioso.*

*La fede, che prende coscienza dell'amore di Dio rivelatosi nel cuore trafitto di Gesù sulla croce,  
suscita a sua volta l'amore.*

*Esso è la luce — in fondo l'unica — che rischiarava sempre di nuovo un mondo buio e  
ci dà il coraggio di vivere e di agire.*

*L'amore è possibile, e noi siamo in grado di praticarlo perché creati ad immagine di Dio.  
Vivere l'amore e in questo modo far entrare la luce di Dio nel mondo.*

## BIBLIOGRAFIA

*La Bibbia, nuovissima versione dai testi originali*, Edizioni Paoline, Milano 1991

AA. VV., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, trad. it., Edizioni San Paolo, Milano 1999

AA. VV., *Enciclopedia della Bibbia*, vol.4, Elle DI CI, Torino – Leuman 1970

AA. VV., *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia*, vol. 2, Edizioni Piemme, Roma 1997

AA. VV., *L'Accoglienza difficile. Il "disagio" vocazionale, relazionale e psichico nella vita consacrata*, Edizioni OCD, Roma Morena 2005

American Psychiatric Association, *DSM IV Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, trad. it., Masson, Milano 1996

C. André - F. Lelord, *La stima di sé*, trad. it., Corbaccio, Milano 2000

W. Arnold- H. Heysenk, R. Meili, *Dizionario di Psicologia*, trad. it., Edizioni Paoline, Milano 1986

A. Basso, *"Il male del secolo"*, in Testimoni n. 6 2005, EDB, Bologna

Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006

J. Bergeret, *La personalità normale e patologica. Le strutture mentali, il carattere, i sintomi*, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 1984

A. Bissi, *Nel segreto della tua dimora. La conversione*, Edizioni Piemme di Pietro Marietti, Roma 1984

A. Bissi, *Peccatori amati. Il cammino umano tra fragilità e valore*, Edizioni Paoline, Milano 2004

J.V. Bonet, *Aversi a cuore. Sulla stima e l'amicizia con se stessi*, trad. it., Editrice CVX, Roma 1996

N. Branden, *I sei pilastri dell'autostima*, trad. it., Corbaccio, Milano 1994

N. Branden, *L'arte di vivere consapevolmente*, trad. it., Corbaccio, Milano 1997

D. Carota, *L'onnipotenza povera di Dio*, Edizioni Paoline, Milano 2001

C. Castelfranchi, R. D'Amico, I. Poggi, *Sensi di colpa. Aspetti cognitivi, affettivi e relazionali*, Giunti, Firenze 1994

C. Castelli, A. Quadrio, L. Venini, *Psicologia dello sviluppo. Vol. 2, Psicologia sociale e dello sviluppo*, Franco Angeli, Milano 1995

A. Cencini - A. Manenti, *Psicologia e Formazione*, EDB, Bologna 1986

Centro Ricerche Evolutive dell'Essere di Clara Serina (CREdES), *Atti del Convegno di Counseling e Coaching. Relazioni che aiutano*, New Press, Como 2007

S. Cipriani, *Le Lettere di S. Paolo. Traduzione e commento*, Cittadella Editrice, Assisi 1971

G. Colombo, *Cammino di guarigione interiore. Per abitare meglio se stessi*, Edizioni San Paolo, Milano 1996

N. Dal Molin, *Verso il blu. Lineamenti di psicologia della religione*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1995

- E. Erikson, *Infanzia e società*, trad. it. Armando, Roma 1989
- G. Gabbard, *Psichiatria psicodinamica*, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2002
- B. Garceau, *La via del desiderio*, trad. it., Cittadella Editrice, Assisi 2000
- F. Giberti – R. Rossi, *Manuale di Psichiatria*, Piccin Nuova Libreria, Padova 1996
- L. J. Gonzáles, *Terapia spirituale. Guarigione umana e spirituale delle malattie dell'anima*, trad. it., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003
- B. J. Groeschel, *Passaggi dello Spirito. La psicologia dello sviluppo spirituale*, trad. it., Edizioni Messaggero Padova, Padova 1997
- A. Grün, *Non farti del male*, trad. it., Queriniana, Brescia 2003
- A. Grün – R. Robben, *Il senso del limite. Impulsi spirituali per riuscire a incontrarci*, trad. it., Queriniana, Brescia 2006
- R. Guardini, *Accettare se stessi*, Editrice Morcelliana, Brescia 1993
- M. Hubaut, *Vivere in armonia. Con se stessi con gli altri con Dio*, trad. it., Edizioni Paoline, Milano 1995
- M. D. Lynch, *Self concept: advances in theory and research*, Ballinger, Cambridge 1981 trad. it. in A. Cencini – A. Vanenti, *Psicologia e Formazione*, EDB, Bologna 1986
- P. Leonardi, *Come trasformare la depressione in risorsa. Decalogo per migliorare la vita e la stima di sé*, Franco Angeli, Milano 1997
- P. Leonardi, *Curare nella differenza. Psicoterapie del disagio femminile*, Franco Angeli, Milano 1995
- A. Louf, *L'umiltà*, trad. it., Qiqajon, Brescia 2000
- G. Margarino, "Vuoi guarire?" *Lettura pregata della Parola*, Edizioni OCD, Roma Morena 2005
- V. Marini, *Il filo di Arianna*, Jaca Book, Milano 1980
- J. L. Martin Descalzo, *Razones para la alegria*, trad. it. in J. V. Bonet, *Aversi a cuore. Sulla stima e l'amicizia con se stessi*, trad. it., Editrice CVX, Roma 1996
- P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di H. U. Von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1996
- V. Masini (a cura di), *Dalle emozioni ai sentimenti*, Audax, Catania 2001
- P. Miller, *Teorie dello sviluppo psicologico*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1987
- A. Minio, *Fragilità*, Litostampa 3B, Spoleto 2002
- G. Moioli, *Cristologia. Proposta sistematica*, Grafiche Stefanoni, Lecco 1978
- H. Nouwen, *Muta il mio dolore in danza. Vivere con speranza i tempi della prova*, trad. it., Edizioni San Paolo, Milano 2002
- Paolo VI, *Signum Magnum*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1967
- L. Pervin - O. John, *La scienza della personalità*, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2003
- D. Pezzini, *La forza della fragilità. Provocazioni sulla speranza cristiana*, Edizioni Paoline, Milano 2004
- D. Pezzini, *Le ferite che guariscono. Riflessioni sulla passione e sulla Pasqua*, Edizioni Paoline, Milano 1995
- L. Pinkus, *Autorealizzazione e disadattamento nella vita religiosa*, Edizioni Borla, Roma 1991
- A. M. Ravaglioli, *Psicologia*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1992
- L. M. Rulla S. J., *Antropologia della vocazione cristiana, vol. 1, Basi interdisciplinari*, Edizioni Piemme di Pietro Marietti, Casale Monferrato 1985
- L. Rulla e coll., *Struttura psicologica e vocazione*, Edizioni Piemme di Pietro Marietti, Torino 1981
- H. R. Schaffer, *Psicologia dello sviluppo. Un'introduzione*, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2005
- E. Stein, *La mistica della croce. Scritti spirituali sul senso della vita*, trad. it., Città Nuova, Roma 1998
- E. Stein, *La scelta di Dio. Lettere (1917-1942)*, trad. it., Città Nuova, Roma 1973
- E. Stein, *Scientia Crucis. Studio su S. Giovanni della Croce*, trad. it., Editrice Ancora, Milano 1960

- G. Steinem, *Autostima. Un viaggio alla scoperta della nostra forza interiore*, trad. it., BUR, Milano 1998
- M. C. Strocchi, *Autostima. Se non ami te stesso, chi ti amerà?*, Edizioni San Paolo, Milano 2002
- M. C. Strocchi, *Autostima. Penso bene mi sento meglio. Per imparare a pensare in modo razionale*, Edizioni San Paolo, Milano 2004
- J. L. Urcola Telleria, *Realizzarsi nella vita. Guida per vivere meglio*, trad. it., EDB, Bologna 2007

## La stima di sé e la conformazione a Cristo crocifisso nell'agiografia contemporanea.

Tito Paolo Zecca \*

(Dio) lasciò il carro dei quattro Viventi e scese  
E fece per sé della croce un carro verso le quattro regioni (del mondo).  
Lasciò i Serafini e i Cherubini  
E scese, patì la derisione dei crocifissori  
(EFREM, *Inni de fide* 17,8)

### 1. Premessa

La stima di sé è un tema di attualità in una situazione culturale in cui la persona singola deve trovare le motivazioni interiori della propria collocazione evitando il rischio dell'anonimato personalizzante. "Volersi bene per volere bene agli altri" è lo slogan che motiva qualsiasi studio, ricerca sul tema. Sembra che il Cristianesimo (come anche il Buddismo) siano contrari all'autostima, vista, insieme al "guardare la vita con i propri occhi, l'egocentrismo e l'amore per se stessi" come nocivi per conseguire la salvezza. L'umiltà è la virtù cristiana che sembra situarsi in rotta di collisione nei confronti dell'autostima; anche perché vengono premiati l'altruismo, l'amore per il prossimo, mentre l'amore per sé è considerato sterile egoismo<sup>242</sup>. Insomma stima di sé ed egoismo non sono visti come sinonimi e si afferma il diritto di stimarsi "da dentro", a partire dal pensiero di F. Nietzsche, per giungere allo psicoanalista Erik H. Erikson, passando per la «personalizzazione» di W. James e la «socializzazione» di Charles Cooley in tema appunto di autostima<sup>243</sup>. Il citato W. Pasini afferma: «Occorre ricordare che l'autostima è un fiore che va innaffiato ogni giorno. Il potere è dentro di noi, è nella cura che abbiamo di noi stessi, nella capacità di volersi bene. Sta in noi, e soltanto in noi, la possibilità di essere più sicuri, e quindi più felici. Anche perché nella vita, in genere, siamo già abbastanza bersagliati dai "messaggi negativi" degli altri. Impariamo, dunque, a essere più generosi con noi stessi»<sup>244</sup>.

Per questo sembra arduo coniugare l'autostima con la conformazione al Cristo che comporta inevitabilmente la partecipazione alla sua kenosis, al suo svuotamento kenotico.

Questa è "la qualità e lo stile di tutto l'evento pasquale. Consiste sostanzialmente, come la definisce von Balthasar, nella obbedienza senza riserve del Figlio al Padre. Una obbedienza che accetta l'espropriazione di sé fino all'esperienza dell'abbandono di Dio nell'assunzione della condizione della sua assenza in chi già abita il regno della morte"<sup>245</sup>.

Questo è avvenuto ed accade senza soluzione di continuità nella sequela ininterrotta di persone che hanno scelto Dio come orizzonte della loro vita. E' un "grande nugolo di testimoni", come recita Ebr 11 - 12, 12, che non ha esitato a sostenere l'ignominia di Cristo. Tema di misteriosa densità e di sconcertante realismo, questo della conformazione al Cristo crocifisso dei santi, specialmente quando esso si applica al vissuto di persone che hanno donato tutta intera la loro

---

\* Padre Tito Paolo Zecca, passionista. Dottorato di ricerca in scienze dell'evangelizzazione presso la Pontificia Università "Antoniana". Diplomato in Archivistica alla Scuola di Archivistica del Vaticano. Docente presso l'Istituto Pastorale "Redemptor Hominis" della Pontificia Università Lateranense. Si occupa di ricerche e pubblicazioni in campo agiografico della congregazione dei Passionisti.

<sup>242</sup> Cfr. W. Pasini, *L'autostima*. Volersi bene per voler bene agli altri, Mondadori 2001, p.3.

<sup>243</sup> Cfr. Id., *ivi*, pp. 4-5.

<sup>244</sup> Id., *ivi*, p. 5.

<sup>245</sup> M. Crociata, «*Modo Deo cognito*»(GS 22): *mistero pasquale e teologia del pluralismo religioso*, in P. Coda – M. Crociata, *Il crocifisso e le religioni*, Roma 2002 p. 341.

vita al Signore e sono stati reputati degni di partecipare fino in fondo al suo mistero pasquale, ivi compresa la derelizione del sabato santo (cfr Ebr. 12,4).

La discesa agli inferi è un tema che attraversa molte letterature classiche, da Omero a Dante Alighieri. Anche nella letteratura contemporanea vi sono delle sorprendenti referenze a questo *topos* della ricerca del vero e del bello e del buono, scendendo perfino nel regno della morte. Basti pensare alla “discesa” di Gandalf in *Il Signore degli anelli* di J. R.R.Tolkien<sup>246</sup>. In riferimento a Cristo ed alla esemplarità cristiforme del credente vi sono, però, delle irriducibilità all’analogia con altre “discese”<sup>247</sup>.

Il riferimento al nostro argomento, il *descensus Dei*<sup>248</sup>, implica un *descensus hominis* in forza della mistica partecipativa.

La discesa agli inferi del Cristo comporta l’universalità della sua opera di salvezza. Con il *descensus ad inferos* “viene annunciato che il Cristo nella morte ha raggiunto gli estremi confini dell’umano, e cioè perfino la sua abiezione e la sua negazione nel peccato e nella morte. Qui la fede cristiana professa che Dio in Cristo ha fatto spazio in sé incondizionatamente a tutto l’umano, senza riserve e senza barriere, non perché sia accolto con il peccato, ma perché sia negato come peccato e come morte e rovesciato nella vita. Non c’è nulla di umano, nemmeno il disumano, che non sia stato raggiunto da Cristo nella sua morte”<sup>249</sup>.

A questa condivisione di salvezza universale sono chiamati i santi.

C’è una pagina di von Balthasar del 1949<sup>250</sup> sul tema della teologia e della santità che chiarifica questa affermazione e giustifica quanto verremo dicendo. “Le sofferenze del Signore, scrive il teologo di Basilea, così singolari perché fondate sull’unione ipostatica, non sono delle intensificazioni quantitative del comune dolore umano, sono uniche e irripetibili, poiché le subisce l’unico e irripetibile Figlio del Padre, e quindi a loro volta devono essere spiegate trinitariamente nel loro nucleo (...)”. Il teologo di Basilea afferma di seguito che tracce di comprensione di queste sofferenze sono scarse nella S. Scrittura. “Vi sono, prosegue, soprattutto le grazie ecclesiali della partecipazione alla passione, esperienze di santi, che non si possono assolutamente rendere comprensibili se non grazie al dono loro concesso, di partecipare alle situazioni e condizioni di Cristo”. Egli parla delle “notte oscure”, tanto presenti nella letteratura mistica ma poco studiate o relegate nello schema di un itinerario che avrebbe altre tappe ed altre scansioni. E si chiede: “Perché distogliamo così ostinatamente lo sguardo là, dove viene sofferto il dolore più vero e sostanziale, e perché non facciamo il minimo tentativo di valorizzare queste esperienze, importantissime per la chiesa, ai fini della nostra intelligenza della fede?”. E conclude: “Importa che in virtù della grazia del Capo di continuo venga attuato nel suo corpo qualcosa della passione, e che il corpo debba capire ciò che subisce in funzione del Capo e in vista di Lui”<sup>251</sup>.

Sempre sul tema dell’importanza della testimonianza vivente dei santi, Benedetto Calati ha scritto pagine di esemplare chiarezza. Parlando dell’agiografia come commentario spirituale alle

---

<sup>246</sup> J. R. R. Tolkien, *Il Signore degli anelli*, Milano 2007, spec. II. *Le due torri*, V. *Il Cavaliere bianco*, ivi, pp. 613-635; lo stesso protagonista della trilogia, Frodo Baggins, compie il suo viaggio verso il monte Fato per distruggere l’anello del male, come una discesa agli inferi dalla quale usciranno, lui e la Terra di mezzo, totalmente rinnovati.

<sup>247</sup> Cfr. Odissea XI, vv.1-224; 385-640; Eneide VI, 264-316. Il riferimento biblico fondamentale della discesa agli inferi critica si trova in 1Pt 3,18-19; cfr. *Omelia del Sabato Santo* di antico Autore in Lit Hor, II ; vedi S. Chialà, *Discese agli inferi*, Qiqajon, Bose Magnano, 2000.

<sup>248</sup> H. U. von Balthasar, *Mysterium paschale*, in *Mysterium salutis* 6, Queriniana, Brescia 1971, pp. 171-412, spec. 289-324; Cfr. M. Jöhri, *Descensus Dei*. Teologia della croce nell’opera di H.U. von Balthasar, Roma 1981 e G. Ancona, *Disceso agli inferi*. Storia e interpretazione di un articolo di fede, Città Nuova, Roma 1999.

<sup>249</sup> M. Crociata, «*Modo Deo cognito*»(GS 22) op. cit., p. 339.

<sup>250</sup> Cit in M. Jöhri, *op. cit.*, pp.182s., passim.

<sup>251</sup> Id., ivi, p. 183

sacre Scritture<sup>252</sup> si riferisce ad una mistagogia esistenziale che si manifesta nella vita dei santi, veri *exempla* di conformazione alla Parola del Dio Vivente<sup>253</sup>. “Gli ‘*exempla*’ degli uomini di Dio, vengono proposti come altrettante parole di Dio, più adatte anche per la fede dei semplici. La virtù dell’umiltà, come frutto degli ‘*exempla*’ dei Padri, va al di là dello spessore solo moralistico connesso alla virtù dell’umiltà”<sup>254</sup>. Essi insomma, i santi, “si pongono come emblema di ciò che è proprio del popolo di Dio nel cammino della fede pasquale”<sup>255</sup>.

E’ quanto si legge in classici della teologia mistica, quali lo Pseudo Dionigi e Massimo il Confessore, ed altri autori monastici dei primi secoli. In tema di umiltà essi insistono nel dire che essa non è autodistruzione ma via per la conformazione alla kenosi divina. «L’umiltà del cristiano che segue Cristo ritrova l’incoscienza di Mosè che entra nella Tenebra. Ma Mosè rimane avvolto nella Tenebra, mentre il cristiano riposa sul seno di Cristo», scrive Ysabel de Andia<sup>256</sup>.

## **2. Di un colloquio tra il principe Miskin e Rogozin davanti a un quadro del Cristo morto di Hans Holbein j. ne *l’Idiota* di F. Dostoevskij, ossia la stima di sé e la paura del vuoto.**

*L’Idiota* di Fiodor Dostoevskij, pubblicato nel 1869, è uno dei romanzi più profondi e significativi della letteratura mondiale<sup>257</sup>.

Esalta una delle più dure realtà dell’esistenza umana: la scoperta di sé stessi e dei propri limiti nel momento di maggior sofferenza. L’autore ci descrive una realtà in cui la continua corruzione dell’animo umano finisce per essere contagiosa, ponendoci di fronte ad una situazione d’impotenza e frustrazione. L’Idiota finirà con la riflessione sulla propria delusione, maturando nel momento in cui la sconfitta ci porta inequivocabilmente ad una situazione di estrema insicurezza. Uno dei momenti più alti del romanzo è rappresentato dalla visita del principe Miskin al cupo palazzo pietroburghese di Rogòzin. In questo palazzo non penetra mai nessun raggio di luce come se fosse una caverna in cui la terra rifiuta di essere baciata dalla luce rischiaratrice della grazia. Il principe Miskin in una sala di questo palazzo è colpito da un quadro piuttosto strano nella forma. Era una copia di un quadro di Hans Holbein, rappresentante il Cristo appena depresso nel sepolcro. L’originale si trova al Kunstmuseum di Basilea. E’ lungo 2 metri ed alto appena 30 cm. Non è un quadro devozionale. Il corpo del Cristo morto è freddo come la pietra che lo racchiude. “Disteso su un telo bianco all’interno del suo sepolcro, un pallore marmoreo avvolge tutta la figura. La luce radente proveniente dalla destra del sepolcro evidenzia le fattezze del corpo smagrito che ancora porta i segni della sofferenza: è una visione tanto realistica quanto impietosa della morte, che per contrasto fa risaltare la potenza della Resurrezione; da questo cencio umano Cristo tre giorni dopo la sua morte tornerà in vita”<sup>258</sup>.

Torniamo all’ *Idiota*: “A me piace contemplare questo quadro”, mormorò Rogòzin dopo una pausa di silenzio, come se di nuovo si fosse dimenticato della domanda che aveva fatto. “Questo

---

<sup>252</sup> B. Calati, *L’agiografia come commentario spirituale delle Sacre Scritture (per una spiritualità della Tradizione)*, in AA.VV., *Cerco Dio solo, omaggio a Divo Barsotti* (a cura di S. Tognetti, G. Guarnieri, L. Russo), Comunità dei Figli di Dio, Settignano (FI), 1994, pp. 299- 313.

<sup>253</sup> Cfr. Id., *ivi*, p.303

<sup>254</sup> Id., *ivi*, p. 304.

<sup>255</sup> Id., *ivi*, p. 305.

<sup>256</sup> Y. De Andia, *La teologia negativa e la croce*, in AA.VV., *L’antropologia dei maestri spirituali*, Ed. Paoline 1991, p.122.

<sup>257</sup> Per questa sintesi ci riferiamo a M. Casucci, *Le figure dell’esperienza cristiana in Fedor Dostoevskij*, in [www.leonexiii.org/casucci\\_dostoev.pdf](http://www.leonexiii.org/casucci_dostoev.pdf), passim

<sup>258</sup> A. Ciampaglia, *I due Holbein in Il rinascimento in Europa*, suppl. a *Famiglia cristiana* del 18 genn. 2004, p.50.

quadro...” gridò il principe, come colpito da un’idea improvvisa, “questo quadro!...” ripeté. “Ma questo quadro può far perdere la fede!”. “Infatti la si può perdere” confermò inaspettatamente e all’improvviso Rogòzin».

Nella descrizione che Dostoevskij ne dà alcune pagine più avanti tramite «il suicida Ippolit esso viene descritto come il simbolo di una natura irredenta che è stata capace di inghiottire “la primizia del mondo”, ciò per cui il mondo stesso era stato creato. Nella visione del Cristo morto la natura ci appare come una “macchina” gigantesca e terribile che non risparmia niente e nessuno cui Dio stesso, nella persona incarnata del Cristo, deve soccombere secondo un ineluttabile destino. Dinanzi a questo *status naturae lapsae* ecco allora sollevarsi il grido dell’uomo. Nella solitudine e disperazione di un mondo che tutto distrugge ed annienta nel dolore e nella morte l’uomo, ancora nella non consapevolezza della presenza di Dio alla coscienza, chiede innanzitutto giustizia»<sup>259</sup>.

In altre parole lo sconcerto derivante dalla visione di un derelitto Cristo depresso dalla croce e posto nel sepolcro come un qualsiasi morto della terra, si riflette immediatamente in colui che vede questo quadro. Egli sente scorrere un brivido lungo la schiena nella percezione della propria morte che sarà alla fine identica a quella del Cristo abbandonato dal Padre, dagli uomini e posto nelle viscere della terra. “Che cos’è l’uomo perché te ne ricordi, il figlio dell’uomo, perché te ne curi?” (Sal 8). Mi sembra che questa pagina del grande scrittore russo riassume molto bene il tema oggetto di queste riflessioni.

### **3. Di un colloquio con Cristo Crocifisso nel libro degli *Esercizi spirituali* di sant’Ignazio di Loyola” (n° 53). La stima di sé e la conformazione cristologico-trinitaria.**

Torniamo all’opera d’arte da cui siamo partiti per svolgere le nostre riflessioni. Il capolavoro di Holbein risale al 1521; e – stranezza delle coincidenze ! – proprio nell’autunno di questo stesso anno, il cavaliere Ignazio di Loyola viene ferito gravemente a Pamplona. Trasportato nel castello di Loyola, inizia quell’avventura di riflessione, di preghiera, di conversione che si manifesterà, tra l’altro, con la composizione del libretto degli *Esercizi*, composizione iniziata nel 1522 e terminata con l’approvazione pontificia nel 1548.

Al n° 53 del libretto leggiamo questo straordinario colloquio: [53] “ Immaginando Cristo nostro Signore davanti a me e posto in croce, farò un colloquio: egli da Creatore è venuto a farsi uomo, e dalla vita eterna è venuto alla morte temporale, così da morire per i miei peccati. Farò altrettanto esaminando me stesso: che cosa ho fatto per Cristo, che cosa faccio per Cristo, che cosa devo fare per Cristo. Infine, vedendolo in quello stato e appeso alla croce, esprimerò quei sentimenti che mi si presenteranno”.

Sant’Ignazio colloca questo colloquio con il Crocifisso come conclusione della lunga meditazione sul peccato nelle sue origini, con le sue modalità e conseguenze per i progenitori e per tutta l’umanità. E’ una riconsiderazione radicale e totale del proprio vissuto in vista dei futuri risolvimenti. In altre parole il colloquio contemplativo davanti al crocifisso porta l’esercitante a rientrare adeguatamente in se stesso; a rivedere minutamente la propria vita ed a programmare in un certo senso il proprio futuro in vista della esplicitazione di questo amore ritrovato e crocifisso. La considerazione della miseria umana iniziata dal peccato originale rimarrebbe sterile se l’esercitante non sentisse impellente il bisogno di ricorrere a Gesù Crocifisso e al Padre che ce lo ha dato. Di

---

<sup>259</sup> M. Casucci,ivi. L’ ebook *L’idiota* si può trovare in [www.athena.3000.it](http://www.athena.3000.it).

fronte al crocifisso non si tratta, scrive un commentatore degli esercizi, di svolgere “uno sterile (o isterico) monologo ma vivificante dialogo”<sup>260</sup>.

Notiamo come Ignazio, così attento alla *compositio loci*, qui non indichi nessuna immagine da vedere ma come essa sia sviluppata nella propria fantasia interiore: “Immaginando Cristo Signore davanti a me e posto in croce farò un colloquio”. Si richiede a colui che fa gli esercizi uno sforzo considerevole di “fantasia” per rendere presente alla propria memoria, intelletto e volontà il Crocifisso Signore, una attenta contemporaneità sincronica con l’evento della croce.

Lo studioso P. Schiavone asserisce che in questo numero degli Esercizi ignaziani ci si trova «di fronte ad un condensato di cristologia e di soteriologia» e cita L. M. Armenanderiz<sup>261</sup>. Il fare grandi penitenze per Ignazio era non tanto scontare i propri peccati quanto fare cosa gradita a Dio, come spiegherà in dettaglio nella sua *Autobiografia* (n.14). Il suo interrogarsi «sul cosa fare?», poi, echeggia Lc. 3,10 e At 2,37; 16,30.

Questo forte impegno introspettivo, questo “vivificante dialogo”, porta all’autentica considerazione di sé, alla avvertita conoscenza del proprio vissuto e al realistico impegno per il proprio futuro. La percezione valutativa che ciascuno ha di se stesso, cioè l’autostima, in questo caso viene collocata da Ignazio non al livello del raggiungimento di un qualsiasi obiettivo “temporale” (come fanno gli addetti al *merchandising* che usano l’autostima come tecnica di mero guadagno) ma al ricentramento di tutta la propria vita sull’asse della croce (*stat crux dum volvitur orbis*). In altre parole la vera conoscenza di sé, sviluppata davanti al Crocifisso, porta alla constatazione di essere stati amati per primi e che la vita viene tracciata da questo amore primigenio che è crocifisso già prima della fondazione del mondo. Perché l’amore kenotico redentivo può essere tale solo se nasce dal cuore della Trinità<sup>262</sup>.

La kenosi del cristiano parte da quella del Cristo, da essa deriva, in essa ha il suo fondamento teologico. Nella kenosi che porta al totale spogliamento di sé il cristiano trova finalmente la sua vera identità assimilata totalmente a quella del suo Signore. Si muore a questo mondo per rinascere a vita nuova come veri cittadini del Regno.

La kenosi, insomma, è il grande cammino attraverso il quale si giunge alle vette dell’amore trinitario.

### 3.1 Come si possa entrare in questo “deserto” cristologico attraverso l’esperienza dei santi.

L’agiologia è lo studio dei santi in tutte le sue accezioni. Ma forse bisognerebbe parlare con più proprietà di agio-teologia. Ossia di scienza teologica dei santi. La teologia ci dà la chiave di lettura interpretativa di questi uomini e donne di Dio che trovano la loro esistenza e le sue motivazioni più profonde non nel comune sentire ma nei pilastri della terra, nelle radici del cielo.

Le loro biografie apportano un contributo significativo, giocato sul campo della vita concreta, sotto tutte le latitudini e nelle più diverse temperie storiche, alla vera antropologia soprannaturale, alla vita della Grazia nel credente così come essa si manifesta nelle sue mille sfaccettature. Scriveva Santo Spinsanti: “Il fatto che questi tentativi teologici (di Romano Guardini e di von Balthasar) valgono come eccezioni sottolinea quanto sia urgente adottare un modo di far teologia in cui sia fatto il debito posto alla visione spirituale di alcuni cristiani esemplari”<sup>263</sup>.

<sup>260</sup> P. Schiavone, *Esercizi spirituali*, ed Paoline, 1978, p.92

<sup>261</sup> Id, *Esercizi spirituali*. Ricerca sulle fonti, San Paolo 1995, p.136. «Juntamente contemplando su vida...». *La cristologia de los Ejercicios Espirituales*, in *Manresa* 63 (1991), pp. 125-161.

<sup>262</sup> Per una introduzione sintetica alla teologia trinitario-staurologica vedi G. Della Malva, *L’onnipotente debolezza dell’amore*. L’azione vicaria di Cristo nella teologia di H. U. von Balthasar, Ed. Staurós 2007, spec. pp. 45-57.

<sup>263</sup> S. Spinsanti, *Modelli spirituali*, Nuovo Diz spir., Ed. San Paolo 1979, p.1010, vedi pp.1001-1030.

Ci siamo occupati, quindi, di alcune vite in cui il principio direttivo che la fede cristiana mediante una singolare coerenza di azione e di dottrina, ha saputo creare, una forma nuova di esistenza evangelica, investigando soprattutto il rapporto dialettico tra stima di sé e partecipazione alle kenosi di Cristo, specialmente nella sua estrema derelizione, nel suo *descensus ad inferos*.

E' di qualche mese fa una certa polemica seguita alla pubblicazione di un volume con scritti personali della beata Madre Teresa di Calcutta (*Come be my light*). In questo epistolario si leggono le notti oscure della fede, il prolungato silenzio di Dio che la fondatrice delle Missionarie della Carità ha vissuto per parecchi decenni. Vari scrittori e giornalisti sono scesi in campo, soprattutto per spiegare questo mistero interiore che non può non lasciare sconcertati e perplessi<sup>264</sup>. Raniero Cantalamessa, per spiegare che non si tratti di una assoluta novità ma che rientra nel solco di una ininterrotta tradizione mistica, cita Giovanni Taulero che descrive così questo stato: "Allora veniamo abbandonati in tal modo, da non aver più nessuna conoscenza di Dio e cadiamo in tale angoscia da non sapere più se siamo mai stati sulla via giusta, né più sappiamo se Dio esiste o no, o se noi stessi siamo vivi o morti. Cosicché su di noi cade un dolore così strano che ci pare che tutto quanto il mondo nella sua estensione ci opprime. Non abbiamo più nessuna esperienza né conoscenza di Dio, ma anche tutto il resto ci appare ripugnante, sicché ci pare di essere prigionieri tra due mura"<sup>265</sup>. Proprio questo "estraniamiento" di sé a sé stessi rappresenta la formula kenotica a cui sono chiamati i santi che hanno vissuto una particolare esperienza mistica partecipativa. Formula kenotica che viene acutamente avvertita in alcuni di loro i quali poi sono stati in grado di comunicare questa stessa esperienza. Tanti di essi ci hanno lasciato pagine dense di "sussurri e grida" che lacerano il silenzio e l'oscurità di quanti si sentono o sono, in modo più o meno avvertito, lontani da Dio, si siedono alla mensa dei peccatori (cfr. Lc 15,2 e 3,21), mangiano il pane della desolazione (cfr. Ez 12,19 e 4,16) "atea", non sentono la voce divina, non riescono ad entrare nella "nube della non conoscenza" dove Dio parla con parole ineffabili. Questa esperienza della "discesa agli inferi" non è soltanto una forma di purificazione-conformazione al mistero pasquale di Gesù Cristo. Essa è anche un aspetto non indifferente della loro partecipazione ai dolori del mondo di cui si assumono fino in fondo tutto il peso, nella sequela di "colui che non aveva conosciuto peccato, (e) Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio" (cfr. 2Cor 5,21).

In questo senso, quindi, la kenosi dei santi, partecipativa della kenosi del Figlio di Dio, diventa pagina esemplare, luogo teologico da considerare attentamente per conoscere il vissuto profondo della vita ecclesiale in un determinato momento della storia certo ma che si manifesta, in forza della universalità della santità evangelica, un luogo teologico sempre propositivo in tutte le latitudini e in tutte le temperie contestuali.

In questa sede vogliamo presentare alcuni figure agiografiche dell'età contemporanea altamente significative della mistica partecipativa alla kenosi di Cristo "via regia" della santità (cfr. Tommaso da Kempis, *Imitazione di Cristo*, II, XII); mistica partecipativa vissuta esemplarmente per la salvezza del mondo condividendo la sorte degli ultimi e dei derelitti.

Questa «discesa agli inferi» ha una caratteristica peculiare rispetto a quanto è detto dagli autori spirituali, specialmente da Giovanni della Croce, riguardo alla «notte passiva del senso». In questo caso le cinque caratteristiche della persona: unicità, autocoscienza, responsabilità, libertà e capacità di amare, vengono poste a dura prova nel progressivo affinamento della propria

---

<sup>264</sup> Cfr. R. Cantalamessa, *L' "ateismo" di Madre Teresa*, in [www.cantalamessa.org](http://www.cantalamessa.org) del 09.02.2007; A. Socci, *Perché si cerca di attaccare M. Teresa?* in *Libero*, 26.08.2007.

<sup>265</sup> Cfr. G. Taulero *I sermoni*, traduzione di F. Belski, Paoline, Milano 1997; ed anche *Il fondo dell'anima*, a cura di M. Vannini, ed. Piemme, Casale Monferrato, 1997.

partecipazione alle vita divina. Nella notte passiva del senso «si produce così una crisi dolorosa per la persona. Perde il gusto nelle attività spirituali che prima la entusiasmano. Non ha alcuna voglia di servire il prossimo. La preghiera e l'eucaristia non le dicono nulla. Dio sembra assente. Non sente ormai né la tenerezza né l'entusiasmo che Lui prima le suscitava. Però neppure l'attraggono i piaceri che il mondo le offre»<sup>266</sup>. Ciò non toglie che ci si eserciti intensità maggiore nelle virtù teologali della fede, speranza e carità.

Il Dottore mistico distingue molto bene i segni della «notte passiva del senso» da quelli derivanti dall'infedeltà e dalla depressione<sup>267</sup>. Tra i primi vi è l'impossibilità di meditare e discorrere con l'immaginazione, né gustare questo come prima. Non si trova gusto né consolazione nelle cose di Dio, così pure non lo prova nelle altre cose create. Ordinariamente l'anima porta la memoria a Dio con sollecitudine e diligenza penosa perché pensa di non servire più Dio, ma di stare tornando indietro. Infine, ed è il segno di una evidente situazione interiore purificativa non dettata da deficienze psichiche, l'anima gusta di starsene da sola a solo con attenzione amorosa a Dio. In una situazione di depressione le persone hanno una immagine negativa di sé e si interpreta negativamente l'ambiente in cui si vive; soprattutto si vede il futuro in modo negativo, senza speranza. La presenza di Dio nella persona che vive questa notte oscura porta, invece, a considerare le proprie miserie alla luce della grandezza e dell'amore di Dio che resta l'orizzonte fisso della propria interiorità. La conoscenza di sé porta ad essere umili certo ma dall'umiltà nasce la conoscenza vera di Dio<sup>268</sup>. Tutto è, insomma, meno che deprezzamento di sé e disvalore dell'amorosa attenzione divina nei propri confronti. La conoscenza di sé porta ad una maggiore responsabilità dei propri atti; «si sente responsabile delle proprie personali miserie senza dare la colpa al suo passato, ai suoi genitori, alla scuola, alla società, alla religione...Le sue miserie stanno in se stessa e le appartengono»<sup>269</sup>.

#### 4. Teresa di Gesù Bambino

Hans U. von Balthasar ha scritto sulla mistica carmelitana pagine di fondamentale definizione riguardo alla sua straordinaria capacità di comprensione del nucleo fondamentale della partecipazione al mistero di Cristo e sul carattere teologico della sua missione di claustrale. E non ha mancato di evidenziarne i limiti<sup>270</sup>.

La parabola esistenziale e teologica di Teresa Martin porta alla considerazione, attraverso la lettura dei suoi scritti<sup>271</sup> e le testimonianze, che la sua falsa partenza, contrassegnata da un eccesso di autostima, dalla sua fame di amore, di coccole, di tenerezza, trova il suo risolvimento nella discesa agli inferi della prolungata notte della fede, sedendosi alla mensa dei peccatori, condividendo il pane dell'amarezza di chi si sente lontano da Dio.

La morte della mamma causa nella fanciulla che allora ha circa cinque anni, un trauma profondo che si manifesterà in una ipersensibilità crescente, giungendo fino alla nevrosi e alla malattia psicosomatica. La notte di Natale del 1886, Teresa giunge a dominare la sua ipersensibilità; ella darà ormai prova di una notevole forza interiore, anche se sottolinea sempre la sua piccolezza e la sua debolezza nelle quali risplenderà la misericordia del Signore, percepita e vissuta come unico cammino di speranza e di santità. Entrata al Carmelo di Lisieux a quindici anni, presto le viene affidato l'incarico di seguire le novizie. Dopo la sua prima emottisi, consapevole della morte imminente, ella entra in una profonda notte di fede circa l'esistenza del Cielo per lei. Questa malattia, comunque, costituisce il vertice del suo

<sup>266</sup> L. J. Gonzáles Castellanos, *Psicologia dei mistici*, LEV, 2001, p.165

<sup>267</sup> Cfr. Giovanni della croce, 2 *Subida...*, 13,2-4; 1 *Noche oscura*, 9, 2-8.

<sup>268</sup> Id, 1 *Noche*, 12,4.

<sup>269</sup> L.J. Gonzalez, *Psicologia dei mistici*, op. cit., p.168.

<sup>270</sup> Cfr. M. Jöhri, *Descensus Dei*, op. cit., pp.187-191

<sup>271</sup> S. Teresa di G.B., *Opere complete*, LEV-Ed. OCD, Roma 1997; spec. l'introduzione, ivi, pp.23-62, passim; G. Bettati, *Introduzione a Teresa di Lisieux, I miei pensieri*, Carmelitani – MIMEP -Docete 1997, pp. 13-28, passim, spec. *Disperazione e solidarietà (abbandonata da Dio...in compagnia dei fratelli)*, ivi, pp. 24-28, passim.

amore per Gesù e il prossimo, del suo abbandono e del suo ardore apostolico; ella nutre una forte speranza di poter lavorare ancora dopo la morte per il bene delle anime. Muore il 30 settembre 1897, a ventiquattro anni.

Teresa cammina intensamente nella fede: « Ho più desiderato di non vedere il buon Dio e i santi e restare nella notte della fede di quanto altri desiderano vedere e comprendere » (Ultimi colloqui 1185). « Noi non abbiamo che questa vita per vivere di fede » (Conseils..., 154). Per questo motivo, la sua « prova contro la fede » (C 31ro), durante gli ultimi diciotto mesi della sua vita, la riempie di « gioia », « perché, c'è una gioia più grande di quella di soffrire per amore tuo? » (C 7ro).

Teresa offre questa prova in particolare « per i suoi fratelli », i peccatori e gli increduli (C 5vo). Sentendosi, fin dai suoi quattordici anni, « un pescatore di anime », « divorata dalla sete delle anime » (A 45vo), è entrata al Carmelo « per salvare le anime e soprattutto per pregare per i sacerdoti » (A 69vo). Vi scoprirà, nel 1896, il suo « posto » sublime: « Nel cuore della Chiesa, mia madre, io sarò l'amore », per fecondare così il lavoro degli apostoli (B 3vo).

La fede, insomma, è una luce nella notte e la fiducia in Dio un antidoto contro l'angoscia esistenziale. Ella invita a integrare la debolezza e il peccato nel rapporto con il Dio d'amore misericordioso. Insegna a tradurre il nostro amore di Dio e del prossimo attraverso le « piccole cose » concrete dell'esistenza quotidiana, questi « nulla » che diventano « fiori » (B 4vo) e possono dare alla nostra vita un soffio missionario ed apostolico. La povertà spirituale diventa fonte di gioia e di pienezza: « Più sarai povero, più Gesù ti amerà » (L 211). Il prodigioso irraggiamento postumo della santa dimostra come il suo messaggio sia ancora benefico.

Influenzata a livello incoscio da una cultura atea, vive Teresa di Lisieux la sua notte della fede con la sensazione della irrealtà di tutto questo mondo religioso che ha riempito la sua vita. Ella vive, in maniera intensa e personalizzata, la « notte collettiva » di tanti contemporanei. Recentemente si è esteso l'uso del simbolo notte a situazioni sociali o culturali, cambi radicali ed enigmatici che interessano l'umanità: la notte della guerra senza senso, della ribellione, della liberazione, del progresso tecnico che defrauda, dell'emigrazione di massa, dello stress infruttuoso e dell'impotenza dinanzi al male. In questo impiego c'è da evitare il pericolo di una « democratizzazione » della notte, riducendola a semplice sofferenza o frustrazione, soffrendola con rabbia o con rassegnazione, come semplice disgrazia, senza profondità religiosa, impegno di conversione, né senso di trascendenza. D'altra parte, questa applicazione spontanea e suggestiva può essere illuminante ed anche piena di speranza per tante persone che cercano Dio nella fede personalizzata o con immagini di trascendenza in situazioni di vita «che non si possono spiegare».

“Non voglio vedere Dio sulla terra. Eppure lo amo...ma non vorrei vederlo. Preferisco vivere di fede”.

“I ragionamenti dei peggiori materialisti affiorano al mio spirito...è mai possibile pensare simili cose, quando si ama tanto il Signore?...Una voce maledetta mi sussurra: “Sei poi sicura che Dio ti ami ancora? Te l'ha detto lui? Non è l'opinione di qualche persona, che ti giustificherà ai suoi occhi?”.

“Non credo più alla vita eterna!Mi sembra che dopo questa vita mortale non ci sia più nulla. Tutto è scomparso per me. Non mi resta che l'amore!”.

“Gesù mi ha preso per mano e mi ha fatto entrare in un sotterraneo dove non fa né caldo né freddo, dove il sole non risplende, né cade la pioggia, né tira vento; un sotterraneo dove non distinguo altro che indistinto chiarore...Poiché il nostro viaggio avviene sottoterra, non vedo se la meta si avvicina...sono disposta a rimanere per tutta la mia vita religiosa in questo passaggio sotterraneo”.

“Dio ha permesso che l'anima mia fosse invasa dalle tenebre più fitte che il pensiero del cielo, per me dolcissimo, non fosse più se non lotta e tormento”. “Ma, Signore, la vostra figlia ha capito...vi

chiede perdono per i suoi fratelli...accetta di nutrirsi per quanto tempo vorrete del pane di dolore e non vuole alzarsi da questa tavola colma di amarezza, alla quale mangiano i poveri peccatori...ma anche lei osa dire a nome proprio e dei suoi fratelli: "Abbiat pietà di noi, Signore!"...La sola cosa che vi chiedo è di non offendervi mai".

La parabola esistenziale di Teresa si può sintetizzare, quindi, nel vedere come da un eccesso autostima sia passata attraverso le vicende familiari e claustrali ad una totale perdita di sé per ritrovarsi nella perfetta conformità al mistero pasquale del Crocifisso risorto, attraverso la condivisione del dolore e del Cielo, chiuso come muro di bronzo.

## **5. Padre Carlo Houben (1821-1893)<sup>272</sup> e Silvano del Monte Athos<sup>273</sup>.: "Tieni il tuo spirito agli inferi, e non disperare!"**

La mistica della passione, così come è stata vissuta da san Paolo della Croce, fondatore dei Passionisti (1694 – 1775) è consistita – in estrema sintesi - in una immersione totale nella derelizione di Cristo, nella sua gloriosa kenosi, secondo la dinamica descritta liricamente nell'inno cristologico di Fil 2,5-11. Tramite Paolo della Croce. Egli è l'ultimo santo canonizzato della grande scuola di spiritualità iniziata da San Paolo della Croce nel Settecento che, nella "morte mistica" e nella divina natività", ha impostato tutto il suo cammino di santità<sup>274</sup>.

questa modulazione passio-centrica è stata trasmessa come quintessenza della sua mistica passionista alla famiglia spirituale che da lui deriva ed a lui si ispira.

L'abbandono, l'angoscia, la solitudine del Gethzemani, con il silenzio del Padre, il torpore dei discepoli prediletti, la fugace consolazione dell'angelo, il sudore di sangue, il calice amaro da bere fino in fondo, l'incombere del tradimento, l'offrirsi senza nessuna resistenza nelle mani dei propri nemici, sono stati la meditazione quotidiana del fondatore dei passionisti per più di quarant'anni. Soprattutto il silenzio di Dio, di Dio "che è nulla di tutto ciò che è", secondo la lezione di Meister Eckart, e che riecheggia nel proprio "fundus animae", secondo le riflessioni del prediletto Tauler.

Il Calvario è l'altro luogo, il vertice dei luoghi, dove Dio parla nel suo silenzio più totale. Dio non risponde al "forte grido" del Figlio perché grida a se stesso il proprio infinito dolore nell'eco di quella domanda che risuonerà per tutte le cime e tutti gli abissi della terra fino alla sua consumazione apocalittica. Il luogo del Calvario è il luogo del deserto più inesplorato, della notte più oscura. Sperimentare la croce significa viverne la desolazione. Niente e nessuno può dare conforto a chi è entrato nel suo spessore. Nella solitudine della croce si consuma un patto d'amore e di sangue: in questo luogo, in questo deserto, dove non è lecito a nessuno di poter entrare senza essere chiamati e dal quale nessuno può tornare indietro senza cadere nell'abisso della disperazione

---

<sup>272</sup> Cfr. T.P. Zecca, *Il taumaturgo di Dublino*. San Carlo Houben, San Paolo 2007, passim. Nasce e viene battezzato l'11 dicembre del 1821 con il nome di Giovanni Andrea a Munstergeleen, Limburgo olandese. Prodigio di vocazione già al tempo della prima comunione. Matura sotto le armi (1845). Arriva al noviziato passionista di Ere, Belgio: professa il 10 dicembre 1846. Ordinato sacerdote il 21 dicembre 1850. Viene scelto per andare in Inghilterra. 1857-1866: *A Mount Argus, Dublino*, ritiro di s. Paolo della Croce. *Ritorno in Inghilterra: 1866-1874 - Di nuovo a Mount Argus* il 10 gennaio 1874. *Ultima malattia* dal 9 dicembre 1892. *Beato transito* il 5 gennaio 1893. Sepoltura nel cimitero del ritiro. Nel 1988 beatificazione; il 3 giugno 2007 canonizzazione.

<sup>273</sup> Sulla figura dello starez san Silvano del Monte Athos, vedi J.-C. Larchet, *San Silvano del Monte Athos, Non disperare*, ed. Qiqajon 2004 (specialmente per il silenzio di Dio e l'esperienza dell'inferno) da cui prendiamo i riferimenti biografici.

<sup>274</sup> Per la bibliografia paulocruciana e passionista cfr F. Giorgini, *La Congregazione della Passione di Gesù*, Curia Gen. C.P., Roma 2006; su Paolo della Croce vedi T. P. Zecca, *sub voce* in *Dizionario di Omiletica*, Elle Di Ci – Velar, 1998 con relativa bibliografia.

e della insignificanza. I Passionisti si sono sempre sentiti come “cittadini del Calvario”: sul Golgotha hanno sempre ritrovato la loro più profonda identità.

Con il Gethsemani e il Calvario, un'altra componente della derelizione di Cristo è stata sempre presente nello spirito e nella mistica passionista: il silenzio del Sabato santo. Questo tempo sospeso, fuori del tempo, tempo di attesa, di speranza, di fede estrema, di riposo totale. Quel tempo della tomba sigillata simboleggia Il Tempo di tutti gli interrogativi davanti al mistero di Dio, al suo silenzio imperscrutabile e adamantino, squarciato solo da quella Parola che ora, però, tace. Tempo che lento trascorre davanti ad una tomba ancora sigillata, che custodisce ancora un corpo, freddo, pallido, inerte, pieno di piaghe squarciate, di sangue raggrumato; il cadavere di un giustiziato “nel quale, però, abita tutta intera la divinità” (Col 2,9) ma con quali modalità non è dato sapere. Nel silenzio di quell'ineffabile *shabbat* si compie la misteriosa “discesa agli inferi” del Redentore. L'annuncio di Pasqua raggiunge “coloro che giacevano nelle tenebre e nell'ombra della morte” (Is 9, 2; cfr Job 10, 22; Sal 22,4). Il Crocifisso, non ancora risorto, estingue le fiamme dell'inferno attraversandolo tutto, prima di risalire al Padre. Chi desidera condividere la stessa sorte di Gesù, deve come lui e con lui, “discendere agli inferi”; deve condividere con lui la stessa sorte di derelizione e di gloria (Cfr Sal 65,12).

Hans Urs von Balthasar espone, come è noto, in *Mysterium Paschale*, una fondamentale teologizzazione della discesa del Verbo, per cui rimandiamo alla sua opera fondamentale sul tema<sup>275</sup>. In succinta sintesi vogliamo solo esporre quello che ci riguarda, rispetto alla mistica più nascosta e profonda di san Carlo Houben e che lo accomuna a tanti altri santi che hanno condiviso misticamente la stessa esperienza di derelizione redentrice.

L'essere di Cristo con i morti – ragiona il teologo di Basilea - è l'ultima conseguenza della missione redentrice ricevuta dal Padre: è obbedienza estrema ed evento trinitario. Se Dio ha creato la libertà dell'uomo ed ha mandato il Figlio per salvare questa libertà, malata a causa del peccato originale, allora deve anche introdurlo sino all'inferno, come conseguenza ultima della libertà umana. Ed il Figlio può essere presente nel regno della morte solo come morto. Il Figlio deve osservare quanto di imperfetto c'è nel dominio della creazione per riportarlo, in quanto redentore, in suo possesso. Per questo motivo non esiste alcuna realtà che non possa essere redenta da Cristo, a patto che l'uomo lo voglia: anche la condizione estrema di peccato può diventare “via” che conduce a Dio. E la stessa discesa agli inferi si ripete ogni volta che Cristo scende nei *desperata corda* dei peccatori ed apre loro la strada al cielo.

In quanto evento trinitario, il cammino verso i morti è un evento salvifico: Cristo vi discende per condurre a salvezza i morti e quelli che morranno. E non ci sono ambiti o zone dell'Ade che non siano interessate dalla ondata di salvezza di Cristo.

Infatti, prima di Cristo non c'è un purgatorio od un inferno, afferma von Balthasar ma solo Ade, regno indistinto dell'Oltretomba, dove tutti i morti sono riuniti e nel quale Cristo entra per redimere.

Dal punto di vista teologico il purgatorio ha origine il Venerdì santo: nella croce di Cristo e nel suo essere con i morti, egli porta nel fuoco dell'ira divina il momento della misericordia. La sua solidarietà con l'umanità manifesta la sua volontà universale di salvezza e permette la possibilità di una purificazione nel giudizio.

La teologia orientale vede nel *Descensus* l'immagine decisiva della redenzione: il triduo pasquale viene visto come un unico movimento che ha nel Sabato santo la sua maggiore intensità drammatica. Nel Sabato non vi è l'anticipazione della gloria della Domenica: nella discesa agli inferi non dobbiamo vedere il Cristo trionfante, sulla scia di una iconografia che lo rappresenta, già quasi risorto, che rompe i vincoli della morte, simboleggiati dalle porte scardinate dell'Ade e che sottrae i progenitori dalla morte eterna trascinandoli via con sé. Piuttosto, alla Chiesa dello *Shabbat*

---

<sup>275</sup> H. U. von BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. VI, Brescia, 1971, pp. 171-404. Ci siamo serviti della sintesi di A. Magoga in [www.Qumran2.net](http://www.Qumran2.net), Studi teologici.

competete meditare in silenzio la condizione del Cristo giacente nel sepolcro e seguirlo, come da lontano, secondo una partecipazione autentica: morti con il Dio morto.

Gesù un giorno disse a san Silvano del Monte Athos: "Tieni il tuo spirito agli inferi, e non disperare!"<sup>276</sup>. Una volta Silvano durante il servizio notturno voleva fare un inchino fino a terra davanti all'icona del Salvatore, ma improvvisamente vide davanti a se la figura del diavolo che aspettava che gli si inchinasse davanti. "Signore, cosa fare?" - gridò Silvano- subito senti nel suo cuore la risposta: "I superbi sempre soffrono per la presenza del demonio. Tieni il tuo intelletto nell'inferno e non disperarti". La rivelazione di Dio fu ravvivante per Silvano. Da quel momento spesso ripeteva: "Presto muoio e la mia anima crudele scenderà nell'inferno nero, lì soffrirò solo nel fuoco e piangerò senza il Signore: dove sei, Luce della mia anima? Perché mi hai abbandonato? Non posso vivere senza di Te."

Da quel momento la grazia stava sempre nel cuore del santo. Però lo stesso la sua presenza non era completa. Ancora per 15 anni pianse quando l'azione della grazia di Dio si indeboliva, e solo alla fine di questi 15 anni ricevette la forza di combattere lo slancio del nemico solo con un movimento della mente. Allora Silvano cominciò a contristarsi per il mondo che non conosceva Dio, e la preghiera più importante per lui diventò quella per la gente. Fino agli ultimi giorni della sua vita diceva a tutti i vicini: "Pregate per il popolo di Dio, amate il popolo di Dio"(...). Pregare per la gente vuol dire grondare sangue".

Padre Carlo Houben era spesso affascinato dallo spettacolo del fuoco; guardava per ore dalla sua finestra le fiamme che scaturivano da una fabbrica di mattoni che all'epoca si trovava vicino al ritiro di Mount Argus. Qualche volta passando vicino ai fornelli della cucina apriva lo sportello per vedere direttamente la fiamma viva e sentirne la vampa. Lui così silenzioso e riservato non esitava ad invitare altri confratelli a vedere quel fuoco, a contemplare quello spettacolo di vita e di morte. Erano diverse le ragioni che spingevano il taumaturgo di Mount Argus a soffermarsi molto spesso davanti al fuoco. Era certo l'eco delle prediche sull'inferno del suo antico parroco di Munstergeleen che gli ritornavano alla mente, ma soprattutto lo spingeva a quelle silenziose e prolungate soste davanti al fuoco, l'acuta coscienza del peccato, delle colpe sue e degli altri. Senza conversione, senza l'incessante implorazione della grazia e della misericordia divine, quella sarebbe stata la sorte eterna "il pianto e stridore di denti" che avrebbero portato "alla morte seconda", alle fiamme eterne, alla rovina finale. Le veglie, i digiuni informavano di sé l'incessante preghiera per la conversione dei peccatori, la sostenevano, l'arricchivano. Carlo scendeva giorno e notte agli inferi insieme ed a posto dei tanti che presumevano di non aver bisogno di penitenza, dei duri di mente e di cuore, dei tanti che "non sapevano distinguere la destra dalla sinistra". Si cibava avidamente dell'eucaristia, il pane degli angeli, per sedersi poi "alla mensa dei peccatori", per cibarsi del loro pane di lacrime e dissetarsi alla loro afflizione.

E' la sorte dei grandi intercessori quella di "scendere agli inferi", ogni giorno, per sottrarre alle fauci del fuoco divoratore "i dispersi figli di Dio". Leggiamo nella biografia del beato Domenico scritta da p. Filippo della SS. Annunziata: "Quello che per altro rendeva le sue croci tanto dolorose e pesanti da non potersi affatto esprimere, era la desolazione interna cioè la privazione di ogni comunicazione sensibile con Dio, e di ogni gusto, consolazione, e conforto nell'orazione, di cui quanto abbondò nel principio, altrettanto ne fu privo di poi, talché camminò nelle tenebre ed aridità fino alla morte, onde volarsene immediatamente dalla croce al Cielo, ad imitazione del suo divino Maestro ed esemplare Gesù Crocifisso"<sup>277</sup>.

---

<sup>276</sup> Cfr. Silvano dell'Athos, *Non disperare!*, Qiqajon-Bose, 1994

<sup>277</sup> Proc.b. Domenico: *Positio super virtutibus*, p. 706

Un passionista contemporaneo di Padre Carlo, il P. Simone Bolest del Cuore di Gesù<sup>278</sup>, svolse come lui e come il venerabile De Gruttis (+1905), lo stesso ministero delle confessioni, della guida spirituale, del conforto agli afflitti. Poco prima di morire, il p. Simone disse questa memorabile frase: “Ah!, Padre; certo io ben mi merito l’inferno, ma almeno nell’inferno potessi amare il mio Dio!”.

“Nel confronto « faccia a faccia » con quel Dio che è Amore, il monaco avverte l'esigenza impellente di trasformare in servizio del prossimo, oltre che di Dio, tutta la propria vita”, ha scritto Benedetto XVI nella sua prima enciclica<sup>279</sup>.

Lo struggente desiderio di amare Dio e di farlo amare da tutti, nessuno escluso, perché Dio è Padre di tutti ed è di tutti il destino e la chiamata alla felicità, sono state la “fiamma viva” che hanno animato incessantemente il cuore, la mente, le opere di Carlo di Mount Argus e del monaco Atonita Silvano.

## 6. Gemma Galgani (1878 – 1903) e Pio da Pietrelcina

In occasione del centenario della morte della stigmatizzata lucchese, canonizzata nel 1940 da Pio XII si è tenuto un convegno di studi «Mistica, salvezza e redenzione nell’esperienza di Gemma Galgani»<sup>280</sup>. E’ stata un’occasione per fare il punto sulla mistica partecipativa di Gemma alla passione di Cristo da vari punti di vista e di lettura.

La mistica partecipativa all’agonia ed alla derelizione del Cristo, fino al silenzio del sabato santo, vede in Gemma Galgani una referenzialità impressionante, fino ad una coincidenza cronologica con lo stesso sabato santo. Ella, infatti, si spense il sabato santo, 11 aprile del 1903. Omettiamo le notazioni biografiche per limitarci a quanto in Gemma stessa si evidenzia come desiderio di condividere l’obbrobrio di Cristo fino in fondo (Ebr 13,13), “uscendo dall’accampamento” in una radicale e impressionante “espropriazione”.

A riguardo Cornelio Fabro, cordiale ed acuto studioso della santa, così ebbe a scrivere nel 1987: «Il nucleo operante nell’esperienza mistica di Gemma Galgani è la sua eccezionale conformità alla Passione di Cristo. Eccezionale, perché dotata ed accompagnata dall’impressione fisica delle stimmate e da quasi tutti gli altri fenomeni dolorosi (...) e i “dolori mentali” come il peso di tutti i peccati, le vessazioni diaboliche, l’agonia nell’Orto e l’abbandono dello spirito...Al fondo di questi fenomeni, come situazione che li anima e li contiene, sta la duplice esperienza intensiva e comprensiva dei dolori di Cristo, i quali per singolare grazia le apparivano al vivo nella contemporaneità della storia umana e, dall’altra parte, l’esperienza altrettanto forte ed opprimente della malizia del peccato come dell’unico vero male del mondo»<sup>281</sup>.

Infatti in Gemma vi è un acuto, acutissimo senso del peccato, della sua positività che opera una dilacerante spaccatura tra la persona umana e quello che forma il fine della sua esistenza: Dio. La divinità, in Gemma non è mai un concetto astratto ma ha il nome, il volto, la fisicità partecipativa del Verbo incarnato, crocifisso e risorto, Cristo Gesù. Gemma è di Gesù, Gesù è tutto per Gemma. In Lui vive totalmente immersa, nascosta. Non teme di dividerne tutte le scansioni passio-patiche, fino alla derelizione ed al silenzio della tomba. I testimoni della sua partecipazione

<sup>278</sup> Meano di Belluno, 16 febr. 1853 – Ceccano, 22 dic. del 1905: Cfr. Cenni 1905, pp. 56-58. Sul ven. De Gruttis, nel centenario della morte, vedi T. Zecca, *Un duplice centenario*, in SapCroce I, 2006.

<sup>279</sup> *Deus caritas est* del 25 dic. 2005, n.40.

<sup>280</sup> P. Ciardella (ed.), *Mistica...*, op. cit., Città nuova 2005; vedi ivi, Bibliografia ragionata, pp. 491- 513. Per la biografia T. Zecca, *Santa Gemma Galgani*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2002; Id., *Gemma Galgani*, Paoline, Milano 2005.

<sup>281</sup> C. Fabro, *Gemma Galgani*. Testimone del soprannaturale, Ed. CIPI, Roma 1987, p.127.

alla passione di Cristo in tutte le sue fasi, in modo particolare Cecilia Giannini, ci parlano di una sorta di morte mistica che coglieva la santa subito dopo la stigmatizzazione, fenomeno che si verificava tra il venerdì ed il sabato. Gemma sembrava davvero morta, con la quasi totale presenza di tutti i segni necrotici. Quando riprendeva i sensi, tornava alla sua assoluta normalità di vita quotidiana. Gli ultimi mesi di vita sono una vera discesa agli inferi con un impressionante crescendo di vessazioni diaboliche e di totale assenza di qualsiasi segno divino che potesse arrecare consolazione al suo spirito desolato. Ogni luce era spenta, ogni sua voce non trovava nessuna eco nel cielo, fattosi davvero di bronzo, in quella notte “scura scura” che gli era stata vaticinata anni prima. Singolare e dettagliato *itinerarium crucis* che passava dal “dolore amoroso” al “dolore doloroso” per sfociare nella notte scura scura<sup>282</sup>.

Già l’anno precedente, in un’altra locuzione interiore, Gemma si era sentita dire: «Sarai sempre inclinata al male; ti torneranno in mente i piaceri della terra; la memoria ti porterà in mente tutto ciò che non vorresti; sempre avrai davanti tutto quello che è contrario a Dio; tutto ciò che è di Dio, più non lo sentirai; non permetterò mai che il tuo cuore abbia nessun conforto. I demoni con la licenza mia faranno continui sforzi per abbatterti l’anima; ti metteranno in mente cattivi pensieri, un odio grande contro l’orazione; terrori e timori ne avrai sempre tanti, e mai ti mancheranno. Non ti mancheranno oltraggi e ingiurie, nessuno poi ti crederà. Da nessuno avrai mai alcun conforto, neppure dai tuoi superiori; anzi tutti ti mortificheranno, e sempre ti troverai in gran confusione; quello che ti darà maggior pena, sarà che il Cielo diverrà per te di bronzo». La descrizione prosegue con l’aridità invincibile nella preghiera e il silenzio di Dio, della Vergine, dei santi; «nessuno avrà pietà di te, e ti sembrerà tempo perduto». L’esercizio delle virtù teologali non comporterà nessun riscontro affettivo gratificante, per cui crederà ma come se non credesse; e così per la speranza e l’amore verso Gesù. E ancora: «Ti verrà a noia la vita, e avrai paura della morte, e ti mancherà perfino lo sfogo di poter piangere»<sup>283</sup>.

E’ una vera *discesa agli inferi* questa descritta, con impressionante realismo, dalla giovane mistica lucchese. E che puntualmente si è verificata in tutti i suoi particolari. Qualche giorno prima di morire la signora Cecilia Giannini aveva ricordato a Gemma, il suo padre spirituale padre Germano, che si trovava a Roma. «Non chiedo più nulla – aveva risposto la morente – ho fatto a Dio il sacrificio di tutto e di tutti. Ora mi preparo a morire». Perciò alla fine della sua vita, pur essendo amorevolmente assistita dai Giannini e dalle suore Barbantini, sperimentò interiormente, fino alla fine, la desolazione della croce. Niente e nessuno poteva ormai darle conforto. Nella solitudine della croce si consumava il patto d’amore, in quel deserto dove non è lecito a nessuno di poter entrare senza essere chiamati e dal quale nessuno può tornare indietro senza cadere nell’abisso della disperazione.

Tutto questo faceva dire al citato C. Fabro: «Probabilmente Gemma è stata fra i pochi, i pochissimi santi che sono giunti a questo grado di desolazione e di abbandono»<sup>284</sup>.

Ed aggiungiamo che questo testo galganiano ha anche il pregio e la singolarità di descriverci quanto accade ad altri mistici e ad altri santi.

Nel vasto panorama della santità contemporanea, occupa un posto di primissimo piano san Pio da Pietrelcina. Il quale ebbe in Gemma Galgani un singolare punto di riferimento, di ispirazione quasi di identificazione. Qualche anno fa suscitò molta attenzione lo studio di Giandomenico

---

<sup>282</sup> Lettera a mons. G. Volpi del dic. 1900 (1) in G. Galgani, *Lettere* (a cura di F. Giorgini), San Gabriele (TE), 2004, p. 123 (in seguito *Lettere*).

<sup>283</sup> *Lettere*, op. cit., *Appunti di diario*, p. 705; cfr. *Colloquio* del 20 aprile 1900, ivi, p. 586.

<sup>284</sup> C. Fabro, *Testimone...* op. cit., p. 251.

Mucci apparso in *Civiltà Cattolica* che sottolineava appunto questo come un caso di identificazione, piuttosto che di plagio<sup>285</sup>.

Nel suo studio padre Mucci si rifiuta esplicitamente di «pensare che il santo abbia semplicemente voluto copiare la mistica lucchese, magari per fare bella figura». «Superata la prima comprensibile reazione di stupore e di perplessità - scrive - il fenomeno della copia di poche lettere rientra nei realistici confini dell'umanità dei santi». Nel testo si cercano le possibili spiegazioni di quello che è definito «l'inatteso fenomeno di un santo che manifesta ai suoi direttori spirituali la propria situazione d'anima copiando brani di lettere di una santa. (...)». «Per evitare di parlare di plagio, pensiamo sia conveniente - scrive il gesuita - partire dalla dimensione psicologica del fenomeno come unica fonte probabile della motivazione di tale comportamento». L'ipotesi dello studioso è che nel biennio 1910-11 il futuro santo abbia attraversato un momento di grande crisi, «ossia un blocco psicologico che condiziona fortemente la sua interiorità». Il padre e il fratello erano emigrati, la sorella non sposata era rimasta incinta e lui era dilaniato tra il dovere di seguire la sua vocazione religiosa e quello di riempire il vuoto psicologico in cui si era trovata la madre. «Il santo - si legge nel testo - sente di non poter abbandonare la famiglia in quel momento e sa, d'altra parte, che è richiamato in convento dai suoi doveri religiosi. E' un bivio complesso e oscuro dal quale non è facile districarsi. Allora la mente, per difendersi, si rifugia inconsapevolmente nel meccanismo già sperimentato dell'identificazione». Così, conclude l'articolo, «nel pieno della sua notte, padre Pio sceglie di esprimersi con i testi di Santa Gemma Galgani».

A prescindere da questa pur interessante sinossi, che è stata oggetto di una pubblicazione,<sup>286</sup> interessa qui cogliere qualche aspetto dell'esperienza mistica passiopatica del mistico del Gargano sul tema oggetto di questa ricerca. Ci riferiamo soprattutto a quanto il santo stesso ci ha lasciato scritto nel suo epistolario<sup>287</sup>. Le sue derelizioni, le sue esperienze di totale abbandono, l'acuta percezione della giustizia divina; la sua totale donazione al Crocifisso Signore per la salvezza dei peccatori. Perfino la trasverberazione (ripetuta più volte) e poi la stigmatizzazione vengono avvertite dal mistico cappuccino nella motivazione del suo essere grande peccatore degno dei più grandi castighi, per cui ha «tutte le ragioni di temere e di essere in una estrema angoscia», come scrive il 21 agosto del 1918<sup>288</sup>. Qualche giorno dopo si sente sommerso in un oceano di fuoco, la ferita riaperta gli sanguina ancora e sembra dargli mille e mille morti; ed ancora il 17 ottobre si lamenta che il «misterioso personaggio» infierisca senza sosta sulla ferita del costato senza soluzione di continuità<sup>289</sup>.

La lettera del 21 agosto prosegue ancora con espressioni altamente drammatiche nella percezione di essere in un fosco e crescente disordine dello spirito. Nel buio, nella dolorosa perdita di tutte le potenze dell'anima e nello smarrimento dei sensi. «come vede, padre, scrive al padre Benedetto, tutto mi è di condanna, e la chiara, reale, esperienziale veduta di me stesso è di conferma alla irrevocabile sentenza che Dio forse abbia già emanata su di me...Non ho via, tutto ho smarrito e forse irreparabilmente; non conosco più mezzi, non ho più raggio di luce alcuna, non una face, non regola alcuna, non vita e non più verità da apprendere a potermi nutrire (...) tutto è divorato e distrutto da una forza occulta, che deve essere potente». Ed infine esclama: «O via, verità e vita, datemi ciò che abbisogna l'anima mia, innanzi che mi sommerga nel vasto oceano di abisso che ineluttabilmente m'invita e mi attira per divorarmi!»<sup>290</sup>.

---

<sup>285</sup> G. Mucci, *Santa Gemma Galgani e san Pio da Pietrelcina. Plagio o identificazione?* In *Civ Catt* (154) 2003, I, 362-369, passim. Sulla psicologia della Galgani vedi G. Esposito e S. Consiglio, *Mistica e personalità in Gemma Galgani*, Ed. Cantagalli, Siena 2003.

<sup>286</sup> L. Lucchini, *Nella comunione dei santi. Santa Gemma Galgani e san Pio da Pietrelcina*, LEV, Roma 2005

<sup>287</sup> Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, I-IV voll. (a cura di M. da Pobladura e A. da Ripabottoni), Ed. Pio da Pietrelcina, San Giovanni Rotondo 2004 (in seguito *Epist*, num del volume e pg).

<sup>288</sup> *Epist* I, 1065s.

<sup>289</sup> *Epist*. I, 1072; 1090.

<sup>290</sup> *Epist*. I, 1062s.

Queste esperienze di profonda derelizione di san Pio anche se ascrivibili ai primi tempi della sua vocazione di stigmatizzato, non scemeranno certo lungo tutta la sua esistenza di sacerdote tutto e totalmente dedicato al servizio delle tante persone che accorrevano al suo confessionale. Vocazione di stigmatizzato che si esprime anche in una missione da svolgere. Ogni stigmatizzato, infatti, ha una particolare missione a cui viene chiamato attraverso la “grazia gradissima” della stigmatizzazione, come leggiamo negli scritti di Gemma Galgani. La missione di padre Pio si esplicita nell’essere servitore della Grazia con la concretizzazione di due istituzioni di fama mondiale: I gruppi di preghiera e la Casa sollievo della sofferenza. E tutto questo in mezzo a persecuzioni, incomprensioni e amarezze indicibili causate soprattutto da chi avrebbe dovuto tenergli le braccia alzate come Mosè<sup>291</sup>.

## 7. Edith Stein

Di Edith Stein, martire, santa patrona d’Europa, in questa sede sembra non necessario dilungarsi, tanto è conosciuta la sua parabola di ricercatrice dell’Assoluto a partire dalla fenomenologia per giungere all’immersione conclusiva nel “folto della croce” in un forno crematorio di Auschwitz nella prima decade di agosto del 1942. In riferimento al nostro tema è interessante sottolineare alcuni passaggi del suo pensiero filosofico che faranno poi da sfondo ai suoi risolvimenti monastici e l’offerta della sua vita in olocausto di puro amore nell’inferno dei lager nazisti. La stima di sé e il cammino kenotico della croce, in santa Teresa Benedetta della Croce, non sono affatto irriducibili.

Nei suoi primi scritti fenomenologici, ci informa uno studio di Beate Beckmann del 1998, come nelle ultime opere sulla mistica, ella porta la sua riflessione su esperienze religiose, che possono ben essere sue personali esperienze di Dio. Edith si interessò, dal punto di vista filosofico ed esistenziale, al fatto della esperienza religiosa; la Stein parla della sicurezza che proviene da una esperienza spirituale interiore e profonda. Ecco cosa scrive nel suo volume *Introduzione alla filosofia*, del 1922, al capitolo dedicato alla *Conoscenza delle persone estranee*:

*«In quel senso di sicurezza che spesso ci prende proprio in una situazione "disperata", quando non riusciamo ad escogitare più nessuna via d'uscita e non conosciamo più nessuna persona al mondo che possa avere la volontà o il potere di darci consigli o aiuto; in quel senso di sicurezza diventiamo consapevoli dell'esistenza di una potenza spirituale, che nessuna esperienza esterna ci fa conoscere. Non sappiamo che cosa ne sarà di noi, sembra che ci sia davanti a noi un abisso spalancato e la vita ci trascina inesorabilmente là dentro, perché va avanti e non permette di fare nemmeno un passo indietro; ma, nel momento in cui pensiamo di precipitare, ci sentiamo "nelle mani di Dio", che ci sorreggono e non ci lasciano cadere. E non è solo la sua esistenza che ci si manifesta in una simile esperienza, anche che cosa egli è, la sua essenza, si rende visibile negli effetti che si irradiano da Lui [nelle Sue Ausstrahlungen]; quella forza che ci sorregge quando ogni forza umana viene meno, che ci dà nuova vita se pensiamo di essere interiormente morti, che dà vigore alla nostra volontà quando questa minaccia di cedere, -questa forza è la forza di un essere onnipotente. Quella fede che ci fa accettare che la nostra vita ha un senso anche se un intelletto umano non è in grado di decifrarlo, ci fa conoscere la sua sapienza. E la fiducia che quel senso è un senso salvifico, che tutto, anche le cose più dure, concorrono in definitiva al nostro bene e alla nostra salvezza e, poi, che questo essere sommo ha ancora misericordia di noi, quando gli uomini ci abbandonano, che egli non conosce un rigetto assoluto, tutto questo mostra la sua bontà infinita».*

---

<sup>291</sup> Sulla psicologia di padre Pio vedi l’interessante e documentato studio di G. Esposito – S. Consiglio, *Il divenire inquieto di un desiderio di santità. Padre Pio da Pietrelcina*. Saggio psicologico, Ed. Cantagalli, Siena 2002.

“Il contenuto di questa esperienza è la potenza che custodisce, potenza che è sentita come spirituale, chiosa la Beckmann. Non è solo l'essenza di questa potenza che viene esperita, ma l'intima sicurezza dell'esistenza di questa forza, una sicurezza che tocca gli strati più profondi dell'anima. L'essenza di questa potenza si rivela come una forza che protegge, che non è niente di paragonabile con gli incoraggiamenti umani dei consigli compassionevoli o di una condivisione emotiva. Il contenuto viene sperimentato come capace di donare vita, e l'intensità di questo apporto di forza è tale che rimanda ad un essere onnipotente. Nel sentimento dell'esser custoditi si rende presente una fiducia che rimanda alla sapienza dell'essere che custodisce. La certezza vissuta di un significato salvifico spinge Edith Stein alla conclusione che l'essere spirituale di cui ha esperienza è bontà infinita. Si tratta già di qualità personali, sì che si può parlare di una persona **ultra potente**”

“Nella fenomenologia dell'esperienza religiosa delineata da Edith Stein, colpiscono la concretezza e insieme la naturalezza con cui ella ha fatto spazio a questa esperienza nella struttura della causalità psichica e della motivazione spirituale. La nostra è un'epoca in cui l'immagine di Dio, una volta l'immagine cristiana, è messa in caricatura come quella di un "perturbatore extraterrestre", che fa intrusione come uno spettro nell'affaccendarsi dell'uomo per il progresso della civiltà, l'affaccendarsi di un uomo che si concepisce come un assoluto. Ha un effetto benefico quanto ella scrive Stein, relativo all'esperienza dell'esser custoditi da Dio. Il rapporto con Dio, in cui io sono custodito, spinge ulteriormente a concepire l'uomo "in relazione". Questo può essere un importante correttivo per la nostra società sempre più fortemente differenziata, sempre più portata a separare e isolare”(Beate Beckmann).

La sintesi suprema della carmelitana di Colonia del sentirsi “custodita da Dio”, come esperienza massima di autostima ed amore di sé viene raggiunta con la solidarietà con il dolore di milioni di innocenti che subiscono una violenza tale da non farli sentire neppure più uomini, a cominciare dal popolo di Abramo al quale ella apparteneva.

Il volontario “descensus ad Inferos” nella camera a gas e nel forno crematorio di Auschwitz di Teresa Benedetta della Croce ne è il supremo sigillo.

## **8. Madre Teresa di Calcutta**

Per molti “non addetti ai lavori” è stata una sorpresa venire a conoscenza della lunga notte interiore, del “descensus” di colei che con il suo sorriso e la sua dedizione sembrava una icona luminosa della letizia di sentirsi amati da Dio, usati da lui come “una matita”, in una inesausta laboriosità gratificata dalla sua luce e dal suo calore divini, cui abbiamo fatto già cenno nella nostra introduzione.

Invece, una volta uscita dalla congregazione delle suore di Nostra Signora di Loreto per iniziare la sua avventura di Missionaria della carità, "con l'inizio della sua nuova vita a servizio dei poveri – scrive il gesuita Joseph Neuner che le fu vicino – una opprimente oscurità venne su di lei": "C'è tanta contraddizione nella mia anima, scrive tra l'altro, un profondo anelito a Dio, così profondo da far male, una sofferenza continua – e con ciò il sentimento di non essere voluta da Dio, respinta, vuota, senza fede, senza amore, senza zelo... Il cielo non significa niente per me, mi appare un luogo vuoto".

“Tutto lascia pensare, scrive un recensore del volume (p. Raniero Cantalamessa) che questa oscurità accompagnò Madre Teresa fino alla morte, con una breve parentesi nel 1958, durante la quale poté scrivere giubilante: "Oggi la mia anima è ricolma di amore, di gioia indicibile e di una ininterrotta unione d'amore". Se a partire da un certo momento non ne parla quasi più, non è perché

la notte è finita, ma perché ella si è ormai adattata a vivere in essa. Non solo l'ha accettata, ma riconosce la grazia straordinaria che racchiude per lei. "Ho cominciato ad amare la mia oscurità, perché credo ora che essa è una parte, una piccolissima parte, dell'oscurità e della sofferenza in cui Gesù visse sulla terra".

In tutte le cappelle delle Missionarie della carità vi è un crocifisso con una scritta a lato: Ho sete. L'immediata comprensione del testo si riferisce al grido di Gesù sulla croce. In base all'esperienza interiore di Madre Teresa questa sete divina è anche la sua sete, "come la cerva anela ai corsi d'acqua così l'anima mia anela a te o Dio. L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente: quando verrò e vedrò il volto di Dio?". (Salmo 41).

Scrivono la beata Madre: "Se la pena e la sofferenza, la mia oscurità e separazione da te ti da una goccia di consolazione, mio Gesù, fa di me ciò che vuoi... Imprimi nella mia anima e nella vita la sofferenza del tuo cuore... Voglio saziare la tua sete con ogni singola goccia di sangue che puoi trovare in me. Non ti preoccupare di tornare presto: sono pronta ad aspettarti per tutta l'eternità".

Ed ancora più in profondità, ella scrive: "Dicono che la pena eterna che soffrono le anime nell'Inferno è la perdita di Dio... Nella mia anima io sperimento proprio questa terribile pena del danno, di Dio che non mi vuole, di Dio che non è Dio, di Dio che in realtà non esiste. Gesù, ti prego perdona la mia bestemmia". Ha coscienza, però che la sua distanza da Dio ha un valore redentivo: "Voglio vivere in questo mondo così lontano da Dio e che ha voltato le spalle alla luce di Gesù, per aiutare la gente, prendendo su di me qualcosa della loro sofferenza".

Ed ancora scrive al suo padre spirituale: "Sono stata sul punto di dire No... Mi sento come se qualcosa un giorno o l'altro dovesse spezzarsi in me". "Prega per me, che io non rifiuti Dio in quest'ora. Non lo voglio ma temo di poterlo fare".

Scrivono Raniero Cantalamessa: "Sarebbe grave errore pensare che la vita di queste persone (dei mistici) sia tutta tetra sofferenza. Nel fondo dell'anima, queste persone godono di una pace e una gioia sconosciute al resto degli uomini, derivanti dalla certezza, più forte in esse del dubbio, di essere nella volontà di Dio. Santa Caterina da Genova paragona la sofferenza delle anime in questo stato a quella del Purgatorio e dice che essa "è così grande, che solo è paragonabile a quella dell'Inferno", ma che c'è in esse una "grandissima contentezza" che sola si può paragonare a quella dei santi in Paradiso. La gioia e la serenità che emanava dal volto di Madre Teresa non era una maschera, ma il riflesso dell'unione profonda con Dio in cui viveva la sua anima. Era lei che si "ingannava" sul suo conto, non la gente. Ma è questo il segreto della vera umiltà, essere umili senza sentirsi umili.

Così Madre Teresa, pur sentendosi bruciare d'amore e di desiderio, condotta oscuramente in questo "descensus" interminabile, "si ebbe a cuore", era in pace con se stessa, libera e aperta al rispetto ed all'amore per gli altri e degli altri.

## 9. Conclusione

Il grande regista Ingmar Bergman ha sviluppato in tutta la sua cinematografia il grande "perché?", del dolore, della morte, del silenzio di Dio. Nel celebre film *Il settimo sigillo*, fa dire al protagonista: "Lo chiamo nelle tenebre, ma a volte è come se non esistesse... La fede è una sofferenza dolorosa, lo sapete? E' come amare qualcuno che è là fuori, nel buio, e non si rivela mai, per quanto forte lo si chiami". Ed alla fine prega: "Dalle nostre tenebre Ti invociamo, o Signore abbi pietà di noi, perché siamo piccoli, abbiamo paura e non sappiamo niente... Dio, che esisti da qualche parte, che devi esistere da qualche parte, abbi pietà di noi"<sup>292</sup>.

---

<sup>292</sup> I. Bergman, *Il settimo sigillo* (a cura di A. Criscuolo, Iperborea, Milano 2005, pp. 28,56, 83).

Teresa di Lisieux, Carlo Houben, Gemma Galgani, Pio da Pietrelcina, Teresa Benedetta della Croce, Teresa di Calcutta: stelle splendenti, come tante altre, nel Cielo di Dio e della Chiesa. Fari luminosi nell'oscurità del mondo, insieme a tanti altri, sconosciuti ai più ma ben noti agli occhi di Dio, per i quali il mondo non sprofonda nelle sue contraddizioni. In una situazione che sembra disegnare prospettive apocalittiche sono costoro segni forti di speranza, doni preziosi, senza prezzo. Hanno sperimentato l'abisso, ne sono risaliti, per tendere una mano agli "smarriti di cuore". Ci danno l'amorosa percezione, per la concretezza della loro vita donata, di essere stati amati da Chi ha amato senza misura, ed ha sperimentato l'inferno per impedirci di cadervi.

## DALLA KENOSI PERSONALE ALLA KENOSI COMUNITARIA

Paola Barenco \*

La dimensione cristiana della Kenosi che nasce dal vivere in profonda unità con l'abbassamento del Cristo, così come descrive San Paolo nella Lettera ai Filippesi, trova un particolare contesto nella crescita umana della persona, in cui umano e spirituale sono strettamente in armonia.

Di fatto le realtà del limite, dell'accettazione dell'umiliazione, della debolezza, del fallimento, della fatica che trovano significato profondo nella vita di fede e nei valori spirituali, hanno una possibilità di elaborazione e maturazione umana personale e comunitaria che apre maggiormente all'acquisizione dei valori della fede e dell'ascesi cristiana.

E' possibile, di fatto, un percorso di riconciliazione interiore, dove il contatto con la Kenosi del Cristo illumina lo sguardo su di sé e permette un'accoglienza delle situazioni e degli aspetti problematici personali, in un clima di pace e di armonia.

Il vivere l'esperienza della propria debolezza ed abbassamento come realtà esistenziale permette di percepire la propria vita nella sua interezza e di cogliere il "problematico" come momento necessario affinché la persona possa trovare maggiore sicurezza in se stessa al di là e per mezzo del limite percepito non tanto come causa di una "inferiorità" ma, piuttosto, come mezzo di crescita umana e spirituale e di apertura alla comprensione e all'apertura alle necessità altrui.

### **1. Accogliere ed affrontare le ferite della propria esistenza alla luce di una crescita umana e spirituale.**

Le ferite dell'interiorità, lati del carattere, fallimenti avvenuti e percepiti come tali, lasciano una traccia e tendono a riaprirsi nel momento in cui si vive una esperienza analoga.

Infatti, la percezione della ferita ed ,ancora di più, il dolore per la ferita, tende a innescare un processo di chiusura e di ripiegamento su se stessi tanto che si può diventare impermeabili ai valori della fede così come, invece, fare fatica ed addirittura negare la realtà del dolore e della debolezza.

Invece le ferite, quando sono affrontate, possono diventare punto di partenza per un percorso di reale comprensione dell'altro.

*Troppo spesso, abbiamo una tale diffidenza verso il negativo, che lo eliminiamo anche prima di riconoscerlo, e con ciò rendiamo vane anche la salvezza e la croce di Cristo...Non possiamo non riconoscerlo e riconoscere ciò che nascondono; e attraverso questo riconoscimento possiamo accogliere Gesù, credere nella sua venuta in questi luoghi stessi, come ospite e salvatore.<sup>293</sup>*

---

\* Suor Paola Barenco è Pedagogista Clinica – Vicaria Generale e Maestra delle Novizie Suore della Piccola Opera Regina Apostolorum - Dr. in Scienze e Tecniche di Psicologia della Comunicazione (UPS) – Counselor Trainer, Animatore della Dinamica di Gruppo Formativo e Insegnante nella Scuola Edi.S.I. per Consulenti di Formazione in Scienze umane nella Vita Consacrata e Comunità Educative Ecclesiali – Consigliere Edi.S.I. – Genova.

<sup>293</sup> NOEMIE MEGUERDITCHIAN, *Psicologia e discernimento spirituale*, San Paolo, 2000, p.24.

*Lì dove Dio abita in me con la sua misericordia, posso essere risanato, lì si affievoliscono i rimproveri e le accuse che muovo a me stesso. Lì mi sento veramente a casa, lì posso essere quello che sono.*<sup>294</sup>

Nell'accoglienza delle ferite è necessario anche accettare se stessi nella possibilità ancora di fallire. Prendere atto di questo fa sì che il senso di colpa psicologico non sia predominante nel procedere.

Quando ci sono ferite irrisolte può essere forte l'aspirazione al "successo", alla riuscita anche riconosciuta all'esterno, come modalità di rivalutazione di sé. In realtà questo atteggiamento può risultare una forte interferenza nel cammino di crescita personale, perché, in questo modo, il centro della propria persona viene ad essere l'immagine di sé ideale, le cosiddette dinamiche narcisistiche che la persona mette in atto nel momento in cui, a livello inconscio, percepisce la minaccia al proprio equilibrio raggiunto e, quindi, si difende rimuovendo o, addirittura, negando la propria realtà di debolezza e fallimento.

Il desiderio della riuscita e del successo, di fatto, sono profondamente radicati nella psiche. Non sono, quindi, aspetti inefficaci, quando riconosciuti. La riuscita, infatti, è un rinforzo ad un impegno maggiore e a un superamento delle difficoltà che si possono incontrare nel percorso.

*La presa di coscienza delle proprie proiezioni è la via maestra d'accesso alla realtà sfuggente della propria ombra ( l'ombra è la parte di sé che si fa fatica ad accettare ). Non voler riconoscere le proprie proiezioni blocca la crescita interiore e lo sviluppo sociale. Infatti si allontanano da sé gli elementi della propria ombra che si proiettano sugli altri e, di conseguenza, ci si priva della possibilità di conoscere le proprie risorse. Chi non ha imparato l'arte di recuperare le proprie proiezioni si chiude in se stesso. Gli aspetti dell'ombra attribuiti agli altri si rivoltano contro noi stessi, suscitano stati di angoscia e di depressione e diventano fonte di numerosi conflitti nelle relazioni umane*<sup>295</sup>.

#### **A. Le nostre ferite. Quale relazione con esse**<sup>296</sup>

Per cercare di approfondire il tema delle ferite consideriamo qualche tratto di una riflessione di Don Marcello Brunini che parte dalla Parabola del buon Samaritano ( *Lc 10,25-37*):

##### **L'uomo ferito – Le nostre ferite**

La parabola ci presenta, anzitutto, un uomo ferito: «Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e cadde nelle mani di alcuni banditi, che gli portarono via tutto, lo percossero a sangue e se ne andarono, lasciandolo mezzo morto» (v. 30). In noi stessi, nella profondità del nostro cuore, abita un uomo ferito, un uomo insanguinato, un uomo abbandonato, lasciato mezzo morto sul bordo della strada. Proviamo a guardarlo un po' più da vicino e con amore.

Dentro di noi può abitare la *ferita della paura*. La paura del destino, del domani. La paura di dover sottostare al potere di altri. La paura di essere trascurato, emarginato, perdente. La paura della precarietà. La paura di non poggiare su un terreno sicuro. La paura dell'abisso che spesso la vita spalanca davanti a noi e che potrebbe risucchiarci da un momento all'altro.

Dentro di noi può abitare la *ferita della solitudine*, l'esperienza della solitudine. Quella sensazione, più o meno desolante, che ci fa sentire fundamentalmente soli, pur vivendo immersi in una molteplicità di relazioni e di rapporti.

Dentro di noi può abitare la *fatica della malattia*. La malattia fisica, che ci pone in contatto con la precarietà del nostro corpo; ci dischiude la dipendenza dagli altri; ci toglie quel poco o tanto di potere che crediamo di avere e vorremmo esercitare.

<sup>294</sup> ALSELM GRUN, *Come essere in armonia con se stessi*, Brescia, Queriniana, 1997, p.35.

<sup>295</sup> JEAN MONBOURQUETTE, *I lati nascosti della personalità*, Figlie di San Paolo, 2001, 43.

<sup>296</sup> Cfr. MARCELLO BRUNINI, *Periodico PORA*, Dicembre 2000.

Dentro di noi può abitare la *ferita dell'apatia*, un certo tono depresso, che ci rende scontenti, ci fa trascinare senza prospettive per il futuro. A meno che non capiti un evento straordinario, l'apatia, il tirare avanti senza infamia e senza lode, può diventare lo stile prevalente del nostro impegno spirituale e pastorale.

All'interno del nostro intimo vivono pure le *ferite del passato*. Quelle ferite dell'origine, spesso non ancora digerite e che possono alimentare ancora oggi la sensazione di essere incompresi, scarsamente considerati e poco amati dagli altri.

Dentro di noi possono abitare *ferite legate ai nostri insuccessi* personali, spirituali o pastorali. Ferite legate anche a naufragi o fallimenti.

Dentro di noi possono abitare *ferite legate al ministero*. Proviamo a nominarle con Paolo: «Fino a questo momento soffriamo la fame, la sete, la nudità, veniamo schiaffeggiati, andiamo vagando di luogo in luogo, ci affatichiamo lavorando con le nostre mani. Insultati, benediciamo; perseguitati, sopportiamo; calunniati confortiamo; siamo diventati come la spazzatura del mondo, il rifiuto di tutti, fino ad oggi» (1Cor 4,11-13).

Di fronte all'uomo ferito che abita nel nostro cuore, ciascuno di noi può assumere diversi atteggiamenti. La parabola che abbiamo letto ce ne indica fondamentalmente due: il sacerdote e il levita passano oltre; il samaritano ha compassione dell'uomo ferito.

*Il samaritano si fa prossimo all'uomo ferito. Così recita il testo: «Invece un samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e ne ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi lo caricò sulla sua cavalcatura, lo portò in un albergo e si prese cura di lui. Il giorno seguente, tirò fuori due denari e li diede all'albergatore, dicendo: Abbi cura di lui; ciò che spenderai in più, te lo pagherò al mio ritorno»* (vv. 33-35). *La compassione del samaritano è fatta di particolari atteggiamenti: vede l'uomo ferito, si fa vicino, fascia le ferite, le cura con olio e vino, lo prende con sé, lo porta in un albergo, e poi paga per lui. Tutto ciò è prendersi cura di lui.*

*Il samaritano non ha timore a prendere contatto con la ferita, non ha paura di contaminarsi, come il sacerdote e il levita<sup>297</sup>.*

La spiritualità della riconciliazione inizia quando ciascuno è disponibile a prendere contatto con le proprie ferite e fatiche. Ciò è possibile perché in noi abita lo Spirito di Dio che geme e soffre nel nostro cuore ferito. Spesso noi non sappiamo cosa chiedere al Padre, ma è lui che intercede con gemiti inenarrabili, e il suo gemito è compreso dal Padre. Immersi in questa fiducia, che lo Spirito di Dio e di Gesù ci dona, noi possiamo farci samaritani a noi stessi.

*Il samaritano che vive nel nostro cuore:*

- *È disposto a considerare le ferite come parte di se stesso. Riconciliarsi con le ferite significa cominciare ad accettare questa semplice verità: la ferita che mi abita fa parte di me. Essa è il luogo dove mi sento impotente, dove il dolore si mostra, si fa sentire, il luogo dove la tristezza mi assale.*
- *È disposto a fare spazio al dolore, spesso soffocato perché ritenuto insopportabile oppure inutile. Il dolore, il provare dolore per le mie ferite mi permette di ricollegarmi ad esse. Mi permette di ammorbidirle con il pianto e l'olio della compassione. Compassione che significa patire-con le proprie ferite, non avere pietà di esse.*
- *È disposto a considerare la ferita come una feritoia. Il vangelo di Giovanni presenta Gesù, proprio nel momento della morte, come benedizione per l'umanità. Dal suo costato trafitto sgorgano sangue ed acqua, immagine dello Spirito santo, che dalla ferita di Gesù si riversa su di noi e ci riempie della vita divina, ci inonda dell'amore che Gesù ci ha donato con la sua vita e con la sua morte. Qualcosa del genere può accadere anche a noi se accogliamo la ferita come una feritoia. Le ferite, le menomazioni lungi dall'essere una condanna possono*

---

<sup>297</sup>Cfr. *Idem*

*diventare l'opportunità per un cambiamento radicale della propria esistenza. Considerare la ferita come una feritoia «è un po' come dire che le nostre potenzialità e le nostre forze si strutturano a protezione di un vuoto, di quel nucleo fragile che costituisce la particolarità di ognuno, ciò che ci rende unici». In questo orizzonte ciò che cura è la ferita medesima, a patto però che non venga negata.*

*Se ci rendiamo disponibili al samaritano che abita in noi e di noi si prende cura, le ferite, di qualsiasi entità esse siano, possono diventare occasioni di una vita nuova, umana e cristiana<sup>298</sup> ..*

Quindi, perché una situazione o un vissuto sia affrontato realisticamente ed in modo positivo occorrono due passaggi: vivere la situazione presente prendendola fra le mani e rifare, di volta in volta, il patto con la sua vita, ridecidendo di viverla.

*In questi passaggi occorre una convergenza dell'aspetto valoriale dell'esperienza spirituale e di quello processuale. Questi sono gli stessi passi da fare per un autentico perdono. Il credente deve dunque fare il patto con la vita s, se vuole dare e ridare il proprio consenso al Creatore...Una risoluzione sana della crisi domanda di passare attraverso la sofferenza e di fare il lutto per le perdite, pena il restare vincolati da quella realtà persa nelle proprie scelte. Questo processo ha diversi e importanti passi. Si tratta di passaggi interiori indispensabili, soprattutto di ordine emotivo. I passi del lutto di fronte alla perdita, a volte al fallimento, sono pertanto:*

- *RICONOSCERE LA REALTÀ DELLA PROVA*
- *IDENTIFICARE ED ESPRIMERE LE EMOZIONI DI DOLORE*
- *RICONOSCERE ED IDENTIFICARE L'AMBIVALENZA DEI SENTIMENTI*
- *DIRE ADDIO A COLUI CHE SI È PERSO( O ALLA SITUAZIONE PERDUTA)...*

*Questo passo consente di rielaborare la relazione con quella realtà o persona mancata o cui si è rinunciato. **E' necessario passare da una memoria risentita ad una memoria d'amore.***

*Possibili svincolamenti: restare aggrappati ad immagini idealizzate della persona o alle cose, razionalizzare o giustificare certi blocchi di sé o la chiusura a saracinesca restandovi impigliati.*

*Andare avanti e reinvestire fiducia, ricominciare...Questo passo richiede l'accoglienza e il consolidamento dell'orientamento presente e futuro, un far credito al disegno di Dio, manifestatosi attraverso il reale effettivo.*

*Speranze, sogni, piani ed aspirazioni devono essere ristrutturati lungo la propria linea di vita ed effettiva preferenziale; vanno riformulati in vista della nuova realtà. Questo passo dipende dai precedenti, coinvolge la rinuncia alle speranze, ai sogni, ai piani, alle aspirazioni che girano intorno alle realtà o persone perse cui si è rinunciato. Si tratta di un dislocamento affettivo da una data realtà persa ad un'altra esistente come manifestazione della volontà di Dio. Ciò per cui si è nuovamente chiamati a vivere deve essere una realtà assunta con sufficiente libertà e gioia, una realtà vissuta come scelta positiva non solo subita. Questo è un compito che dura per tutta la vita, pena il vivere a rimorchio. Occorre passare dalla scelta come negazione alla scelta come affermazione e ricomprendere significativamente gli avvenimenti<sup>299</sup>.*

## **B. Alcuni aspetti concreti dell'affrontare, nell'oggi, la propria debolezza**

### ***a. La necessità di ridimensionare i progetti***

---

<sup>298</sup> Cfr. *Idem*

<sup>299</sup> cfr. SOVERNIGO, in *Vocazioni maggio-giugno 2001*.

Vivere nel presente un momento problematico, di debolezza o malattia mette al persona a confronto con i propri obiettivi e sul realismo di essi, la mette di fronte ai suoi desideri ed al suo limite.

Certamente l'esperienza del proprio limite di fronte agli obiettivi che ci si è proposti e che si intravedono da lontano produce frustrazione. Se il limite non è integrato produce, alcuni atteggiamenti, come il rifugiarsi nel sogno, in visioni gonfiate o depresse di sé. Se la frustrazione è prevista ed accettata come momento inevitabile del vivere essa può diventare alimentazione del desiderio realistico. In questo senso diventa anche apertura alla novità che il reale presenta. Forse sono andati frantumati i propri sogni ma è possibile che il presente prospetti una nuova apertura, ossia che le *ferite diventino feritoie*, attraverso cui di intravedono nuovi percorsi non previsti.

**b. *La consapevolezza dei propri "investimenti": il potere, l'onnipotenza e l'accettazione del delegare***

Il momento problematico diventa anche un momento di verifica sulla propria consistenza e sulla propria capacità di lasciare quello che, momentaneamente, sembra tenere in piedi la persona. Talvolta ci si può accorgere di avere nuove risorse che non si pensava di possedere. Nel momento in cui vengono a mancare una situazione abituale, persone, compiti, salute, sembra cadere qualcosa, di non poter vivere diversamente...poi la persona può scoprire che esistono nuove modalità di vivere il presente, anche in modo diverso da quello conosciuto che può dare più sicurezza.

**c. *L'immagine propria di fronte a se stessi e agli altri***

Anche l'immagine di se stessi viene a sgonfiarsi...Si è quello che si è di fronte alla difficoltà, alla debolezza, al dolore...e ci si sente incapaci, deboli, impazienti...

Il lavoro su di sé aiuta ad accogliersi per quello che si è in quel momento, senza diminuire l'autostima. *Io sono io, anche se cambia la mia immagine esterna...sono sempre io che in questo momento sto vivendo questo.* Non è un passaggio facile, questo. Esso non nasce automaticamente, ma in un lento e magari faticoso lavoro di accettazione di se stessi.

**d. *Il rapporto con la solitudine, dove, con verità, la persona si trova dinanzi a se stessa***

Questo cammino è possibile attraverso il passaggio nella solitudine. Nel confronto sincero con se stessi, dove nessuno può entrare e, forse dove nessuno può capire, la persona può verificare dove si trova, dove si appoggia, dove pone la consistenza di se stessa.

Il momento della sofferenza e del vissuto problematico mette la persona di fronte alla propria capacità di stare da sola. Questo non significa che attorno non vi siano persone quanto piuttosto l'esperienza unica e indispensabile per incontrare se stessi e gli altri.

Paradossalmente quando si ha proprio più bisogno di aiuto, si scopre che nelle situazioni più critiche nessuno può essere sostituito. Gli altri possono solo partecipare, condividere ma non sostituire.

**C. *Piste che possono essere efficaci per vivere con autenticità il momento presente.***

**a. *Fiducia in se stessi e nelle proprie capacità ( stima di sé per quello che si è e non per quello che si fa ) attraverso una valorizzazione delle potenzialità che ci sono e che hanno bisogno di essere liberate***

A questo punto, da parte della persona, è necessario prendere consapevolezza delle proprie potenzialità e liberarle.

Se in ogni persona sono presenti lati più oscuri o immaturi, è anche vero che allo stesso modo sono presenti punti forti del carattere e della personalità che rendono la persona capace di reazione, di stare in piedi, di realizzarsi e di realizzare, di andare incontro agli altri, di donarsi. Creatività, generosità, duttilità, virtù umane e doni spirituali possono dispiegarsi nella

graduale acquisizione o riappropriazione della consapevolezza di essere degni di fiducia, di essere oggetto di amore, di essere positivi, perché la positività non si identifica col non essere fragili, avere una storia perfetta e non avere alcuna dipendenza affettiva.

E' dalla capacità di percepirsi con realismo, quindi con sana autostima, per quelli che si è, che è possibile fare il passaggio verso l'altro. Da un amore egocentrico ad un amore oblativo. Da una centratura difensiva su se stessi, per salvare la propria immagine ad una accettazione di sé libera e serena che fa sì che i lati nascosti del carattere e della personalità possano esprimersi.

*Si può imparare a riconoscere e a neutralizzare l'influsso nefasto delle proiezioni dell'ombra. Se si impara a reintegrarle nell'area cosciente del proprio essere, queste proiezioni cureranno una conoscenza inestimabile del proprio lato oscuro e, al tempo stesso, favoriranno una nuova armonia tra l'ombra e il lato cosciente.*

*...per conoscere le qualità e i tratti del carattere che mancano alla nostra crescita non esiste test psicologico più preciso ed efficace dell'analisi delle nostre proiezioni. Infatti, se siamo portati a disprezzare e a detestare negli altri alcune qualità o alcuni aspetti del loro carattere, è perché abbiamo bisogno di svilupparli in noi stessi<sup>300</sup>.*

#### **b. Sguardo positivo su di sé**

Lo sguardo positivo su se stessi significa vedere solo quello in uno sguardo unidirezionale, ma inserirlo in un contesto più ampio che è quello della persona in tutto ciò che è.

Privilegiare il positivo è d'obbligo specialmente quando si tratta di noi. Noi siamo innanzi tutto *il nostro positivo*. Questo è un principio basilare per una buona salute interna. Occorre credere in se stessi, nel valore che si è, nelle sue varie fattispecie, e smettere di condannarsi e di sentirsi condannati. Dobbiamo credere nelle *presenze buone* che sono in noi e *vivere il meglio di noi*.

Questa fede in se stessi aiuta a portarsi un passo al di là di ciò che si è, a *trascenderci*, come si dice, nelle sfere del bene, del vero e del bello.

Le aree positive della nostra personalità sono il luogo del nostro esistere più interessante e gioioso. Tornarci su, con amore e naturalezza, è come rivisitare i luoghi cari dell'infanzia, ritrovarsi a casa dove tutto è familiare, sentirsi quindi contenti e sicuri. In psicoterapia, uno dei primi obiettivi che deve prefiggersi il terapeuta è quello di individuare gli elementi positivi del paziente, di qualsiasi genere, ed evidenziarglieli, rifletterglieli come uno specchio. Una giusta autostima o autoconsiderazione è la colonna vertebrale di ogni persona. A un individuo che non si apprezza, che non ha fiducia in se stesso, non si può chiedere nulla. Conoscere il positivo che si è e si ha porta a scuotersi, tentare, prefiggersi obiettivi...

L'esperienza è proprio questo contatto immediato col concreto, questo *esperire* sulla propria pelle i fatti e le loro conseguenze.

La vita interiore non è un crescendo costante e lineare, ma un processo costellato di alti e bassi, un cammino nel quale si fanno passi avanti e passi indietro, si vive oggi lo slancio dell'amore e domani la sua stanchezza. Noi confiniamo col male e col nulla, li costeggiamo, costantemente sospesi, in un precario equilibrio tra le voci del bene e quelle del male.

C'è sempre qualcosa di imprevedibile in noi...Conoscere questa verità significa non entrare in contatto col proprio passato, cioè con se stessi, ma accettarlo, come carne della propria carne, anche quando il bilancio fosse punteggiato di voci in rosso, e rimanere aperti e propositivi verso il futuro.

#### **c. Il cammino di fiducia e di affidamento ad una persona sapienziale**

Nel momento problematico o di sofferenza c'è il rischio di una regressione e quindi di chiudersi in se stessi fermandosi alla propria visione della situazione e limitando, così, anche il proprio orizzonte di riuscita.

---

<sup>300</sup> JEAN MONBOURQUETTE, *I lati nascosti della personalità*, cit. p.55.

Farsi aiutare, aprirsi con fiducia davanti ad un'altra persona è un mezzo efficace per imperare ad accettarsi. Nel momento in cui si scopre che c'è chi ci accetta, che ci dimostra fiducia e stima, chi ci permette di tirare fuori e oggettivare il nostro vissuto ossia vederlo in un'ottica meno soggettiva c'è la possibilità di entrare maggiormente nella propria intimità per lasciar uscire anche il vissuto che finora è stato percepito come inconfessabile anche a se stessi perché troppo difficile da accettare e sostenere.

#### ***d. La propria immagine di Dio e le categorie di giudizio***

Nella percezione dell'abbassamento, un altro aspetto da prendere in seria considerazione è l'immagine di Dio che ci si porta dentro e le categorie di giudizio che si sono interiorizzate.

Nell'incontro personale con le persone è facile rimanere attaccati a queste categorie e porsi in un atteggiamento di giudizio più che di accoglienza.

La persona, per fare un cammino, ha bisogno, prima di tutto, di sentirsi accolta da Dio e da un Dio misericordioso. E' importante domandarsi quale Dio si è incontrato. E' un Dio misericordia, un Dio giudice, un Dio lontano, un Dio che gratifica...? Perché è questa, poi, l'immagine di Dio che si assume e che la persona porta dentro nella propria esperienza di fede che, poi, di fatto, può non approfondirsi o coltivare immagini distorte del Dio del Vangelo.

### **D. Il rapporto con il piano di Dio:**

#### ***a. Povertà***

La crescita umana e spirituale presuppone un cammino spirituale profondo in cui la percezione di sé avviene all'interno della relazione con Dio.

La persona, libera dalle cose materiali e da se stessa, libera dai propri bisogni, non dipendente da essi e quindi capace di uno sguardo che va al di là di se stessa, diventa capace di donarsi, di investire i propri doni nel servizio ai fratelli.

Tanto la liberazione materiali dai beni che si possiedono, quanto la liberazione personale dalle qualità individuali generano la disponibilità umana a beneficio della Chiesa e dei fratelli.

La persona si sente incitata a passare dall'autopossesso all'autodonazione.

Un rapporto maturo con se stessi crea precisamente la disponibilità verso il prossimo per accettare l'uguaglianza fondamentale di ogni essere umano, che è quello di essere figlio di Dio.

In questo itinerario di libertà, si diventa, così, veramente "poveri" nel senso biblico, cioè soggetti che non si appoggiano su se stessi, ma sul Signore, in opposizione al ricco, che è colui che si appoggia su se stesso, sulle sue possibilità materiali, sull'astuzia o sui suoi meriti di fronte a Dio.

La sicurezza umana viene perfezionata dalla grazia e dalla fiducia nella Provvidenza.

Ed anche l'umile accettazione della propria indigenza creaturale porta a scoprire con serenità che Dio è la sicurezza.

Le diverse crisi, preoccupazioni, affanni per le vicende quotidiane, superate convenientemente hanno la funzione di far scoprire finalmente e con gioia che " il Padre sa quello di cui avete bisogno.."

Da qui nasce anche la dimensione dell'abbandono e dello stupore.

#### ***b. Il ruolo dei valori***

Per il credente il percorso verso l'integrazione della propria storia, anche nei suoi momenti più problematici, passa attraverso il confronto con i valori. Anzi, il momento stesso difficile diventa luogo di verifica della tenuta dei valori. E' nel vissuto faticoso che la persona si accorge se i valori in cui crede sono davvero un riferimento, se davvero i valori proclamati

sono altrettanto vissuti. Ci si può accorgere, quindi, che Dio non c'entra tanto con quello che si sta vivendo, ossia in Valore non è così interiorizzato come relazione come si credeva.

D'altro canto il momento problematico come l'affrontare un fallimento o un lutto, o un periodo difficile in generale, può diventare occasione in cui ci si attacca maggiormente al Valore e il rapporto con Dio diventa più forte, soprattutto l'incontro con Lui vissuto come tenerezza, misericordia, accoglienza.

### ***c. L' accettazione e l'integrazione del proprio vissuto problematico conduce all'apertura ed al servizio all' altro***

Imparare a riconoscere ed accettare il momento problematico come parte di se, quindi passare dal viverlo come "diverso " da se ad appartenente a se fa fare un cammino di apertura ed accoglienza della realtà esterna come qualcosa di appartenente alla persona. Nel momento in cui le proprie ferite vengono accolte, la persona non è più chiusa nel difendersi o nel guardare solamente a se, ma riconosce ed accoglie la diversità anche fuori di se, stimando il nuovo che ne può venire o accogliendo ( in persone, circostanze, avvenimenti. ..) quello che una volta poteva essere vissuto come destabilizzante un ordine che poteva dare sicurezza

Scrive ancora Don Brunini:

*Se accogliamo questa azione di compassione del samaritano che è in noi, forse possiamo comprendere ciò che Paolo dice in 2Cor 1,3-5: «Sia benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, Padre misericordioso e Dio di ogni consolazione! Egli ci consola in ogni nostra tribolazione perché possiamo anche noi consolare quelli che si trovano in ogni genere di afflizione con la consolazione con cui noi stessi siamo consolati da Dio. Poiché, come abbondano le sofferenze di Cristo in noi, così, per mezzo di Cristo, abbonda anche la nostra consolazione».*

*Le consolazioni derivano dalle sofferenze di Cristo in noi. Le mie ferite, le prove che attraverso, le tribolazioni sono un modo attraverso cui Cristo è presente e opera in me. È lui stesso a soffrire delle mie ferite, delle mie debolezze. Così che, accogliendole, io divento capace di consolare i fratelli con quella consolazione che proviene da Dio solo.*

Mettersi in questa sintonia significa mettersi in contatto con quella compassione e quella cura che Gesù stesso vive e comunica.

*L'autoanalisi è anch'essa un dono della vita di compassione. E' un dono molto difficile da ricevere, ma un dono che può insegnarci molto e può aiutarci nella nostra ricerca di completezza e di santità...*

*Che cosa significa vivere nel mondo con un cuore veramente compassionevole, un cuore che rimanga aperto a tutti e sempre?...*

*Ma il cuore compassionevole di Dio non ha limiti. Il cuore di Dio è più grande, infinitamente più grande del cuore umano. E' questo cuore divino che Dio vuol darci, affinché possiamo amare tutti senza consumarci o senza diventare insensibili.*

*E' per questo cuore compassionevole che preghiamo quando diciamo: “ Crea in me, o Dio, un cuore puro, rinnova in me uno spirito saldo. Non respingermi dalla tua presenza e non privarmi del tuo santo spirito” ( Sal.51 ).*

*Lo Spirito Santo di Dio ci vien dato affinché possiamo diventare partecipi della compassione di Dio e possiamo così rivolgerci a tutti e sempre col cuore di Dio<sup>301</sup>.*

---

<sup>301</sup> HENRI J.M. NOUWEN, *Vivere nello Spirito*, Queriniana, 1998, p. 34.

## E. Un necessario cammino: dalla kenosi personale alla kenosi comunitaria

Il cammino personale di accettazione, accoglienza del limite, illuminato dai valori della fede che si traduce necessariamente in una espressione della virtù dell'umiltà, non può che portare ad uno sguardo più ampio, e, quindi, ad una accettazione della realtà comunitaria così come si presenta, con i propri limiti e debolezze. Tale accoglienza non è espressione di un atteggiamento rassegnato perché non è incarnata la realtà ideale, quanto piuttosto un atteggiamento dinamico che vede nella debolezza un punto di forza, nel limite e nei vuoti che necessariamente si presentano in una realtà umana lo spazio per l'azione del Divino.

Anche la realtà comunitaria, quando vive la dimensione del limite ed anche dello sbaglio riconosciuto e superato, fa qual passaggio salvifico che trova nella kenosi di Cristo la salvezza e l'esempio da imitare affinché altri, al suo interno, possano sperimentare la ricchezza della piccolezza che si apre ad un fruttuoso rapporto con l'altro.

L'atteggiamento kenotico, infatti, stimola ed aiuta all'apertura, al sentire l'altro nello stesso cammino rifuggendo quegli atteggiamenti di chiusura, distacco, superiorità, giudizio che sono una significativa interferenza nella relazione comunitaria e della comunità con l'esterno.

Accettare il limite comunitario significa essere capaci di accogliere e sostenere il limite e i limiti personali che sono presenti all'interno del gruppo. Questo spinge alla compassione fraterna e a trovare soluzioni creative nel vedere, affrontare e tentare di sanare quelle situazioni e realtà che potrebbero interferire in un approccio perfezionistico alla comunità o al gruppo.

*Sono forse io il custode del mio fratello*? Questa domanda è preceduta da un'altra che Dio fa a Caino: "Dov'è tuo fratello"? Essa stimola ogni comunità, ove esiste la difficoltà personale di alcuni, a prendere in mano la realtà della fatica come una realtà che interpella tutta quanta la comunità e che la comunità, in quanto tale è chiamata a farsi carico<sup>302</sup>. Il

---

### <sup>302</sup> **SULLA FRAGILITÀ NELLA VITA CONSACRATA**

*La presenza della fragilità, nelle sue molteplici forme sia personali che istituzionali, trova un suo spazio di significato, se si considera la vita consacrata non come una chiamata ad un "di più" rispetto all'impegno battesimale, ma semplicemente come un itinerario evangelico percorso con altri e offerto a tutti coloro che sentono necessario quest'impegno, per la piena realizzazione umana e spirituale della loro esistenza. La misericordia è un valore comune a tutte le grandi tradizioni religiose e presente anche in diversi filoni del pensiero filosofico non religioso. Per i cristiani, esercitare la misericordia vuoi dire consentire la manifestazione di Dio nella storia personale di ciascuno, cioè "incarnare. l'atto creatore nel concreto di una vicenda umana con il suo bagaglio di eredità legate all'educazione e alla cultura, alle relazioni che l'hanno fatta crescere e a quelle che hanno generato ferite e dolore. La comunità di vita consacrata è una sorta di laboratorio nel quale imparare a lasciare che Dio si esprima nella vita propria e dei fratelli/sorelle senza opporvi resistenza. Vi sono fragilità personali o comunitarie che, mediante la reciproca attenzione, potranno evolvere verso forme più evolute e «sane» ed altre che dovranno essere accettate nella loro rigidità, con l'impegno che la comunità supplisca alla fragilità del singolo o, se si tratta invece di una debolezza istituzionale, che essa sia comunque vigile. Quest'attitudine rende testimonianza alla comunità ecclesiale e su scala più ampia alla società, dell'importanza di accettare le diverse espressioni della debolezza umana, nella convinzione che un'accoglienza misericordiosa è condizione indispensabile perché qualsiasi immaturità o fragilità possa trovare un senso e, quindi, integrarsi in modo costruttivo sia nella vita personale che relazionale.*

---

*Le forme nuove, e senza dubbio inedite, di accoglienza misericordiosa che sono sorte in questo secolo, nell'ambito della comunità ecclesiale, sono state rese possibili proprio da un atteggiamento di misericordia che ha consentito di comprendere come, dietro ogni comportamento deviante, c'è una sofferenza che ci è affidata affinché possa trovare, nella nostra pazienza e simpatia profonda, l'aiuto necessario per essere guarita, o almeno sopportata con dignità. Per compiere in modo costruttivo questo percorso è tuttavia necessario che ogni persona, ed in particolare quella che porta nel proprio cuore più gravi ferite, sia immersa in un tessuto di relazioni vere. La vita nella comunità consacrata si propone appunto di essere un luogo di verità delle relazioni, perché solo in tal modo può costituire un luogo di guarigione, consentendo a ciascuno -per quanto doloroso possa risultare, a volte, tale processo -di scendere nel suo inferno personale, affrontando i suoi demoni, per incontrare Cristo nella fiducia e nella stima dei fratelli/sorelle. È allora che la verità rende liberi, in una fraternità in cui ciascuno può scoprire la propria verità profonda e comunicarla senza maschere. Forse in questo modo possono essere distrutti i numerosi idoli che sono nelle nostre vite e, alle corrispondenti false immagini di un dio giustiziere terrificante, può subentrare la gioia della scoperta esperienziale di un Dio di misericordia. Il rispetto dei tempi e delle ferite di ciascuno è, del resto, la condizione perché tutti -giovani e anziani - possano credere alla forza dello Spirito che rinnova la loro esistenza.*

*Oggi è ancora frequente sentir dire che i giovani sono sempre più fragili di coloro che li hanno preceduti, ma difficilmente vengono individuate le motivazioni che soggiacciono a questa fragilità asserita, limitandosi ad attribuirle genericamente all'andamento dei tempi e alla cultura. Raramente si pensa che forse i giovani sono più fragili perché sono più evoluti, perché portano insieme il progresso ed il male di una generazione in più. D'altro canto, i giovani di ogni generazione sono propensi a far cadere le maschere, a denunciare i comportamenti superficiali o fittizi, poiché sono ancora nel vivo del processo della loro crescita, non sono ancora irrigiditi in abitudini e certezze. Se si eccettuano casi d'immaturità pronunciata, non credo che i giovani ricerchino comunità di persone perfette, bensì di persone sincere ed autentiche.*

*Forse è vero che la cultura dell'immagine, caratteristica della nostra società, ha incrementato la paura e -al tempo stesso -la soggezione nei confronti dello sguardo altrui, ma è altrettanto vero che in questa stessa epoca si sono anche sviluppate possibilità di ascolto neutrale, che permette persino alle nostre immagini inconsce di manifestarsi e, grazie al quale, la persona può esprimersi senza il timore di venir giudicata ed emarginata! La comunità di vita consacrata potrebbe forse essere un luogo di ascolto e di accoglienza interiore liberante, nel quale le persone non siano considerate colpevoli di ciò che sfugge loro, bensì aiutate a comprenderne le cause. Le comunità religiose non sono forse chiamate ad essere uno spazio privilegiato per questo cammino di liberazione verso la rivelazione del vero Dio?*

*Incontrando religiosi/e non è infrequente rilevare che la comunità, come ogni gruppo umano, può incoraggiare nei singoli la mistificazione di una falsa immagine di sé, generando un disagio crescente che distrugge la relazione. Mi riferisco, p. es., a giovani che non hanno problemi nel vivere all'interno delle loro comunità e che però mi hanno confessato la loro depressione ed un loro vissuto non esente da senso di colpa, riguardo alla vita consacrata come una sorta di caricatura della vita spirituale. Neppure è raro incontrare religiose, la cui sofferenza si traduce spesso in comportamenti che facilmente sono interpretati dagli altri come difetti da correggere o come croci da portare. Eppure, proprio dalla psicologia dinamica, dovremmo aver imparato che tali comportamenti sono, in realtà, dei messaggi da decodificare, cosicché un'inclinazione a darne una valutazione, anziché a comprenderli, impedisce di fatto lo sviluppo del processo di liberazione. Tali comportamenti (p. es. abuso di alcol, irritabilità pronunciata e permanente, incapacità di comunicare se non in modo brusco e veloce, dipendenza da TV o altri mezzi di comunicazione, ecc.) esprimono certamente un*

nostro essere cristiani ci fa mettere in cammino verso una umanità sempre più accolta con realismo e passione. La nostra e l'altrui umanità è il luogo in cui passa l'umanità di Cristo. E', quindi, una umanità da amare, rispettare, accogliere, perdonare.

E' così che il gruppo diventa strumento di accoglienza, perdono, compassione là dove le ferite dell'umanità e le urgenze della Chiesa ci chiamano e ci chiamano, oltre che ad una disponibilità, ad una competenza sempre maggiore.

*Tutti quei momenti, che a volte potrebbero essere sciupati da atteggiamenti di fretta da parte dei presbiteri o da freddezza e indifferenza da parte della comunità parrocchiale, devono diventare preziosi momenti di ascolto e di accoglienza. Solo a partire da una buona qualità dei rapporti umani sarà possibile far risuonare nei nostri interlocutori l'annuncio del Vangelo: essi l'hanno ascoltato, ma magari sonnecchia nei loro cuori in attesa di qualcuno o di qualcosa che ravvivi in loro il fuoco della fede e dell'amore<sup>303</sup>.*

In questo contesto vediamo di considerare alcuni atteggiamenti che possono essere efficaci per un ascolto ed una accoglienza ed anche per risvegliare nelle persone la nostalgia di Dio:

- **La compassione** che nasce dalla partecipazione profonda alle vicende dell'altro, dalla misericordia di chi vive in profondità una riconciliazione con se stesso. Talvolta le nostre comunità possono diventare luoghi di freddezza e di rigidità nel momento in cui chi le compone fa fatica a vivere una riconciliazione con se stesso e con gli altri, quando si perdono di vista gli obiettivi fondamentali della comunione e dell'annuncio, quando il gruppo si chiude nell'atteggiamento di "difesa" dagli attacchi dell'esterno...
- **Non – pregiudizio** nei confronti delle persone non assidue alla comunità. Chi vive in un atteggiamento di accoglienza di sé sa anche accogliere l'altro stimandolo anche al di là dell'appartenenza, del pensiero, della provenienza... Stimare l'altro per quello che è, come creatura amata e stimata da Dio. Questo apre anche ad accogliere i doni e le ricchezze che non necessariamente possono venire dall'interno della Parrocchia.

---

*forte malessere, sono segni di un linguaggio non verbale, sovente impastato di dolore, che c'interpella a riflettere, sulla personalità da cui vengono espressi: sulla sua storia, sulle sue storie non dette! In qualche modo, per quanto improprio o bizzarro, contengono una forte richiesta d'aiuto rivolta anzitutto alla comunità e all'istituzione che la persona ha scelto (o almeno ha creduto di scegliere) quale spazio privilegiato per la propria vita. - L'assumersi consapevolmente il compito di decodificare i segni della sofferenza e delle difficoltà interiori degli altri, il viverle come messaggi che ci vengono consegnati, consentono abbastanza spesso di scoprire una verità che va oltre la persona e che riguarda l'intera comunità, richiedendo a quest'ultima di lasciarsi mettere in discussione. Questa dinamica mi sembra essenziale alla vita fraterna in comunità. Del resto, ogni percorso maturativo comporta sempre delle crisi, che sovente non sono soltanto personali, bensì frutto di cambiamenti epocali: il rischio è che le comunità rispondano ad esse con tranquillanti o, al massimo, accontentandosi di curare i sintomi anziché le cause, come se non si sapesse che negare le crisi equivale a rifiutare lo stesso processo vitale. Come non riflettere, infine, sull'importanza sociale dell'accoglienza misericordiosa delle fragilità e della sofferenza interiore? L'umanità sarebbe forse meno ricca senza la presenza dei deboli, che può suscitare in essa -oltre all'impegno per la pari dignità delle differenze, dei modi di vivere e di realizzarsi nel proprio lavoro -anche, e soprattutto, le più generose testimonianze di solidarietà e di apertura verso chi ne ha più bisogno. (LUCIO PINKUS, Psicodinamica della vita consacrata, ELLEDICI, 2000, p. 201-205).*

<sup>303</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, 57.

- **Apertura e accoglienza della diversità.** Chi è diverso, chi non la pensa come noi, chi vive diversamente da noi può incutere timore perché mette in evidenza le nostre insicurezze. Ci si trova spiazzati di fronte alla persona che non rientra nel quadro e nelle nostre categorie.  
Educarsi, quindi, all'accoglienza della "diversità" rende anche persone duttili, flessibili, che sanno valorizzare i doni di ciascuno, al di là della diversità di vedute e di formazione. Questo è un passaggio molto importante anche per quanto riguarda il cammino stesso del gruppo nei suoi stessi membri.
- **"Mettersi sulla stessa barca"** che non significa "imbarcarsi" nel compromesso, quanto piuttosto essere capaci di stabilire rapporti alla pari anche con i cosiddetti "lontani", senza arroccarsi in una presunta superiorità di chi ha la verità in tasca. Questo presuppone un cammino di continua verifica, nel coraggio di saper guardare ed accogliere la propria umanità per quella che è. Nella capacità di sguardo sincero su di sé, di verifica comunitaria, di coltivare una vita spirituale profonda nasce l'umiltà e la chiarezza di non sentirsi tanto dei "salvatori", quanto dei "salvati".
- **La dimensione del tempo,** dare il tempo alle persone che vengono anche casualmente. Evidentemente questo suppone talvolta un cambiamento di mentalità: da un sistema che si potrebbe definire manageriale ad uno stile di accoglienza e di rispetto della persona. Non è difficile, talora, vedere grosse realtà comunitarie con un pullulare continuo di persone impegnate, di corsa, che vivono tra loro al minimo le normali relazioni di gruppo...
- In questa prospettiva si colloca anche **la capacità di leggere i messaggi che le persone ci comunicano al di là delle apparenze.** Un'accoglienza attenta aiuta a cogliere un bisogno di ascolto, di amicizia, di gratuità, di perdono e riconciliazione, di speranza nelle persone. Talora può esservi il rischio di fermarsi all'apparente richiesta di un servizio e di limitarsi a dare le nostre comunicazioni...Forse un interesse all'altro che nasce dal partire dall'attenzione a lui permetterebbe di cogliere le vere richieste che nascono dal cuore delle persone.  
Certamente il punto di partenza è la costruzione di una comunità fondata sulla comunione, fondata sul desiderio personale e comunitario di crescere nell'unità, anche attraverso la diversità ed i conflitti che inevitabilmente nascono e che vanno affrontati. Quando i membri di un gruppo crescono in queste dimensioni di accoglienza vera e reciprocità diventano capaci di apertura e quindi di fecondità. Il gruppo non si chiude, ma vive, nella creatività e nella crescita continua, il desiderio costante che altri possano dividerne la vita e la missione.

**a. E' necessaria un'acquisizione della realtà della difficoltà e del limite realtà che ha bisogno di essere riconosciuta ed accettata in sé e negli altri, chiamandola per nome.**

Di fatto il momento della fatica e del limite sperimentato può essere o diventare un momento evolutivo della persona. Occorre formare le comunità all'accoglienza ed alla compassione verso la propria e l'altrui fragilità e difficoltà. E' soltanto attraverso questo passaggio che è possibile la richiesta d'aiuto. Altrimenti si avrà chiusura e difesa. Evidentemente questo suppone la disponibilità per i membri della comunità, guardare i propri momenti di difficoltà e le proprie ferite, anche perché rimarrebbe difficile accogliere le ferite ed i vissuti problematici altrui se c'è la difficoltà ad accogliere i propri.

Scriva Jean Vanier, fondatore delle Comunità dell'Arca e, per così dire, esperto nell'accoglienza di "disagi" di vario genere, soprattutto psichici:

*Facciamo così in fretta a giudicare l'altro! Abbiamo una capacità sorprendente di vedere le pecche dell'altro, ma ci risulta molto difficile accettare le nostre. Giudicando, noi ci separiamo dall'altro, mettiamo un muro tra noi e l'altro; lo dominiamo, ci consideriamo superiori: E' chiaro che tutti abbiamo paura di chi, con la sua presenza, i suoi atteggiamenti...ci rivela le nostre carenze...facendoci toccare con mano le nostre ferite,*

*risvegliando i nostri sensi di colpa. Allora dobbiamo affrettarci a giudicare queste persone, a sminuirle, a separarci da loro...*<sup>304</sup>

**b. Formazione ad una accoglienza anche della difficoltà umana senza il bisogno di dover, necessariamente, ricondurre “all’impegno spirituale” .**

La persona in difficoltà esprime il suo vissuto non sempre direttamente, ma spesso indirettamente, attraverso linguaggi gestuali e simbolici o anche attraverso difficoltà relazionali e di inserimento nel gruppo. Nella difficoltà, da parte della comunità, di leggere o ascoltare questi linguaggi può insorgere il rischio di dare interpretazioni spirituali ad atteggiamenti o comportamenti che trovano le loro radici in disagi più profondi. Questo può dare l’impressione che la comunità si senta “sollevata” dalla responsabilità perché è stata trovata la “causa” del malessere della persona che è legata ad inadempienze o mancanze di virtù , lasciandola da sola con il proprio stare male.

Evidentemente questa posizione diventa maggiormente impegnativa per il gruppo che continuamente deve richiamarsi ad una compassione e misericordia che accoglie la persona nella sua piena dignità anche quando non è al meglio, ma che, anzi, crea anche problemi.

Per questo motivo tutta quanta la comunità è impegnata nel rendere se stessa luogo in cui ci si sente accolti e voluti bene così come si è. E’ quindi auspicabile una

**c. Educazione e formazione alla vita fraterna e comunitaria intesa anche come “farsi carico” del fratello o della sorella.**

E’ necessario accettare, quindi, la sfida della vita di comunità ( o anche di comunione presbiterale ) non soltanto in funzione di un ruolo o di un ministero, dove ognuno occupa un suo posto, quanto, piuttosto come responsabilità che reciprocamente si accetta nel “portarsi”, nel camminare, nel sostenersi, nell’incoraggiarsi, nel conseguire degli obiettivi.

Dove questo non avviene ecco che la persona in crisi sia guardata con sospetto, controllata, criticata...accentuando poi il disagio e gli atteggiamenti di autonomia, di aggressività, ecc.

Chi fa fatica , sta male, vive momenti difficili, può diventare anche inconcludente, aggressivo, chiuso nel suo mondo, cercare relazioni gratificanti all’esterno.....Scrive ancora Jean Vanier : *La persona che si sente troppo debole, fragile e insicura percepisce la comunione come un pericolo. Ha paura che avvicinandosi a lei con benevolenza si arrivi presto a scoprire le sue ferite, le sue tenebre, le sue povertà e si finisca per rifiutarla. Non può sopportare l’idea di vivere ancora un altro abbandono, un altro rifiuto. Preferisce evitare di rischiare la sofferenza di un nuovo abbandono. Si sente costretta a mantenere le barriere che la separano dagli altri*<sup>305</sup>.

Un atteggiamento di accoglienza e di un farsi carico, perché ognuno è chiamato ad essere “custode del fratello”, può aprire piccoli spazi di dialogo e di speranza là dove sembrava che ormai la situazione si fosse fossilizzata.

Nel sentirsi accettati ed accolti anche così, può nascere la disponibilità a lasciarsi aiutare e ad accogliere altre alternative possibili alla situazione attuale.

Tutto questo è possibile quando al cuore della vita fraterna vi è la consapevolezza profonda che per la vita di ognuno c’è una “promessa”. E’ tale consapevolezza che muove la speranza

---

<sup>304</sup> JEAN VANIER, *Ogni uomo è una storia sacra*, EDB, 1998, p.55.

<sup>305</sup> JEAN VANIER, *Ogni uomo...*, cit. pag.56.

nell'accoglienza e nell'intervento. Per la persona in crisi, spesso, c'è proprio la fatica nel credere che sulla propria vita ci sia ancora una PROMESSA e talvolta è la speranza dell'altro, del fratello/sorella che può aprire qualche spiraglio di apertura e di speranza nella persona stessa.

**d. E' efficace una formazione alla vita fraterna intesa come "comunione" che non significa "uniformità" o "assenza di conflitti", nell'accettazione della propria ed altrui fallibilità. La "diversità" non impedisce la comunione, i conflitti affrontati non interferiscono nella creazione di relazioni profonde, anzi, diventano il campo in cui giocare e sperimentarsi nell'accettazione e nell'integrazione al di là degli schemi e della centratura su di sé<sup>306</sup>.**

**e. La kenosi comunitaria presuppone l'accettazione dell'errore comunitario e trovare insieme una possibilità di risalita.**

All'intero delle dinamiche comunitarie non vi è solo l'esperienza dell'abbassamento del singolo o dei singoli, ma vi è anche l'esperienza comunitaria dell'umiliazione, dell'insuccesso, dello sbaglio.

L'integrazione di ognuna di queste esperienze porta alla riappropriazione della propria storia e delle proprie vicende come avvenimenti di salvezza.

*A imitazione del Cristo che "umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte ed alla morte di Croce...", la comunità può vivere consapevolmente e da protagonista, come scelta vocazionale comunitaria, la dimensione della piccolezza, del servizio, del "lavarsi i piedi". Ecco, allora, che è possibile vivere l'armonia tra momenti di luce e momenti di ombra,*

---

<sup>306</sup> Scrive Padre Amedeo Cencini: *Se c'è un male da evitare c'è anche un male da vivere insieme. D'altronde... non possiamo impedire che vi sia il male nelle nostre convivenze, ma possiamo evitare che un fratello resti solo con la sua debolezza. Questo sarebbe un male terribile e mortale, tipico male comunitario, che con tutte le nostre forze dobbiamo impedire, perché potrebbe schiacciare sotto il suo peso non solo colui che sbaglia, ma la comunità stessa. Essere « comunione di peccatori » comporta la libertà di portare assieme l'esperienza della fallibilità; è questa l'originalità sempre inedita e sorprendente, in qualsiasi cultura, della comunità religiosa, la sua profezia.*

*Qual è il male, allora, che siamo chiamati a vi vere insieme e in che senso possiamo e dobbiamo viverlo insieme?*

**SOFFRIRE CON CHI SOFFRE**

*C'è anzitutto una regola generale, evangelica, che ci invita a « soffrire con chi soffre...*

*È anche vero che, in quei momenti, l'uomo è fondamentalmente solo: si nasce e si muore soli, lì ci si ritrova molto spesso, negli snodi strategici della propria storia; ma anche per la sofferenza o per questo tipo di sofferenza, succede quando abbiamo considerato prima riguardo al male: che può mai essere scaricato tutto su una persona condannata a rimaner sola col suo male. Quella solitudine sarebbe una maledizione! Allo stesso modo la sofferenza legata alle circostanze della vita può non può rimanere qualcosa di privato, qualcosa che accade, prima o poi, nella vita di tutti e è molto simile e comune nell'universale vicenda umana, ma che poi ognuno si ritrova a gestire da solo, magari nascondendo le lacrime, fingendosi duro, o cercando nel posto sbagliato strane quanto fasulle compensazioni o poco consolanti consolazioni. Una sofferenza sofferta così, vergognandosi di farla vedere, non sarebbe certo una benedizione per la comunità consacrata.*

*( AMEDEO CENCINI, ...come rugiada dell'Ermon..., Paoline 1998, p.256-258)*

*orientando tutto, pur nella fatica della scelta, ad un unico obiettivo di unità e di riconciliazione personale e comunitaria.*

## L'ACCETTAZIONE DI SE' NELLE PROPRIE POTENZIALITA' E NELLE PROPRIE FERITE

Bruno Roggero \*

### 1 - NELL'ACCETTAZIONE DI SÉ, LA CONOSCENZA DI SÉ

La conoscenza di sé non è un cammino facile né immediato per l'uomo. La conoscenza di sé è una sfida che gli è posta dinnanzi ad ogni istante della vita. Anche se l'uomo pretende o si immagina di desiderarla, è spesso tentato di passare altrove e ad altra ricerca come un vagabondo senza meta precisa o di tacitarla con un po' di chiacchiericcio interiore. Un po' di rumore in se stessi non è conoscenza di sé.

La conoscenza di sé non è solamente e immediatamente un frutto della solitudine. Ci sono infatti spazi di solitudine abitati dalla ricerca interiore di verità e di senso e solitudini che sono semplicemente un isolamento e una condanna. Vi sono solitudini che sono solamente schiaccianti e che producono esiti patologici.

La conoscenza di sé avviene piuttosto nella piena accettazione di sé.

Una piena accettazione di sé è un cammino che passa attraverso l'accettazione della storia personale, da ciò che si è ricevuto dalle figure parentali, dall'educazione ricevuta, dall'ambiente in cui si è cresciuti, da ciò che si è formato nel proprio carattere.

*Nel nostro intimo c'è molta ribellione contro la vita così com'è, contro di noi e contro il modo in cui siamo configurati. Vorremmo proprio essere diversi, ci piacerebbe avere altre capacità, altri amici, una professione diversa. Vorremmo essere amati da tutti. Molte persone non vivono conciliate con se stesse, ma travagliate, scontente di sé e del mondo intero, in costante atteggiamento di protesta contro le persone che hanno determinato il loro destino, infine contro Dio al quale questo loro destino viene rimproverato. Sono tutte prese dai loro sogni, da come vorrebbero essere veramente. Non vivono il presente, fuggono da se stesse per rifugiarsi nelle loro illusioni. E così si lasciano sfuggire la vita<sup>307</sup>.*

Una accettazione piena comprende inoltre il riconoscere come le esperienze più profonde restino sempre al confine del mistero. Oltre il detto, rimane il non detto. Oltre il dicibile, rimane spazio all'inesprimibile. E' il terreno delle esperienze limite: l'amore, il dolore, la gioia profonda, lo stupore mistico.

Il poeta potrà trovare simboli potenti ed efficaci, ma senza mai poter afferrare del tutto l'essere che vi si è presente.

Una piena accettazione domanda infine la consapevolezza che nella vita si è affidati a se stessi. Si legge nel diario di Etty Hillesum, acuta interrogatrice del cuore umano e delle sue profondità:

*“La nascita di un'autentica autonomia interiore è un lungo e doloroso processo: è la presa di coscienza che per te non esiste alcun aiuto o appoggio o rifugio presso gli altri, mai. Che gli altri sono altrettanto insicuri, deboli e indifesi. (...) Sola, mio Dio. E' dura. (...) Ci si sente a volte disperati, soli e impauriti, ma anche indipendenti e orgogliosi. Sono affidata a me stessa e dovrò cavarmela da sola<sup>308</sup>”*

Diverse vie aiutano la persona ad accedere ad una conoscenza più profonda di sé che diviene al tempo stesso rivelazione di sé a se stessi ed insieme dilatazione e apertura di sé agli altri.

- La ricerca della saggezza di cui la vita ci fa dono.
- Il pensiero: dare ordine, cercare il significato, trovare le cause, il senso ultimo. Oggi purtroppo lo scetticismo verso la verità è molto forte e ci si accontenta di verità parziali e utilitaristiche. (All'esito scettico e nichilistico rispondono in modo chiaro Giovanni Paolo II

---

\* don Bruno Roggero – Sacerdote Diocesano – Parroco e Vicario Foraneo – Dr. in Scienze e Tecniche di Psicologia della Comunicazione (UPS) - Esperto in Pastorale Catechistica, con diploma conseguito presso l'Istituto Regionale Lombardo di Pastorale a Milano - Delegato Diocesano per l'Ordo Virginum -- Consulente Edi.S.I. di Formazione in Scienze umane nella Vita Consacrata e Comunità Educative Ecclesiali – Castello di Annone (Asti)

<sup>307</sup> A. GRUN, *Come essere in armonia con se stessi*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 100-101.

<sup>308</sup> E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 1985, p. 68.

nella “Fides et ratio”, le attenzioni di Benedetto XVI per un fecondo dialogo tra fede e ragione; “il progetto culturale” della Chiesa italiana già in campo da diversi anni.

- Lo studio: conoscere attraverso l’esperienza altrui, allenare la nostra intelligenza, cioè capacità di scorgere il senso profondo delle cose.
- La lettura: non è la stessa cosa dello studiare ma non dovrebbe allontanarsi troppo da esso. Nella scelta dei generi e degli autori si esprime la nostra ricerca di ciò che ci attira e ci fa crescere o viceversa ci illude e ci disperde.
- Lo scrivere: è strumento per stare soli con sé stessi, per creare, per chiarire, per esercitare e chiamare in causa tutto il nostro mondo interiore.
- L’autocoscienza: ovvero l’ascolto di noi stessi in tutti gli aspetti della nostra persona: dimensione psico-biologica, dimensione psico-sociale, dimensione razionale-spirituale.
- L’autobiografia: scrivere di sé per comprendersi e farsi comprendere.
- Musica, pittura, e opere d’arte come linguaggi dell’”anima poetica”, ecc.
- La contemplazione: come stupore di fronte al mistero dell’essere, come *accettazione assoluta dell’esistenza* (A. Grun).
- Il silenzio, come porta di accesso alla profondità, come diga al parlare maniacale ed egolatrato, come coltello che uccide le passioni, come spazio di accoglienza dell’altro e di maturazione nell’amore.
- Le crisi: fanno crollare false sicurezze, valori poco motivati o vissuti in modo ambiguo. Possono diventare momenti di crescita oppure di ripiegamento su sé stessi.
- I sani rituali personali (es. modo di iniziare e terminare la giornata, di impostare la settimana, il mese, l’anno, cura degli ambienti e dei luoghi, cura della persona, ecc.)

L’imparare ad accettarsi, ad apprezzarsi e ad avere affetto ed attenzione verso sé stessi, permette alla persona di cogliere la propria unicità e al tempo stesso l’unicità altrui; di vivere la differenza e l’interdipendenza dagli altri.

La lettura delle emozioni e dei desideri diventa indispensabile, non per un esercizio di vano autocompiacimento, ma per entrare più in contatto con se stessi e con il proprio mondo interiore.

## **2 - NELL’ACCETTAZIONE DI SÉ, LO SVILUPPO DELLE PROPRIE POTENZIALITÀ**

Tra le varie relazioni che una persona va stabilendo, quella con se stessi è la più centrale e incisiva. Si tratta della relazione intrapersonale, parte conscia e per buona parte inconscia.

Si tratta in particolare del rapporto che la persona va stabilendo con il nucleo del proprio sé, ricavandone sia una immagine di sé, sia una data autostima, sia un comportamento coerente con questa immagine di sé e autostima.

La relazione con se stessi porta tutti i segni della propria storia evolutiva al positivo e al negativo. Fa da base e da filtro per tutte le altre relazioni. E’ su questa che occorre operare per risanare le altre relazioni. Ora quali sono le strade che consentono una sana relazione con se stessi? Come decifrare il tipo di relazione che la persona ha con se stessa? Come uscire dalla prigione della timidezza o della spacconeria, soprattutto della vergogna di sé bloccante?

Per una relazione costruttiva con se stessi e per lo sviluppo delle proprie potenzialità occorre sentirsi responsabili della propria storia: ciò comporta l’assumere la propria storia passata e gestire con senso di responsabilità il presente. “Portare” la responsabilità a livello personale aiuta la persona a diventare responsabile, e ciò le è utile specialmente se sta scegliendo una spiritualità che la porta all’azione apostolica o missionaria.

La persona è il primo responsabile della propria formazione, cioè del come rispondere alla chiamata divina che è continua e si attua in situazioni sempre nuove.

La coscienza di questa responsabilità spinge la persona a dare una risposta attiva e creativa, e a cercare con umiltà, luce e forza da Dio direttamente e mediante i suoi strumenti provvidenziali.

Per lo sviluppo delle proprie potenzialità si pongono come basi un certo apprezzamento di sé, l’accettazione di sé, l’affetto e l’attenzione a sé.

Indizi di una buona accettazione ed ad apprezzamento di sé sono ad esempio: la consapevolezza delle proprie emozioni e sentimenti, delle proprie capacità ed attitudini, la consapevolezza e la difesa dei valori in cui si crede, la capacità di agire di progettare il presente ed il futuro, la fiducia nella propria ed altrui capacità di risolvere i problemi, il senso di uguaglianza tra altre persone, senso dell’originalità propria ed altrui, la capacità di autonomia dagli altri senza sottostare a manipolazioni, la capacità di gioire di attività diverse, senso del lavoro e del riposo, del quotidiano e della festa, ecc.

Sono al contrario controindicazioni ed elementi da superare: un senso di generale inadeguatezza e sfiducia, l'ipersensibilità alla critica, l'indecisione per esasperato timore di sbagliare, il perfezionismo paralizzante il sentire o l'agire, l'ostilità fluttuante o esplosiva, il desiderio di essere al centro dell'attenzione, ecc.

Per rafforzare la stima di sé sono possibili diversi passi.

Ne indico alcuni a mo' di esempio.

a) L'esame positivo di coscienza.

Poco prima di addormentarsi, è positivo rivedere la giornata che sta per finire e ricordare alcuni episodi nei quali ci si è sentiti confermati sia per ciò che altri hanno fatto a se stessi, sia per ciò che si è fatto ad altri.

Potrebbe trattarsi di qualcosa di molto semplice, come l'inaspettato arrivo di un amico, un favore che si è fatto di cuore, un incontro positivamente piacevole, ecc. È importante che questo richiamare alla memoria non si riduca ad un mero e fugace ricordo; con l'immaginazione è bene ricostruire tutto il "bello" che si è vissuto. Rivolgere il grazie a Dio (*confessio laudis* per dirla col Card. C. M. Martini) ma anche a se stessi.

È un esercizio prezioso per non lasciarsi vincere dai torti e dalle frustrazioni, apparenti o reali, capitate nella giornata.

b) La raccolta delle conchiglie della propria vita.

Esistono persone che assorbono avidamente come spugne, gli avvenimenti dolorosi della loro vita e lasciano invece scivolare via, come marmo, le esperienze gioiose, senza consentire che di esse rimanga traccia. Di tanto in tanto è bene ricuperare dalla dimenticanza, "le conchiglie": visualizziamo a colori, il luogo, le situazioni, le parole...che sono seminate sulla spiaggia della vita.

c) Altri sentieri possono essere trovati nei seguenti atteggiamenti ed esercizi<sup>309</sup>:

- Riconoscere la bellezza della novità e gioirne.
- Riconoscere la fragilità dei nuovi piccoli passi e proteggerli con aspetti concreti della vita.
- Riconoscere quando il cammino si inceppa o frana perché si fa tanta fatica, ci si sente tornare indietro. Di che cosa ho bisogno in questi momenti di fatica? Che cosa può farmi bene per riprendere il cammino?
- Saper chiedere aiuto a chi ha competenza e alle relazioni che sappiamo essere vitalizzanti per il nostro essere umano, spirituale ed apostolico.
- Fare memoria dei momenti positivi di cambiamento nel proprio cammino di crescita, dirselo, scriverlo, presentarlo al Signore, ecc.
- Fare attenzione al bisogno di tornare alle vecchie strategie che sembrano più sicure.<sup>310</sup>

Atteggiamenti espressivi di sé particolarmente positivi possono essere:

- l'affermazione di sé e dei propri ideali, talora la lotta per essi.
- la comunicazione delicata<sup>311</sup>, la gratuità, il riconoscimento dell'altro come tale, la corresponsabilità, la collaborazione.
- la ricerca dell'intesa, la condivisione, l'alleanza, l'accordo, la festa.
- la collaborazione per una impresa comune, per una realtà di valore.

### **3 - NELL'ACCETTAZIONE DI SÉ, LA CUSTODIA AMOREVOLE E RIGENERANTE DI SÉ**

Una accettazione profonda di sé include la capacità di gestione di sé all'interno dell'attuale società caotica, disomogenea e ricca di inviti a coltivare il falso io delle pulsioni istintuali. Occorre una profonda consapevolezza dei ritmi che presiedono una giusta cura di sé.

Ad esempio il ritmo del lavoro e del riposo, del cibo e dell'astensione da esso, del festivo e del feriale, dello stare con gli altri e dello stare con sé, della parola e del silenzio, del movimento e della

<sup>309</sup> G. SOVERNIGO, *Come relazionarsi con se stessi*, EDB, Bologna 2005, pp. 64-65.

<sup>310</sup> È interessante a questo riguardo, notare come Israele nel cammino del deserto vive nella paura dell'ingresso nella terra donata da Dio (è abitata da uomini giganti!) ed idealizza l'Egitto (quante pentole di cibo sogna, mentre in realtà la era un popolo schiavo a servizio del faraone). In questo modo la tentazione si inserisce nella nostra vita psichica idealizzando il passato e resistendo al nuovo, al cambiamento.

<sup>311</sup> Ad essa si oppone il "tenerume" che è fatto di appiccicosità, è intrusivo, a volte pervasivo, dominativo, compiacente, deduttivo, manipolativo. La vera tenerezza invece sta nell'amore per sé e per gli altri e si manifesta in modo verbale e in modo non verbale tramite la vicinanza all'altro con rispetto, anche se di parere e agire diverso.

sosta, della vicinanza e della distanza, dell'ascolto e del racconto, del ricevere e del donare, della disciplina interiore e di quella esteriore, ecc.

La cura di sé si sposa con la vigilanza come atteggiamento spirituale e con le virtù cardinali come atteggiamenti umani. Essa non è un ripiego per "anime belle", ma una necessità affinché l'uomo del nostro tempo non smarrisca se stesso e le sue potenzialità e ritrovi la consapevolezza che ogni attimo è una enorme risorsa.

Mi piace citare un prezioso invito alla custodia di sé in un amore di se stessi equilibrato, armonioso e rigenerante che ci viene da secoli oramai lontani. In un tempo in cui non era in uso parlare di stress, di ansia da prestazione, di civiltà sempre con il piede sull'acceleratore, San Bernardo di Chiaravalle scrive in una lettera al suo confratello divenuto papa Eugenio III:

*Io vivo nella costante preoccupazione per te. (...) Temo, dico io, che tu, incastrato nelle tue numerose occupazioni, non veda più nessuna via d'uscita e perciò indurisca i tuoi sensi, che tu perda sempre di più la sensibilità per un dolore giusto e salutare. E' molto più saggio che tu ti sottragga di tanto in tanto alle tue occupazioni piuttosto che esse ti spingano e ti conducano sempre più ad un punto in cui non vuoi arrivare. Tu chiedi: a quale punto? Al punto dove il cuore diviene duro. Non continuare a chiedere che cosa si intenda con ciò; se ora non ti spaventi, allora il tuo cuore è già a quel punto.*

*Nessuno con il cuore duro ha mai conseguito la salvezza, a meno che Dio non abbia avuto pietà di lui e, come dice il profeta, gli abbia preso il cuore di pietra e gli abbia dato un cuore di carne (Ez 36,26). In breve, per ridurre ad un comune denominatore ogni male di questa terribile malattia: un cuore duro ha smarrito il timore di Dio e la sensibilità per gli uomini. (cfr. Lc 18,4)*

*Guarda, lì ti portano queste maldestre occupazioni, se continui come ora e ti consegni a loro completamente, senza tenere nulla per te. Tu sprechi tempo e ti consumi in loro in uno sforzo insensato, che danneggia lo spirito, erode il cuore e fa rimanere senza affetto la grazia. Allora, quali sono i frutti di tutto ciò? Non sono solo ragnatele?<sup>312</sup>*

#### **4 - NELL'ACCETTAZIONE DI SÉ, LA CONSAPEVOLEZZA DELLE FERITE**

Nell'accettazione profonda di sé avviene un misterioso e spesso inatteso processo. L'uomo scopre la propria fragilità. Trova in sé la paura del nuovo e la paura nelle relazioni, il timore di venire sminuita la propria immagine e l'angoscia di fronte alla possibilità di essere abbandonato, il senso di inadeguatezza di fronte ad una imprevista situazione e la madre di tutte le paure che è quella di fronte al proprio morire.

Il vivere sociale improntato a modelli di "deregulation" e dalla ricerca di sempre maggiore corrispettivo economico attraverso nuovi metodi di produzione, il bisogno di continua e costante crescita di professionalità, generano nuove sfide e spesso angoscia.

Risulta pertanto indispensabile conoscere bene gli aspetti che più manifestano la debolezza dell'uomo. La malattia, la fragilità affettiva, la carente stima di sé, i ripiegamenti depressivi, gli stili di vita troppo rigidi sono aspetti della vita che non possono essere ignorati o trascurati.

L'uomo si ritrova ferito, ai bordi della strada della vita, lasciato a sé. Come nello svolgersi iniziale della celebra parabola evangelica, i primi passanti di lui non si curano.

La persona è lasciata a se stessa e in se stessa scopre il "grido della ferita". Il suo primo moto può essere di ribellione o forse di disperazione. Ascoltando e prendendo in mano il proprio dolore, la persona si accorge che esso mantiene vivo l'essere umano, lo libera dall'onnipotenza e lo obbliga a lavorare su sé stesso ed a crescere. La ferita invita ad accogliere la parte di limite, di precarietà, di povertà che è presente nella propria vita.

La ferita non nega la vita, nega una vita onnipotente.

La ferita non nega l'essere al mondo della persona, ma esige cura della vita.

La ferita non nega l'essere comunitario dell'uomo, ma la società che risucchia ogni residuo di spirito e di libertà.

La ferita non nega l'immersione della persona nel mondo, ma esige la libertà interiore dal mondo e l'affrancamento dalle sue catene.

La ferita è invocazione di verità e di amore.

---

<sup>312</sup> BERNARDO DI CHIARAVALLE, citato in K. FRIELINGS DORF, *L'aggressività forza vitale positiva*, San Paolo, Milano 2002, pp. 103-104.

La ferita accettata e integrata nel proprio Io profondo, non diviene piaga purulenta, ma via di umanità nuova: sempre cosciente del “limite” e aperta a tutto il bene iscrivibile in essa dai valori naturali e soprannaturali. La ferita diviene feritoia, ovvero spazio attraverso cui la luce e l’amore giungono come fonti di guarigione per se stessi e per altri.

La ferita educa al cambiamento, verso un maggiore senso di realtà, di flessibilità e di elaborazione creativa della vita oltre ogni forma di modalità difensiva rigida.

La ferita diviene luogo di guarigione. A. Grun descrive questo processo con una suggestiva metafora tratta dagli scritti di S. Ildegarda di Bingen: la trasformazione delle lacrime in perle.

*La trasformazione delle lacrime in perle consiste da una parte nell'intendere queste lacrime come qualcosa di prezioso. Là dove sono stato ferito sono anche sensibile verso gli altri. Li capisco meglio. Ancora di più: dove sono stato ferito vengo a contatto con il mio cuore, con la mia natura autentica. Rinuncio all'illusione di essere del tutto forte, sano e perfetto. Mi rendo conto della mia fragilità. Ciò mi mantiene vivo e mi rende più umano, più misericordioso, più mite. Nel punto in cui sono ferito si trova anche il mio tesoro<sup>313</sup>.*

La ferita in ultimo rimanda l’essere umano a Dio, e lo invita ad accogliere con tutto se stesso quella luce sia interiore che soprannaturale che lo trasfigura. Con la bella espressione del *Salmo 35(36), 10b* si può affermare: “*Nella tua luce, vediamo la luce*”.

## **5 - NELL’ACCETTAZIONE DI SÉ, UN DINAMISMO DI RICERCA DEI FILI INVISIBILI DELLA PROPRIA STORIA**

La ricerca umile e paziente dei fili invisibili della vita, *per cui nulla si perde nella storia e ogni cosa può essere riscattata e acquisire un senso<sup>314</sup>* si pone come necessaria per una accettazione profonda e benefica. Essere al mondo, essere nel tempo, essere nel cambiamento non significa ripartire ogni volta da zero, ma cogliere i fili che radicano la persona nell’autenticità del più profondo sé.

Questo esercizio richiede una paziente ricerca.

*Solo per chi è paziente si dischiude il fiore della gioia. Chi stacca troppo presto la gemma, non vedrà mai la sua piena fioritura<sup>315</sup>.*

Ma è un esercizio che dà i suoi frutti:

*Quando da adulti ci guardiamo intorno e alle spalle, pur nella non infrequente sensazione di non essere riusciti a darci una qualche forma ben definita nell’amore, nel lavoro, nel modo di pensare o pensarsi, una serie di scie e di striature regolari, intermittenti o eccentriche, le abbiamo necessariamente lasciate dietro e attorno a noi. Quella matassa intricata, quei fili attorcigliati senza più bandolo comunque ci sono<sup>316</sup>.*

Si tratta di un esercizio a cui non ci si può sottrarre soprattutto nella mezza età e ad ogni nuovo tornante della propria storia. Mentre la vita del giovane è concentrata sul presente e ricerca l’anticipazione del futuro, la persona in età adulta è costretta a compiere dei bilanci e sente con maggiore intensità il valore, la limitatezza e la preziosità del tempo in tutte le sue dimensioni.

Si vive in modo adulto accettando tutto il proprio passato, con il desiderio di coglierne le potenzialità ancora nascoste, i fili che si sono consapevolmente o inconsapevolmente intessuti, le forze e gli ideali che si sono acquisiti, le resistenze che si sono via via affrontate e quelle che tengono la persona incatenata.

Duccio Demetrio così descrive questa operazione:

*Con severità e rigore, nell’attendere alla ricomposizione dei pezzi della nostra esistenza, ci accorgiamo che quanto abbiamo fatto, detto, sognato diventa materia di apprendimento, ri-apprendimento, di ponderazione e riflessione interiore. (...) Lo spazio autobiografico, se da istante costellato di intervalli lunghi, tra un ricordare e un altro, si rende percorso più sistematico di autoriflessività applicata alla propria vita, approda sempre ad un’idea di maturità più matura<sup>317</sup>.*

<sup>313</sup> A. GRUN, *Il libro dell’arte della vita*, Queriniana, Brescia 2003, pagg. 188-189.

<sup>314</sup> CEI, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, Paoline, Milano 1991, n° 2, p. 7.

<sup>315</sup> Z. M. RAUDIVE, *Briciole di speranza*, Edizioni San Paolo, Milano 2003, p.61.

<sup>316</sup> D. DEMETRIO, *Raccontarsi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, p. 23.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 40

Il risultato sarà molteplice: si otterrà la raccolta di luci e ombre che altrimenti rimarrebbero sepolte e senza consapevolezza; l'incoraggiamento nel visitare i propri bisogni rimossi; un maggiore senso di realtà e al tempo stesso più capacità creativa di fronte alle sfide; possibilità di scelte più libere ed autentiche.

## 6 - NELL'ACCETTAZIONE DI SÉ, UN DINAMISMO DI INTEGRAZIONE E DI TRASFORMAZIONE

La vita delle persona è fatta di sviluppi e mutamenti. Tutto l'arco dell'esistenza è segnato dal desiderio di autotrascendenza ovvero di crescita e di conformazione progressiva a Cristo. Quando invece non accetta la dinamica della crescita, la quale presuppone necessariamente integrazioni e trasformazioni, si creano le condizioni per una regressione o quanto meno una fedeltà monca e instabile.

La prima persona responsabile del cammino di crescita è la persona stessa. Come è già stato sottolineato, ogni persona è affidata a se stessa e questo principio vale per ogni essere vivente.

La persona è chiamata ad una maturità che domanda di accogliere le fasi dell'integrazione e della trasformazione.

L'integrazione avviene nel prendere su di sé tutta la propria vita, senza omissioni più o meno volute, e condurre davanti a se stessi e a Dio tutti le proprie risorse e tutti propri buchi neri, sia fisici, sia psicologici, sia morali, sia personali, sia ambientali.

Integrare è quindi accogliere per riconoscere, portare a liberazione da paure e conflitti e in ultimo porsi con animo il più possibile accogliente e aperto davanti a Colui che è via, verità e vita, senso e forza per il cammino.

Integrare non significa dare fiato ad ogni pulsione, non significa permettere che i bisogni non in sintonia con i valori vocazionali occupino in modo tranquillo una parte della personalità.

Piuttosto si cerca il contrario. Una autentica integrazione del male personale all'interno di una prospettiva di autotrascendenza conduce a non gratificare le proprie inconsistenze e fragilità, ma a superarle per quanto è possibile e ad accettarle per la parte non superabile in una prospettiva di totale e umile consegna di sé a Dio<sup>318</sup>.

In senso positivo integrare significa accogliere e potenziare tutto ciò che di se stessi contribuisce a crescere nella fedeltà al proprio stato di vita.

Questo atteggiamento potenzia la capacità di comprendere il proprio cammino e lo indirizza sempre più a compimento nel disegno di Dio. E' un processo che sul piano conoscitivo può assomigliare alla messa a fuoco fotografica: ciò che dapprima si svela dai contorni sfuocati, diviene via via più nitido e ricco di particolari, di prospettive nuove.

Le dimensioni affettive e volitive, intrinsecamente collegate a quella conoscitiva, ne traggono vantaggio e motivo di crescita. Prendendo la metafora delle tre sorelle di Charles Peguy, si può affermare che quando si cresce in una dimensione, anche le altre dimensioni della personalità sono portate verso l'autotrascendenza.

Infine un accenno al processo della trasformazione<sup>319</sup>.

E' la fase, secondo A. Cencini, della trasformazione o trasfigurazione del male. E' l'invito a scoprire l'azione dello Spirito Santo che assume e orienta, libera dalle narcisistiche pretese di perfezione e stimola la persona ad un vero abbandono in Dio. Sulla scorta dell'esempio dell'apostolo Paolo, la spina ricevuta rimane conficcata nella carne, ma è accolta e trasfigurata<sup>320</sup>.

Questi aspetti sono efficacemente rappresentati in una preghiera di A. Pangrazzi dal titolo "Ricevi o Signore" che raccoglie i lati d'ombra della vita e li offre a Dio in un vivo desiderio di trasformazione e di crescita.

*Ricevi, o Signore, le nostre paure e trasformale in fiducia.*

*Ricevi la nostra sofferenza e trasformala in crescita.*

*Ricevi il nostro silenzio e trasformalo in adorazione.*

*Ricevi le nostre crisi e trasformale in maturità.*

*Ricevi le nostre lacrime e trasformale in preghiera.*

*Ricevi la nostra rabbia e trasformala in intimità.*

*Ricevi il nostro scoraggiamento e trasformalo in fede.*

<sup>318</sup> A. CENCINI, *L'albero della vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, pp. 275ss.

<sup>319</sup> A. CENCINI, *ibidem*, pp. 306-341.

<sup>320</sup> 2 Cor 12,7-10.

*Ricevi la nostra solitudine e trasformala in contemplazione.  
Ricevi le nostre amarezze e trasformale in calma interiore.  
Ricevi le nostre attese e trasformale in speranza.  
Ricevi la nostra morte e trasformala in risurrezione.*

## **7 - NELL'ACCETTAZIONE DI SÉ, UN DINAMISMO DI FIDUCIA E DI ATTESA**

Nella profonda accettazione di sé non manca la scoperta della propria piccolezza. Essa non è limitante, ma un seme prezioso da sviluppare in un dinamismo di fiducia e di crescita.

Tre esempi possono essere illuminanti.

Anzitutto nel mondo odierno del “tutto e subito” e delle emozioni intense e da brivido, non può passare inosservato agli occhi dell'uomo, che la sua stessa venuta al mondo è una trama di piccolezza, di pazienza e di attesa. Un bambino può venire alla luce, dopo che per nove mesi è stato atteso e il suo sorriso, cioè il suo primo saluto al mondo, è frutto di quella costante e lenta germinazione nel grembo della madre. Egli porterà nel suo primo vagito, nel suo primo sorriso, nelle sue prime relazioni, tutti i doni di relazione e di scambio che ha vissuto nei mesi di vita intrauterina. I mondi dell'attesa materna e di quella paterna, fatti di una fiducia originaria, di trepidazione, di apertura ad una realtà nuova ed indisponibile ai propri desideri, sono una immagine profondamente eloquente del dinamismo di fiducia e di attesa, di cui ogni uomo è chiamato a coltivare in sé.

Una seconda immagine di questo atteggiamento la possiamo cogliere dalla natura. Se un contadino prova a tirare un filo d'erba per accelerarne la crescita, non ottiene altro risultato che di strapparne la vita stessa. L'agricoltore che vuole forzare i tempi di crescita di un qualsiasi arbusto, distrugge la vita della pianta stessa. Lo “sradicatore” è una personalità dallo sguardo ristretto, pauroso di fronte alla piccolezza ed al limite umano; lo sradicatore è un uomo del “tutto e subito”: egli non conosce il prima e il dopo, il tempo del crescere e del maturare.

Una terza immagine può venire dal mondo delle arti. Uno scultore o un pittore non possono dare vita all'opera che portano in sé se non dopo uno svariato numero di prove e di abbozzi. Ogni disegno, ogni calco -in apparenza inutili- sono serviti in realtà a delineare la forma più precisa, i colori più adatti, l'espressione più coerente a ciò che l'artista voleva rappresentare.

A queste leggi si adatta anche la crescita della personalità. Laddove si radica nell'uomo una profonda accettazione di sé a partire dalla propria finitudine e piccolezza, si diviene capaci di autentiche crescite, misurate da traguardi maturati e consolidate nel tempo, nelle risorse interiori, nelle maturazioni avvenute.

## **8 - NELL'ACCETTAZIONE DI SÉ, UN DINAMISMO DI TRASCENDENZA E DI APERTURA AL MISTERO**

Ogni persona è continuamente sfidata da mille urgenze e cambiamenti. Sembra talvolta di non avere il tempo per fermarsi, raccogliersi e contemplare i tanti segni che caratterizzano e accompagnano la crescita di ciascun individuo.

Eppure si sa che la storia di ognuno è segnata da doni da accogliere e compiti da maturare a cui gradualmente si può divenire consapevoli e responsabili.

Nel libro di Geremia, Dio dice al profeta:

*Prima di formarti nel grembo materno, ti conoscevo, prima che tu uscissi alla luce, ti avevo consacrato; ti ho stabilito profeta delle nazioni<sup>321</sup>.*

Geremia è chiamato da Dio alla vita per concorrere, attraverso la sua missione profetica alla realizzazione del piano di salvezza. Dio dando la vita affida a tutti uno scopo ben preciso.

Nell'atto creativo, Dio, in potenza, pone in ogni persona quelle capacità che le serviranno per la realizzazione del compito affidatole. Nella logica del seme, in germe, le è dato quanto le servirà per corrispondere alla propria vocazione.

Il compito affidato a ciascuno è diventare ciò che si è chiamati ad essere, un compito che presuppone inevitabilmente la conoscenza delle proprie qualità e dei propri limiti.

Il rischio che talvolta si corre è che, senza consapevolezza del proprio cammino di maturazione si resti dei meri consumatori di tecniche per stare meglio o ci si arrenda alla tirannia delle pulsioni,

---

<sup>321</sup> Ger 1,5.

senza attingere alle motivazioni profonde che permettono la vera armonia tra il proprio mondo interiore attuale, il mondo esterno delle relazioni, il mondo ideale cui si è chiamati.

Ogni percorso che conduce verso la maturità, aiuta la persona a identificare i doni di cui è portatrice e insieme le ombre che la accompagnano e ad integrare pensieri, sentimenti e comportamenti verso una meta di comunione con gli altri e con Dio.

In ogni età della vita c'è una maturità nuova (umana, di fede, apostolica, ecc.) da raggiungere.

Tutta la vita è occasione di progressiva scoperta del mistero di se stessi e del mistero dell'altro, così come la scoperta dell'Altro che è Dio.

La storia vocazionale personale non è perciò un binario già tracciato su cui scorrono le ruote di un treno toccato solo da scostamenti millimetrici, ma faticosa, e a volte lenta, a volte più intensa, assimilazione a Colui che sta all'origine ed è la meta: Dio.

E' una storia fatta talvolta di soste o arretramenti, mentre rimane fedele l'amore di Dio che chiama e guida.

## 9 - NELL'ACCETTAZIONE DI SÉ, AFFINCHÉ POSSA BRILLARE L'IMMAGINE E LA SOMIGLIANZA DIVINA

La vita cristiana non è negazione, ma potenziamento e luce profonda per l'interiorità dell'uomo.

L'essere "ad immagine e somiglianza di Dio" radica la persona nel desiderio e nel compito di assumere in pienezza la conoscenza, l'appropriazione, e la stima di sé stessi.

Le vie che la Chiesa ci offre come sentieri per coltivare l'interiorità sono l'ascolto della Parola, la preghiera in tutte le sue forme, i Sacramenti, i Sacramentali, i cammini ascetici ecclesiali e personali.

Esse non negano affatto il valore delle "vie umane" ma semmai le potenziano e le inseriscono in una nuova cornice di senso che è quella della creazione "ad immagine e somiglianza" e della storia della salvezza.

Il mondo di oggi ha bisogno delle une e delle altre se come scrive un pensatore contemporaneo:

*La cultura contemporanea vuole gli uomini maniacali, iperattivi, consumisti, chiacchieroni, pieni di idee che ci saettano nella mente senza fermarsi, perché, per non riuscire noiosi, non ne approfondiamo neppure una.*<sup>322</sup>

Nell'interiorità cristiana l'abitare presso di sé è cosa assai diversa da una solitudine vissuta come isolamento e ripiegamento, ovvero nel recinto triste di chi non riesce a comunicare o non riceve comunicazione, di chi non fa l'esperienza della dolcezza di una parola; di chi non è casa di parola e di silenzio, ma di mutismo e di sofferenza.

Nello stesso tempo è totalmente diversa dall'isolamento narcisistico di chi vive dello specchiarsi della propria immagine sentendosi alternativamente onnipotente o vuoto.

L'interiorità cristiana è anche intimità e silenzio ma è, prima di tutto e in fondo a tutto, ascolto. "Ascolta, figlio": così inizia la regola di San Benedetto. Il monaco viene spesso dipinto con grandi occhi e grandi orecchi. Il monaco scruta la natura e la Scrittura, ma impara anche a vivere e dialogare con se stesso.

Tutti i testi monastici antichi mettono in guardia l'aspirante: non basta fuggire nel deserto geografico più lontano: si può ancora essere nel caos interiore, nella non conoscenza di sé e di Dio. Chi per grazia ha incontrato nel cuore della sua interiorità lo Spirito di Dio, che nel figlio Gesù grida in lui "abbà, Padre", vive il proprio mondo interiore come relazione profonda dove la Trinità abita e coinvolge la persona in un dinamismo sempre più vivo e nuovo...<sup>323</sup>

Senza questo duplice abitare presso la Parola e contemporaneamente presso di sé, senza l'esercizio di ascolto delle cose e delle parole, di sé stessi e degli altri, non rimane al Verbo di Dio che il destino del seme portato via dalla superficie della terra neppure scalfita: *Mentre seminava, una parte cadde lungo la strada e vennero gli uccelli e la divorarono*<sup>324</sup>.

Lo Spirito che abita l'interiorità si riflette in tutte espressioni della persona (valori, atteggiamenti e bisogni) e li trasfigura. Così lo esprimono i padri del Deserto:

*Abbà Lot si recò da Abbà Giuseppe e gli disse: "Per quanto posso, io faccio la mia piccola liturgia, il mio digiuno, la mia preghiera, la meditazione e, per quanto posso, tengo puri i*

<sup>322</sup> J. HILMAN, *Il linguaggio della vita*, Rizzoli, Milano 2000, p. 25.

<sup>323</sup> Cfr. M. BRUNINI, *Ospitare la vita*, EDB, Bologna 2004, cap. 3°.

<sup>324</sup> Mc 4,4.

*miei pensieri. Che cosa dunque devo ancora fare?” L’anziano allora si alzò, tese le braccia al cielo e le sue dita divennero come dieci fiamme ardenti. E disse: “Se vuoi, diventa tutto fuoco”<sup>325</sup>*

---

<sup>325</sup> *Deti editi e inediti dei Padri del deserto*, ed. Qiqajon, Bose 2002, p. 274.

## LA KENOSI E L'IMMAGINARIO CORPOREO NEL CINEMA

Dario Edoardo Vigano \*

1. Articolare una riflessione sulla kenosi comporta a nostro parere in primo luogo indagare le nozioni di corpo e corporeità. Relativamente alla rappresentazione audiovisiva del corporeo, che qui ci interessa con particolare riferimento al testo cinematografico, si potrà notare come i due grandi media audiovisivi, cinema e televisione, affrontino tale questione su due piani diametralmente opposti. Si potrebbe, in effetti, giungere a una determinazione delle caratteristiche della trasposizione cinematografica della corporeità – e da qui cominciare a riflettere sulle figure della kenosi al cinema - a partire dai contrasti e dalle differenze che separano quella trasposizione dalla sua declinazione televisiva.

In televisione il corpo è ridotto ad un mero simulacro di se stesso: nella ricerca di una omologazione estetizzante, che ha fatto del corpo un oggetto paradossalmente privato dei propri tratti individuanti, il linguaggio televisivo ha proceduto ad una modellazione del corporeo che ha perso qualsiasi legame con la realtà, presentandolo come una figura puramente oleografica. Il piccolo schermo infatti è interessato da un'omologazione che affligge i suoi protagonisti e li rende indistinguibili: i corpi esposti alle telecamere sono simulacri di se stessi, uniformati in un'esaltazione dell'*apparenza* che li costringe in una dimensione di completa irrealtà. Il risultato paradossale di una continua opera di modellazione, che non risparmia i corpi da alcuna forma di alterazione, si esprima essa in interventi estetici invasivi o meno, è infatti l'esaltazione dell'immagine oltre i limiti dell'oleografia, in un'operazione che arriva ad allontanare la *visione del corpo* dal concetto stesso di corporeità. Spesso è inoltre lo stesso mezzo televisivo ad esaltare tale operazione e a renderla protagonista dei propri programmi, come accaduto in passato.

I corpi promossi dal piccolo schermo sono così lontani dai più immediati criteri di realtà da non poter quasi più essere distinti: da qui deriva la facilità con la quale si alternano figure principali e secondarie dei vari palinsesti televisivi, figure accomunate dalla loro mancanza di riferimenti ai propri originari tratti distintivi.

La tensione verso questi modelli è propugnata poi in maniera così reiterata ed ossessiva da portare ad una generalizzata omologazione verso di essi, un'omologazione che facilmente straripa al di fuori dei limiti dello spettacolo televisivo, investendo le aspettative degli spettatori rispetto a se stessi.

Il cinema, al contrario, particolarmente quello d'autore, sembra aver cercato un'adesione più forte al realismo nella descrizione del corpo, giungendo alle volte persino alla brutale esposizione di corpi sgraziati e abbruttiti, in disfacimento, colpiti da handicap di origine tanto fisica quanto morale, figure in cui la dimensione prettamente fisica sembra quasi non lasciare spazio alcuno ad un esplicito rimando a qualcosa di trascendente. Eppure, proprio in questa dimensione prettamente fisica della rappresentazione del corpo, il rimando al trascendente diviene tanto più forte quanto più sembra essere (ed è) relegato nel fuoricampo.

A ben vedere, la stessa figura del Cristo in termini cinematografici è molto più spesso indagata rispetto al tema della croce piuttosto che a quello della Resurrezione: focalizzandosi l'approccio cinematografico sulla dimensione sensibile della figura del Figlio di Dio, l'aspetto che può essere effettivamente raccontato sembra essere la Passione di Cristo, cioè l'aspetto apparentemente più umano, mentre alla Resurrezione, che sembra essere intesa come principale espressione della sua natura divina, si preferisce fare accenno in termini metaforici o allusivi, pena il rischio di cadere nell'oleografia da santino che caratterizza di fatto quasi tutti i film che hanno provato a rappresentarla.

Potremmo quindi affrontare il tema della kenosi a partire dalla ricca e multiforme presenza di riscritture audiovisive della Passione di Cristo. Si tratterebbe di un percorso intersemiotico (dal testo scritto, che custodisce il misterioso abbassamento del Figlio di Dio, alle traduzioni audiovisive), capace di evidenziare analogie e scostamenti, ma tale percorso, crediamo, non riuscirebbe a render conto *da solo* delle questioni relative alla

possibilità che il cinema moderno e contemporaneo sappia persuasivamente istituire figure di kenosi.

Fin dalle sue origini, il cinema si è confrontato con il tema della Passione di Cristo<sup>326</sup>: dai primi anni del '900, con *La vita e la Passione di Gesù Cristo* (1902) di Ferdinand Zecca e il *Christus* (1916) di Giulio Antamoro, fino agli adattamenti hollywoodiani che con *biopic* dal contenuto fortemente spettacolarizzato ottengono grandi successi di pubblico ma restituiscono un'immagine di Cristo semplificata e moralistica, che non dà atto degli aspetti più complessi, e conseguentemente controversi, della figura del Figlio di Dio.

Gli adattamenti cinematografici dei temi biblici e le rappresentazioni di Cristo sul grande schermo soffrono in generale di una tendenza alla "idealizzazione accomodante", ovvero sono in un certo senso volte ad arrecare meno danni possibili.

Ci sono però anche adattamenti più scomodi ed originali che, pur senza arrivare a trasmettere efficacemente un'immagine a tutto tondo di Cristo, ne declinano la figura secondo interpretazioni più ricche di spunti e adattate ai contesti storico-politici di riferimento. Come ad esempio *Il re dei re* (1961) di Nicholas Ray o il musical *Jesus Christ Superstar* (1973) di Norman Jewison. Ma naturalmente sono molti gli autori che hanno esplorato con consapevolezza le possibilità di restituire la figura di Cristo attraverso il cinema: va innanzitutto citato il Pasolini dell'intenso *Vangelo secondo Matteo* (1964), quindi il più illustrativo *Gesù di Nazareth* (1977) di Zeffirelli o il più tardo, e controverso, *L'ultima tentazione di Cristo* (1988) di Martin Scorsese, fino al recente *I giardini dell'Eden* (1998) di Alessandro D'Alatri.

Ma in un tempo, quale quello che viviamo, in cui viene meno la simbolica culturale di un cristianesimo geografico, può risultare proficuo, in termini di guadagno teorico, muovere alla ricerca di *percorsi cinematografici parabolici*, di rimandi testuali possibili per rintracciare momenti o *figure di kenosi*.

Può essere insomma interessante ricercare forme efficaci di rappresentazione della kenosi non soltanto all'interno di rappresentazioni "dirette" del Cristo, ma anche nel vasto territorio di quelle che potremmo chiamare *figurazioni paraboliche* della vicenda Figlio di Dio. L'interpretazione che si rende possibile a partire dalla cifra parabolica si compone di una serie di corrispondenze che diventano armoniche per un senso aggiunto. *Parabola* è anche un termine geometrico che indica una traiettoria, un percorso, che nel senso che a noi più interessa va interpretato come un progressivo avvicinamento ad una verità ineffabile che passa per riferimenti alla realtà più concreta ed evidente: procedendo dal pensiero di E.B. Tylor, per il quale la cultura «è quel complesso insieme, quella totalità, che comprende la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo in quanto membro di una società», la fatica del credente (*intelligo ut credam*) risiede nell'acquistare quello sguardo intenso di chi sa scovare nelle pieghe carsiche della cultura contemporanea quel legame flebile ma fecondo tra terra e cielo, tra la notte fangosa del *curato di campagna* di Bresson e la diafania conclusiva dello stesso *Diario*.

Il riferimento a Bresson non è casuale: volendo procedere con un percorso esemplare, seppure tutt'altro che esaustivo, gli esempi principali che intendiamo proporre inerenti la possibilità che il linguaggio cinematografico produca modelli di kenosi sono da riferirsi a due autori apparentemente molto lontani tra loro: Robert Bresson, appunto, di cui osserveremo l'istanza cristologica modellata attraverso la forma della parabola, e Pier Paolo Pasolini, cui faremo riferimento per discutere di una rappresentazione diretta<sup>327</sup> della figura del Cristo (il già citato *Vangelo secondo*

---

\* Mons. Prof. Dario Edoardo Viganò, preside del Pontificio Istituto Pastorale Redemptor Hominia della Pontificia Università Lateranense; docente di Teorie e tecniche della comunicazione sociale all'Istituto Pastorale.

<sup>326</sup> Sulle rappresentazioni cinematografiche del Cristo cfr. D.E. Viganò, *Gesù e la macchina da presa. Dizionario ragionato del cinema cristologico*, LUP, Roma 2006.

<sup>327</sup> Si dovrà precisare che per il film di Pasolini (così come, ad esempio, per quello di Scorsese citato sopra) parlare di una *rappresentazione diretta* del Figlio di Dio, di una trascrizione cinematografica *frontale* della Sua esperienza umana, non equivale assolutamente a parlare di una trasposizione semplice, *lineare* della vicenda del Cristo. Nel *Vangelo secondo Matteo*, in sostanza, il discorso effettuato dal film

*Matteo*), sviluppata attraverso un sensibilità evidentemente laica. Seppure il primo autore sembri il più vicino ad una visione cristiana del mondo ed il secondo quello apparentemente più distante dalla stessa, entrambi hanno affrontato la tematica della kenosi e in entrambi è possibile ritrovare il senso dell'enigma, che si caratterizza per una connotazione simbolica forte che trova il suo senso a partire da un'apparente contraddizione.

2. Robert Bresson, nell'arco di una carriera di quarant'anni che lo ha visto realizzare solo quattordici pellicole, è il regista della "spoliazione", della ricerca della *grazia* attraverso un continuo lavoro di essenzializzazione del linguaggio cinematografico.

Il suo cinema è ricco di rimandi all'esperienza religiosa e a quella letteraria, in particolare alla letteratura russa (Dostoevskij, Tolstoj) e francese (Diderot, Bernanos), con le quali condivide un anelito di umanità e speranza, che pure non sfocia mai in intenti consolatori e accondiscendenti.

Senza pretendere di analizzare approfonditamente le opere dell'autore francese, è interessante, in questo contesto, evidenziare almeno alcuni aspetti di due dei suoi film più celebri: *Il diario di un curato di campagna* (1950) e *Au hazard Balthazar* (1966).

Nel *Diario* Bresson sviluppa con discrezione ma anche grande incisività quella che potrebbe essere definita una vera e propria *Via Crucis* del protagonista (un giovane curato di provincia che si scontra disperatamente con l'oscura e incontrastabile meschinità del mondo), compresi lo svenimento e la caduta nel fango, la salita sulla collina, la perdita di sangue, il soccorso che gli viene dall'allieva di catechismo, che gli asciuga il sangue dal volto con uno straccio che rimanda al sudario di Veronica. Il film costruisce in modo evidente una vera e propria *figura Christi* e attraverso la disperazione del curato di Ambricourt, propone una lucida e intensa interrogazione sulla condizione dell'uomo di fronte al male.

Adattando l'omonimo romanzo di Bernanos, Bresson affida ai processi di spoliazione della scrittura un ruolo di importanza assolutamente primaria: «la ricerca di aderenza al soprannaturale del curato – scrive Padre Bini - avviene attraverso alle tentazioni, ai dubbi, agli sforzi e alle angosce solitarie, depurate di ogni carattere aneddotico. L'autore elimina gli elementi esteriori (problemi ecclesiastici, discussioni morali o politiche), sopprime – in sede di montaggio – sequenze anche importanti (conversazioni col curato di Torcy o il dottor Delbende) perché distruttive dall'essenziale. Riduce al minimo l'illustrazione dei particolari della vita e dell'attività quotidiana del prete in quanto dati periferici al suo calvario interiore. Il diario è il protagonista [...] del suo sforzo di non giocare contro Dio».

Il libro di Bernanos esprime potentemente il valore della povertà nella crescita della figura del curato, stabilendo una relazione praticamente diretta fra ciò che il personaggio ha vissuto sulla propria pelle e le riflessioni derivate dall'enciclica *Rerum Novarum*, con il rilancio che propone di una nuova etica sociale che proprio nella povertà trova uno dei suoi cardini. In Bresson le cose si articolano in maniera diversa: la povertà non è soltanto attiva al livello del contenuto, ma è per molti versi lo stesso modo di essere del film, il suo principio in termini formali. E' l'impianto visivo e narrativo a corrispondere e a significare la povertà, senza ricorrere a spiegazioni che ne descrivano il rilievo: «la povertà, per Bernanos come per Bresson, è testimonianza di Cristo, ed è in quella povertà il Regno a cui il cristiano si sente chiamato»<sup>328</sup>.

Bresson non ha dunque bisogno di costruire momenti didascalici per costruire un'immagine coerente del curato e della sua fede, fede che per altro viene intesa come un'assunzione di responsabilità nei confronti di un mondo ignaro piuttosto che come una garanzia o un privilegio: il curato vive la propria vita nel solo modo che può dare ad essa un senso, cioè secondo l'esempio di Cristo – le parole «tutto è grazia» che il prete pronuncia in punto di morte sono più che indicative – e si fa dunque ancora più potentemente parabola di quella kenosi che è alla base del nostro discorso.

---

non è al servizio della vicenda narrata ma si presenta come il tramite complesso di una sua profonda e meditata interpretazione.

<sup>328</sup> A. Scarlato, *Robert Bresson. La meccanica della grazia*, Ente dello Spettacolo, Roma 2006, p. 61.

Persino più forte è l'elemento parabolico e il riferimento alla kenosi che si può ritrovare in *Au hasard Balthazar*, nel quale la condizione umana del Cristo è esemplificata simbolicamente da una figura *non-umana*: quell'asino che, rimasto puro malgrado la persecuzione subita dagli uomini, muore per colpe non sue in mezzo ad un gregge di pecore, sacrificato per la salvezza dei propri aguzzini. Malgrado l'evidenza dei riferimenti alla figura di Gesù, la rappresentazione dell'asino è estremamente corporale, assolutamente fisica: i segni delle fatiche patite nel corso della sua difficile esistenza sono tutti presenti sul corpo dell'animale, che non presenta alcun carattere che lasci trasparire una qualche sacralità. Nuovamente però, è proprio questa mancanza di riferimenti espliciti ad un Altro ineffabile che rende estremamente presente e comprensibile un evidente rimando alla trascendenza.

Se *Il diario* rappresentava la ricostruzione di una *Via Crucis* in cui la grazia si manifestava in ultimo piuttosto esplicitamente, *Au hasard Balthazard* segna una nuova attenzione di Bresson per un mondo in cui si muove un'umanità inconsapevole, per la quale la grazia è possibile, ma non data. E' questa forse la risultante di un ulteriore processo di sottrazione, al termine del quale l'autore intende riferirsi alla grazia in termini di rimando implicito: il suo cinema si fa ancora più ellittico e, conseguentemente, maggiormente parabolico.

*Au hasard Balthazar* si definisce, come nota Scarlato, «a partire da due serie. La prima condensa nella vita dell'asino le tappe dell'esistenza umana: le carezze e l'innocenza dell'infanzia, il lavoro e la fatica dell'età adulta, i momenti di talento e genio che possono illuminare la maturità, e quindi la fase mistica che precede la morte. La seconda è la fenomenologia del peccato (indifferenza, orgoglio, lussuria, gola, avarizia), delineata attraverso i diversi padroni di Balthazar»<sup>329</sup>.

Ma tra gli altri dualismi e parallelismi presenti nel film, il più importante è probabilmente quello che si delinea tra Balthazar e la giovane Marie, prima padrona dell'asino: entrambi sembrano procedere nei propri percorsi di vita casualmente, entrambi sono vittime delle circostanze, con la differenza che Marie è una vittima complice, per quanto solo in parte consapevole, dei mali che le capitano, mentre l'asino Balthazar sopporta le conseguenze di peccati non suoi con una rassegnazione assoluta e totale, che richiama, tragicamente, la possibilità della grazia.

Ha scritto Ezio Alberione che il cinema di Bresson può intendersi nei termini di un «cinema dell'incarnazione, anche se è l'incarnazione come la descrive San Paolo (Fil 2,7) quando parla di *kenosis*, dello svuotarsi, del farsi inane di Dio (un'altra parabola di decadimento...). Quello di Bresson è il cinema della notte dell'anima o, come diceva la Sontag, è il cinema della "pesantezza che opprime lo spirito". Bresson, ancora una volta, riflette la visione antropologica della Genesi: l'uomo per vanità, per superbia, per voler essere Dio si perde, si dannava... [...] Come e meglio dei "maestri del sospetto", mette in discussione le istituzioni religiose, ma nello stesso tempo mina la fede nelle "magnifiche sorti e progressive" dell'umanità mostrando con grande anticipo sui tempi il collasso dell'ideologia, l'insufficienza della tecnica, i limiti della psicanalisi, ossia il venir meno di tutte quelle strutture con cui l'uomo novecentesco ha preteso di conoscere e dominare se stesso e il mondo»<sup>330</sup>.

3. Accostarsi alla religiosità di Pier Paolo Pasolini è un'operazione particolarmente complessa che richiede uno spazio di cui qui non possiamo disporre. Pertanto saremo costretti a fornire al riguardo solo degli spunti di riflessione, portando la nostra attenzione su *Il Vangelo secondo Matteo* (1964).

In Pasolini è profondo il legame con una cultura tipicamente cristiana, che risulta evidente, come rileva Parigi, fin dalle esperienze con la poesia in dialetto friulano<sup>331</sup>. Altrettanto evidente risulta il rifiuto di qualsivoglia istituzionalizzazione: Pasolini si è sempre definito ateo, benché non abbia mai smesso di rivendicare una sua personale visione religiosa del mondo. Ciò ha reso possibile all'autore friulano di accostarsi alla

---

<sup>329</sup> Ibidem, pp. 88-89.

<sup>330</sup> E. Alberione, *Robert Bresson – Quattro parabole di un sognatore*, in D. E. Viganò (a cura di), *Il cinema delle Parabole*, Effatà Editrice, Torino 2000, p. 45.

<sup>331</sup> Cfr. S. Parigi, *Le eresie religiose di Pasolini*, in AA.VV., *Tentazione di credere. Il cinema di fronte all'Assoluto: un percorso*, Ente dello Spettacolo, Roma 2006, pp. 61-72.

sacralità del tema evangelico con una sensibilità laica, che nel momento in cui sfrondeva la figura del Cristo dagli abbellimenti e dai *cliché* dell'iconografia devozionistica le restituiva tutta la sua forza.

Nel momento in cui il regista decise di realizzare un film sul Vangelo, scelse non certo casualmente quello di Matteo, nel quale risulta con più evidenza la dimensione umana del Cristo. E' lo stesso Pasolini a spiegare il proprio rapporto con il Vangelo: «Dal punto di vista religioso, per me, che ho sempre tentato di recuperare al mio laicismo i caratteri della religiosità, valgono due dati ingenuamente ontologici: l'umanità di Cristo è spinta da una tale forza interiore, da una tale irriducibile sete di sapere e di verificare il sapere, senza timore per nessuno scandalo e nessuna contraddizione, che per essa la metafora di "divinità" è ai limiti della metaforicità, fino a essere idealmente una realtà. Inoltre: per me la bellezza è sempre una "bellezza morale" non mediata, ma immediata, allo stato puro, io l'ho sperimentato nel Vangelo»<sup>332</sup>. E ancora: «Seguendo le accelerazioni stilistiche di Matteo alla lettera, la funzionalità barbarico-pratica del suo racconto, [l'abolizione dei tempi cronologici, i salti ellittici della storia con dentro le "sproporzioni" delle stasi didascaliche (lo stupendo, interminabile Discorso della Montagna)], la figura di Cristo dovrebbe avere, alla fine, la stessa violenza di una resistenza: qualcosa che contraddica radicalmente la vita come si sta configurando all'uomo moderno, la sua grigia orgia di cinismo, ironia, brutalità, pratica, compromesso, conformismo, glorificazione della propria identità nei connotati della massa, odio per ogni diversità, rancore teologico senza religione. Il Vangelo doveva essere secondo me un violento richiamo alla borghesia stupidamente lanciata verso un futuro che è la distruzione dell'uomo, degli elementi antropologicamente umani, classici e religiosi dell'uomo»<sup>333</sup>.

Pasolini affronta la trasposizione cinematografica del Vangelo recuperando il messaggio evangelico alla sua bellezza ed al suo scandalo, al potere eversivo che la Buona Novella ebbe su un mondo organizzato, allora come ora, secondo regole profondamente diverse da quelle che il Cristo veniva ad annunciare.

L'ambientazione nel sud d'Italia e la scelta di attori non professionisti convivono con richiami colti ai maestri della pittura e del cinema e più in generale vengono compresi in un sistema visivo e comunicativo di grande complessità e suggestione che punta a ripercorrere fedelmente il Testo di partenza mentre si fa capace di tradurre la Sua parola, di leggere le sue pieghe carsiche e i suoi richiami interni, in definitiva di *interpretarlo* e non semplicemente di *fargli corrispondere* delle immagini. Inoltre il Cristo che Pasolini porta sullo schermo è estremamente "reale", come lo sono le rappresentazioni dei passaggi più disturbanti del racconto evangelico, fra le quali in particolare l'incontro con i lebbrosi e, soprattutto, la crocifissione, che il film restituisce in tutta la sua essenza tragica.

E' lo stesso Pasolini a raccontare che il suo intento nel girare il film era attualizzare la materia senza venir meno alla fedeltà del Testo, nel tentativo di far emergere e smuovere le coscienze di una società borghese rigidamente organizzata e irrimediabilmente lontana dal concetto di sacralità. In questo senso, il Cristo di Pasolini voleva essere, ed è stato, rivoluzionario.

E' interessante poi notare come dalle parole del regista traspaia una considerazione della figura di Cristo che potrebbe essere definita come una sorta di *coscienza inversa della kenosi*: « In parole molto semplici e povere: io non credo che Cristo sia figlio di Dio, perché non sono credente, almeno nella coscienza. Ma credo che Cristo sia divino: credo cioè che in lui l'umanità sia così alta, rigorosa, ideale da andare al di là dei comuni termini dell'umanità. Per questo dico "poesia": strumento irrazionale per esprimere questo mio sentimento irrazionale per Cristo»<sup>334</sup>.

Nel tentativo di riportare fedelmente la natura terrena di Gesù di Nazareth, Pasolini procede anch'egli ad un lavoro di sottrazione che ha delle analogie con Bresson, seppure i punti di partenza siano praticamente opposti. Nella volontà di focalizzarsi sull'umanità del Cristo, Pasolini non fa altro che operare secondo i meccanismi della

---

<sup>332</sup> Dichiarazione contenuta in F. Faldini e G. Fofi (a cura di), *L'avventurosa storia del cinema italiano*, Feltrinelli, Milano 1981.

<sup>333</sup> Ibidem.

<sup>334</sup> P.P. Pasolini, *Sette poesie e due lettere*, La Locusta, Vicenza 1985.

kenosi. Il risultato, straordinario, non poteva che essere quello ottenuto: un'aderenza impressionante alla figura del Figlio di Dio, nella quale l'aspetto divino risalta tanto di più proprio per la sua voluta assenza<sup>335</sup>.

4. Ci avviciniamo a concludere questo nostro discorso, ma prima vorremmo discutere almeno un caso, in riferimento ai problemi fin qui affrontati, tratto dal cinema più vicino ai nostri giorni. Ci proponiamo per far questo di tornare ad indagare il versante della figurazione parabolica, riferendoci ad un film di Abel Ferrara, *Il cattivo tenente* (1992). In questa pellicola estrema e volutamente disturbante, è possibile cogliere con chiarezza che cosa intenda Cacucci quando dice che «qualsiasi film religioso, autenticamente tale, è innanzitutto umano: attraverso le immagini delle creature si può comunicare un'esperienza del divino [...] Il cineasta può comunicare allo spettatore il divino anche quando questo si nasconde dietro le realtà materiali ed umane»<sup>336</sup>.

Ne *Il cattivo tenente* è evidente il conflitto dialettico fra terreno e trascendente, fra materia e morale, che trova la propria risoluzione solo nel momento in cui la materialità accetta l'ineffabilità del dettato evangelico: il momento della kenosi. Nel film di Ferrara questo avviene attraverso il sacrificio del tenente che, incapace durante la vita di seguire e applicare coerentemente le leggi umane, si piega e accetta le logiche di un divino insondabile, che si manifesta al personaggio nelle forme di un Cristo crocifisso. Nelle ferite del Cristo il tenente riconosce delle analogie con le proprie e, seguendo l'*exemplum* della suora, capace del perdono dei suoi stupratori, *accetta non solo l'idea del perdono, ma anche quella dell'estremo sacrificio*. A rendere possibile un epilogo simile è senza dubbio "l'incontro" con il Cristo, ma nuovamente è interessante evidenziare che si tratta del Cristo della Passione e non del Cristo risorto. È qui che l'inarrestabile processo di autoannientamento innescato fin dall'inizio del film dal protagonista costruisce non tanto il suo ultimo tassello – esso infatti coinciderà con l'estrema conclusione della pellicola, in cui il poliziotto sarà assassinato dai suoi creditori – ma l'ipotesi impensata della sua redenzione, che coincide con la necessità di comprendere e di dare risposta a qualcosa che oltrepassa l'umano sentire ed insieme con la scoperta lacerante e definitiva dell'abisso, che reclama la salvezza. Quando il poliziotto domanda alla religiosa come sia possibile perdonare di fronte a tanto orrore, la donna gli dice di rivolgersi al Cristo questa interrogazione. Rimasto solo, assediato dal dolore, *ha una visione* totalizzante, vede cioè il Cristo davanti a sé, disceso dalla croce, muto ed immobile. La macchina da presa mostra il Messia nella soggettiva del poliziotto, che, in preda alla disperazione, inveisce contro di Lui chiedendogli dove fosse andato mentre lui si perdeva e perché lo avesse abbandonato. Il cortocircuito logico-conoscitivo si fa allora definitivo, se è vero che l'invocazione sconvolta e allucinata del *bad lieutenant* pare ricalcare quella stessa pronunciata dal Figlio dell'uomo destinato a morte: «Padre, perché mi hai abbandonato?». Un nuova soggettiva continua a restituire l'immagine sconvolgente del silenzio di Dio, ma ad un tratto il film di Ferrara mostra qualcosa di sorprendente: una inquadratura frontale, dal basso, mostra il poliziotto carponi e, davanti a lui, il Gesù silenzioso ed immobile. In questo punto del film, il Cristo che occupa l'immagine non è più, come nelle due inquadrature precedenti, l'oggetto di una visione disturbata, di un'allucinazione del protagonista. In questo momento, il film di Ferrara *oggettivizza* ciò che aveva prima

---

<sup>335</sup> Sempre a proposito di Pier Paolo Pasolini, ma questa volta sul versante della figurazione cinematografica parabolica della figura del Cristo, è impossibile non fare riferimento ad un altro importante film degli anni '60, *La ricotta*, che è quanto di più lontano da una raffigurazione agiografica o bozzettistica della figura del Figlio di Dio. La Passione è esplicitamente il tema del film, costruito per contrapposizione tra la situazione vissuta dal protagonista e la spettacolarizzazione estetizzante che un regista, interpretato da Orson Welles, sta girando nella periferia della capitale. Ne *La ricotta* l'*alter Christus* è il sottoproletario Stracci, costretto a combattere quotidianamente con la fame e la disperazione nella borgata romana in cui conduce la propria esistenza. Inchiodato, nella finzione del film nel film, sulla Croce, e morto per un'indigestione, Stracci incarna la tensione dialettica fra due concezioni del perdono: quella di colui che lo chiede, come il ladrone che si pente, e al contempo quella di colui che lo concede, quando si fa martire nell'indifferenza generale.

<sup>336</sup> F. Cacucci, *Teologia dell'immagine*, Edizioni i7, Roma 1971, pp. 232-233.

mostrato come un'allucinazione, rende *obiettivamente visibile* ciò che fin lì era visibile solo per il protagonista, insomma *descrive* un'apparizione che qui si presenta come "reale" e nello stesso tempo *mostra* apertamente la figura di Gesù<sup>337</sup> e le affida il più grande carico di significato. In questo scarto, anzi in questo passaggio dalla soggettiva all'oggettiva, si compone allora l'ultima tessera di una variata opera di figurazione dell'immagine del Cristo, copiosamente presente in tutta la pellicola, che fin dall'inizio diviene il privilegiato ed esclusivo interlocutore del disperato *cupio dissolvi* del protagonista.

La possibilità di redenzione del tenente rimane comunque nel fuoricampo, come avveniva per l'eventualità della grazia nel secondo film di Bresson: Ferrara non raggiunge lo stadio mistico, il cinema sensibile del regista americano si focalizza sulla sfinitezza dei corpi, attraverso i quali, per opposizione e rimandi, si indaga il sacro. «La teologia di Ferrara è esperienziale e corporale. Il divino di Ferrara non è mistico. L'intelligibilità del divino, traguardo della forma mistica è solo sfiorata: l'approccio ferrariano è corporale, ovvero sensibile, catalizzato dal corpo-feticcio del cattivo tenente Harvey Keitel»<sup>338</sup>.

I corpi che il cinema ci descrive sono dunque vulnerabili, imperfetti, estremamente fisici e assolutamente lontani dalla trascendenza mistificante proposta dalla televisione. Attraverso il rifiuto di questa omologazione onnicomprensiva, il cinema è capace di spingersi a indagare il trascendente e la sacralità dell'Ineffabile restituendo al contempo dignità e valore al dato umanissimo del corpo, all'aspetto sensibile e immediato del nostro essere umani.

---

<sup>337</sup> Ricalcando peraltro, senza mai scendere nel grottesco, proprio la sua iconografia più tradizionale.

<sup>338</sup> F. Pontiggia, *Abel Ferrara, il cattivo tenente: sacra profanaque omnia*, Effatà, Torino 2004, p. 110.

## LA DINAMICA DELLA KEMOSI NEL PERCORSO DI MARIA

Paolo Orlandini <sup>339</sup>

### INTRODUZIONE

La beata vergine Maria ha compiuto un percorso umano e spirituale che noi possiamo conoscere dalla Sacra Scrittura. Saranno dunque alcuni testi biblici a guidare la nostra riflessione. Maria di Nazaret ha seguito il Figlio nel suo cammino di kenosi. Lei è infine detta beata da tutte le generazioni perché ha creduto nell'adempimento della Parola del Signore. Ha accolto il Dio della gloria che da ricco che era si è fatto piccolo, povero. Attraverso le icone bibliche mariane che seguiranno sarà possibile individuare un percorso valido anche per una dinamica di crescita umana delle presenti generazioni.

### 1. QUALCOSA DI BUONO DA NAZARET?

“Da Nazaret può mai venire qualcosa di buono?” (Gv 1,46). Questa espressione, non certo usata per fare un elogio della città, quanto piuttosto per fare una constatazione e forse anche con un certo disprezzo, è riportata sulla bocca di Natanaele dall'evangelista Giovanni. Sembra essere inoltre un'espressione d'uso comune, un comune modo di pensare e di dire. Natanaele la pronuncia, quasi un po' seccato, in risposta a Filippo che con entusiasmo gli annuncia di aver trovato colui di cui parlano le Scritture, il Messia atteso. La domanda retorica di Natanaele è un esplicito non apprezzamento rivolto a Gesù, il figlio di Giuseppe e di Maria. Una mancanza di fiducia previa a causa delle origini, dei presunti natali di Gesù.

In un altro contesto narrativo l'evangelista Giovanni riporta altre discussioni del popolo sulle origini di Gesù (Gv 7,25-30). Sappiamo così che si crea dissenso fra la gente all'idea che il Cristo possa venire dalla Galilea (Gv 7,40-43).

Anche l'evangelista Matteo fa conoscere come Gesù crei scandalo fra la gente della stessa Nazaret per le sue origini. Non si riesce a concepire come le parole sapienti e la capacità di compiere miracoli possano trovarsi in quella persona, Gesù, di cui si conoscono famiglia, lavoro, patria e casa (Mt 13,53-58).

Non sembra possibile pensare a qualcosa di buono, di sapiente che si presenti con credenziali galilee, nazaretane.

Nel contesto di questo lavoro possiamo ripensare l'espressione “da Nazaret può mai venire qualcosa di buono?” (Gv 1,46) rivolta anche alla Madre di Gesù. È a Nazaret infatti che la Scrittura ci fa incontrare Maria per la prima volta. L'angelo del Signore, come narra l'evangelista Luca, dopo la sua accurata ricerca (cf. Lc 1,3), fu inviato proprio a Nazaret dalla giovane Maria per chiederle il consenso per divenire la Madre del Figlio dell'Altissimo (cf. Lc 1,26-38). Maria vive a Nazaret ed è conosciuta come la madre del nazareno (Mt 13,55). Se niente di buono può venire da quel luogo, anche per lei potrebbero essere state dette quelle o simili parole. Lei stessa potrebbe aver ascoltato tal genere di commenti della gente su suo figlio.

Non apprezzare le qualità di una persona per le sue origini è un rischio che continua a impedire a molti di cogliere il buono nell'altro. Per accogliere il buono che viene da dove non si penserebbe

---

<sup>339</sup> Padre Paolo Orlandini, osm – Servi di Maria – Dr. in Scienze e Tecniche di Psicologia della Comunicazione - Consigliere Provinciale nella Provincia SS. Annunziata dei Servi di Maria - Formatore e Maestro dei Postulanti per la sua Provincia –Counselor Trainer, Animatore della Dinamica di Gruppo Formativo e Insegnante nella Scuola Edi.S.I. per Consulenti di Formazione in Scienze umane nella Vita Consacrata e Comunità Educative Ecclesiali – Consigliere Edi.S.I. – Siena.

occorre la semplicità dello stesso Natanaele. Egli infatti, subito dopo essere stato salutato da Gesù, che riconosce in lui un buon israelita (Gv 1,47) e gli dice di averlo già notato, si apre al nuovo e riconosce in Gesù il Figlio di Dio (Gv 1,49). Natanaele si sente accettato, accolto, riconosciuto, sente l'attenzione di Gesù su di lui e tutto questo gli fa abbassare le sue difese e le sue presunte sicurezze. Il rischio del pregiudizio oltre il preconetto non sembra essere presente in Natanaele, ma molte volte si affaccia nel pensiero di ciascuno.

Nell'incontro con l'altro anche a noi può accadere di usare come chiave di lettura e di interpretazione ciò che già conosciamo. È un modo di rassicurarsi di fronte al nuovo, di allontanare l'insicurezza e la paura che il nuovo venga a sconvolgere le nostre categorie. Può accadere che sia insito in noi una certa diffidenza di fronte a ciò che si presenta come diverso da quanto già possiamo aver capito e conosciuto. In sé questa modalità porta il rischio di chiuderci al nuovo di oscurarne la bontà e di lasciarci ingrigire nel vecchio, nel già conosciuto. Eppure l'accettazione della novità arricchisce!

## **2. COME POSSIBILE?**

Come già ricordato l'evangelista Luca ci fa incontrare Maria per la prima volta a Nazaret quando l'angelo del Signore fu inviato da lei, vergine promessa sposa di Giuseppe per chiederle il consenso per divenire la Madre del Figlio dell'Altissimo (cf. Lc 1,26-38). Maria ascolta l'angelo Gabriele che le si presenta rivolgendole un saluto solenne, in cui riecheggia la storia del popolo eletto. "Ti saluto o piena di grazia, il Signore è con te". A queste parole e alle successive in cui l'angelo le espone il progetto di Dio, Maria rimase turbata, si domandò tra sé che senso avesse un tale saluto e chiese poi all'angelo come fosse possibile tutto ciò per lei (Lc 1,29.34). Non si inorgoglia Maria al solenne saluto dell'angelo. Non si innalza. Riconosce la propria piccolezza. Non dà per scontato niente. Rimane sorpresa, turbata. Sente e riconosce la propria piccolezza di fronte all'Altissimo. Chiede aiuto per capire. Il progetto proposto richiede la disponibilità a un cambiamento di prospettive. Apre nuove vie, che cambiano i sogni della giovane promessa sposa. Quindi Maria si riconosce nel progetto indicato, si affida con fiducia e accetta con la propria piccolezza di farsi serva del Signore (Lc 1,38), di essere partecipe di un progetto più grande di lei.

Su ogni uomo Dio ha un progetto. Spesso l'uomo sogna, immagina percorsi autonomi da quel progetto. La via indicata da Maria parla di disponibilità a prendere in considerazione le indicazioni che vengono da Dio; a riorientare in base a queste indicazioni la propria esistenza; a riconoscere la propria umana finitezza; a farsi servo/serva del Signore; a non inorgogliarsi di quanto viene affidato; a valutare positivamente la propria finitezza e a scoprire nella piccolezza la propria realizzazione.

## **3. GIUSEPPE DECIDE DI LICENZIARLA**

L'evangelista Matteo presenta il fatto dell'annuncio dell'incarnazione del Verbo attraverso gli occhi del giusto Giuseppe, lo sposo di Maria.

Quando Giuseppe viene a conoscenza che la sua promessa sposa attende un bambino, prima che vadano a vivere insieme, rimane turbato e riflettendo nel sonno decide di licenziarla in segreto (Mt 1,18-25). Anche a lui viene in soccorso un angelo del Signore, che lo invita a non temere (Mt 1,20). Giuseppe si convince e fa come l'angelo gli ha ordinato (Mt 1,24).

Nel percorso di Maria questo episodio ci fa pensare al momento in cui fra lei e Giuseppe c'è bisogno di chiarimento e come questo stesso chiarimento non sia efficace senza l'aiuto dell'angelo del Signore.

La sequela del Signore può richiedere momenti di incomprensione, di ipotizzato ripudio da parte anche di chi è amico e confidente (Sal 55,14), di chi è diletto e amato (Ct 2,16.3,1). Maria non pretende di essere compresa. La persona che le è più cara per il suo futuro di donna e di buona israelita non ha capito. Non poteva umanamente capire quanto in lei stava avvenendo. Da quanto sappiamo dai Vangeli Maria sembra rimanere in silenzio, in attesa che Giuseppe possa arrivare a capire con i propri tempi, con il proprio percorso di fede. È una via che accetta l'umiliazione di essere diversi dalle aspettative e per questo di poter essere non accolti. Per rimanere nella verità del Vangelo ancor oggi può essere chiesto di accettare questo tipo di percorso, di non voler piacere a tutti i costi all'altro, di non voler accontentare. È anche la via di chi non pretende di convincere, ma attende che l'altro faccia il suo percorso di fede, di uomo giusto per capire. La conseguenza che se ne evince è quella di accettare l'altro per quello che è, di non voler dominare il tempo e le situazioni, ma al contrario di lasciarsi guidare nel tempo e nelle situazioni dalla fiducia nel Dio che ha promesso il compimento del bene e che indica lui il cammino per conseguirlo.

#### **4. L'UMILTÀ DELLA SERVA DEL SIGNORE**

Maria riceve dall'angelo l'indicazione che anche sua cugina Elisabetta ha concepito un figlio nella sua vecchiaia. Decide così di partire per andare ad aiutarla. Raggiunta la cugina Maria viene da lei riconosciuta come la benedetta fra tutte le donne. Maria allora intona il suo canto all'Altissimo che la fatta sua serva, che si compiace dell'umiltà e non dell'arroganza, della potenza e della ricchezza (Lc 1,39-56).

Il racconto lucano della 'visitazione' mostra chiaramente il progredire del cammino di Maria come umile serva del Signore. Maria, scelta da Dio fra tutte le donne, non si pone sul trono, ma si abbassa a servire colei che è anziana ed ha bisogno, serve l'umanità per la quale il Verbo si fa carne in lei, serve la parente ed amica. Anche il Figlio, Maestro e Signore, si porrà come colui che serve coloro per i quali è venuto, come colui che ama i suoi e da se stesso per i propri amici e per molti altri che come amico non lo accolgono (Gv 13,1-20).

"Vi ho dato l'esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi" (Gv 13,15). Queste parole di Gesù, dette dopo la lavanda dei piedi, potrebbero essere dette anche dalla Madre dopo i tre mesi trascorsi con la cugina Elisabetta.

La visita di Maria alla cugina e l'inno che scaturisce dalle sue labbra mostrano così anche oggi un esempio da seguire. Nel momento in cui ci è affidato un compito Maria indica non il trono su cui salire, ma la via del servizio da percorrere. Mostra la disponibilità a considerare l'altro più importante di sé per le necessità in cui si trova. Mostra come fare il primo passo, senza attendere di essere riconosciuti nel proprio ruolo. Mostra la necessità di riconoscere che ogni dono o talento viene da Dio ed è dato perché fruttifichi per le necessità altrui prima ancora che per le proprie. Mostra come il bene sia frutto del dare e non del trattenere per sé. Mostra come l'amicizia si accresca nel donare. Mostra come l'uomo possa ritrovarsi e non disperdersi solo abbassandosi sull'altro. Mostra come Dio gradisca un cuore umile che non si chiude nei propri pensieri, ma si apre ad accogliere le sue vie (Is 55,8-9).

#### **5. POVERTÀ DI MEZZI**

La descrizione fatta dall'evangelista Luca della nascita di Gesù e il successivo momento rituale della presentazione al Tempio del figlio primogenito e della purificazione della madre mostrano un chiaro segno di non agiatezza della famiglia di Nazaret (Lc 2,1-24). Per Giuseppe e Maria che si trovano a Betlemme per il censimento non c'è posto nell'albergo. Quando nel tempo dovuto si recano al tempio offrono una coppia di colombe come è prescritto per coloro che non hanno i mezzi per offrire un agnello (Lv 5,7; 12,8).

Maria di Nazaret e la sua famiglia sono così presentate come persone povere, che non confidano solo in se stesse e nella propria forza, ma affrontano la realtà con quello che sono ed hanno, credendo nella presenza costante di quel Dio a cui si sono affidati. Anche a loro si addice quanto Maria aveva cantato nel *Magnificat*: 'ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato i ricchi a mani vuote'. Così pure quanto aveva pregato la madre di Samuele, Anna, nell'Antico Testamento: 'il Signore rende povero e arricchisce, abbassa ed esalta. Solleva dalla polvere il misero, innalza il povero dalle immondizie, per farli sedere insieme con i capi del popolo, e assegnar loro un seggio di gloria (1 Sam 2,7-8). È questo l'atteggiamento del povero pio israelita, di Israele stesso, che numericamente non è una grande nazione, ma che sa che Dio l'ha scelto così com'è. È piaciuto a Dio nella sua piccolezza. Davanti a Dio i forti sono poca cosa, finiscono presto come l'erba che falciata dissecca. Il Figlio di Maria insegnerà a non darsi pena per le cose materiali (Lc 12,22-32), chiamerà beati i poveri (Lc 6,20-21) e più volte richiamerà a non confidare nei potenti e nelle proprie ricchezze (Lc 12,13-21), quanto piuttosto a preoccuparsi di arricchirsi davanti a Dio (Lc 12,21).

La mangiatoia e le colombe offerte al tempio offrono ancor oggi indicazioni utili per ciascuno. Le difficoltà economiche non diminuiscono la dignità della persona. Non è la propria condizione materiale ciò che rende grande l'uomo. Affrontare con dignità i disagi e la non agiatezza mette l'uomo nella condizione di accettare la propria finitezza, il proprio limite. Non serve accumulare tesori per sé stessi. Sono queste cose di cui si preoccupa la gente del mondo (Lc 12,30). L'uomo di fede si preoccupa di arricchirsi davanti a Dio e sa che Dio lo sosterrà anche nella necessità. Il limite umano è colmato in sovrabbondanza da Dio in chi in lui si rifugia.

## **6. PRENDI E FUGGI**

L'evangelista Matteo racconta che la famiglia di Nazaret, Giuseppe, Maria e il bambino, sono costretti a fuggire in Egitto per sottrarsi alla persecuzione (Mt 2,13-23). Anche questa volta viene loro in aiuto l'angelo del Signore. La fuga in terra straniera ha come conseguenza lo sradicamento dalle proprie radici etniche e familiari, dalle proprie abitudini, dai propri usi e costumi. È già successo al popolo di Israele di essere costretto a migrare in Egitto e in seguito ad essere deportato in terra straniera. Sappiamo dall'angelo che in questo modo si avvererà in Gesù la profezia di Osea 'dall'Egitto ho chiamato mio figlio' (Os 11,1). Rimane per coloro che partono fuggendo nella notte la condizione di umana insicurezza, di fragilità, di piccolezza di fronte al nuovo che li accoglie. Questo ulteriore passo nel cammino di Maria non è accompagnato da parole o commenti dei protagonisti. Si sa solo di Giuseppe che svegliatosi, si alzò prese i suoi familiari e fuggì. Lo stesso accade al ritorno in Israele. Giuseppe alzatosi prese i suoi familiari e andò.

Ci troviamo così di fronte a un atteggiamento di obbedienza alla parola divina; di accettazione di un piano che va oltre l'immaginazione umana e richiede fiducia. È un ulteriore modo di accettare la propria piccolezza quello mostratoci. In questa piccolezza l'uomo può cogliere e apprezzare la presenza divina nella propria esistenza. Dal sentirsi fragile bersaglio dei potenti l'uomo può così passare al sapersi protetto inserito in un progetto che Dio stesso guida. Può accrescere la propria sicurezza e fiducia.

## **7. LA VOLONTÀ DEL PADRE**

Il Verbo si è fatto uomo per compiere la volontà del Padre. Più volte Gesù riafferma in questi termini la sua missione (Gv 5,30; 6,38; 12,27; 14,31) e mostra di voler rimanere fedele ad essa (Mc 14,36). Fin da ragazzo, all'età di dodici anni, lo dichiara apertamente anche a Maria e Giuseppe, che angosciati lo cercano dopo averlo smarrito. 'Io devo occuparmi delle cose del Padre mio', dice Gesù in risposta alle spiegazioni richieste dalla Madre per il fatto che egli sia rimasto in

Gerusalemme. L'evangelista Luca aggiunge che in quel momento le parole di spiegazione di Gesù non furono comprese da Maria e Giuseppe (Lc 2,41-52).

Nel contesto dell'itinerario mariano che andiamo seguendo si evidenziano in questo episodio diversi aspetti di piccolezza nella figura di Maria: il sentirsi angosciata per lo smarrimento del Figlio; il mettersi in ricerca affannosa di lui; il sentirsi rispondere che il Figlio deve occuparsi delle cose del Padre; l'accettare di non capire tutto; il farsi piccola perché Lui cresca secondo il progetto dell'Altissimo (Gv 3,30); l'accettare che avendo compiuto il proprio dovere si resta comunque servi del Signore, collaboratori del Regno (Lc 17,10).

Dallo smarrimento di ciò che è stato affidato può nascere un senso di colpa e di non adeguatezza al proprio compito, oltre all'angoscia che segue all'idea di aver perso ciò che è più caro. Anche oggi poi rientra nei compiti educativi il lasciare che i figli naturali e spirituali compiano il loro cammino in cui a un certo punto le figure 'genitoriali' non vengono meno ma si fanno piccole perché i figli crescano e aderiscano al progetto che il Padre comune ha per loro e compiano così la sua volontà. Di fronte al progetto del Padre anche gli affetti e i legami umani più sani e più cari sono ricompresi in un contesto più ampio. Per tutti vale poi la possibilità di non comprendere le parole di spiegazione degli interlocutori sul proprio agire e pensare. Anche in questi casi Maria sembra indicare un cammino di piccolezza, opposto all'orgoglio e alla presunzione di avere capito tutto e di poter subito capire tutto. Sembra indicare un cammino in cui si prende tempo per una maggiore sedimentazione delle parole ascoltate e di verifica nel proseguo della vita. In ogni passaggio di questo episodio è presente un lasciare se stessi per incontrare nella fede la volontà del Padre.

## **8. CHI SONO LA MADRE E I FRATELLI**

Gesù, il Maestro, più volte nel corso della sua predicazione fa presente la necessità di una ricomprensione dei legami e degli affetti, anche dei più sani e più cari, per poter seguirlo e così compiere il proprio cammino di crescita umana e spirituale, secondo il disegno del Padre comune. Già nell'episodio dello smarrimento al tempio di Gerusalemme, preso in esame poco sopra, si poteva intuire questo aspetto. Tutti e tre gli evangelisti 'sinottici' nel corso poi del loro racconto della predicazione di Gesù riportano un episodio molto esplicito in proposito (Mc 3,31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21). La Madre di Gesù e i suoi parenti raggiungono il Maestro là dove egli sta predicando. Qualcuno si rivolge a Gesù per informarlo della loro presenza e del loro desiderio di incontrarlo. Gesù risponde con una affermazione che ricomprende i legami alla luce della fede e del cammino di sequela e di maturazione personale. Egli dice infatti 'chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella, madre' (Mc 3,35).

Siamo consapevoli che questa netta affermazione non vuol sminuire o disprezzare né la Madre né i legami familiari, quanto piuttosto portare a piena maturazione questi legami nel contesto di una vita adulta che non si sostenta più per le sole cure materne, ma si nutre della volontà del Padre. Anche qui la crescita passa attraverso il dono di sé nella fede. Lo sguardo di Gesù si allarga su quelli che gli stavano attorno per comprenderli nella nuova realtà familiare dei figli di Dio. Il nostro sguardo può fare altrettanto. È possibile per ciascuno accogliere, fare spazio all'altro quando il proprio affetto non è sentito come un tesoro geloso, esclusivo. Questo allargamento di prospettive è un po' un cammino di spogliazione da gelosie e chiusure. È apertura all'altro. È fiducia nei confronti della proposta del Padre e impegno per aderire ad una volontà altra rispetto alla propria.

## **9. FARE QUELLO CHE LUI DICE**

L'evangelista Giovanni narra di uno sposalizio a Cana di Galilea al quale erano inviati anche la Madre di Gesù, Gesù stesso e i suoi discepoli (Gv 2,1-11). Maria si accorge delle necessità degli sposi, rimasti senza vino per gli ospiti, e le fa presenti a Gesù. Gesù ricorda a Maria la necessità per

lui stesso di compiere la volontà del Padre rispettandone l'ora stabilita per la sua manifestazione. Maria non nega la necessità del rispetto della volontà del Padre, anzi la riafferma affidandosi e affidando i servi alle parole di colui che è la voce del Padre, il Verbo fatto uomo. Nel dialogo che intercorre fra il Figlio e la Madre si può cogliere come Maria abbia vissuto quanto chiesto dal Gesù, così come riportato nell'episodio dello smarrimento al tempio e in quello dell'incontro fra Gesù e i familiari durante la predicazione. Le parole della Madre ai servi 'fate quello che vi dirà' (Gv 2,5) esprimono infatti la piena fiducia nel Figlio. Mostrano la volontà di assecondare la volontà del Padre. Indicano l'atteggiamento di chi pur avendo un desiderio sa rimmetterlo al parere di colui che tutto sa. Tracciano il cammino di chi vuol essere discepolo del Figlio. Maria e i discepoli cedettero in lui (Gv 2,11).

Anche a noi può capitare di rivolgerci a Gesù come 'uomo' o 'donna' (Gv 2,4) e non come discepoli. Gesù non nega la nostra umanità, ma lui uomo nuovo chiede a noi di essere uomini e donne nuovi. Egli rifiuta la tentazione della prima donna che sollecitata dal serpente, sogna di fare secondo la propria volontà e non secondo quella di Dio. Mentre accoglie la richiesta della donna nuova, Maria di Nazaret, che vuole in ogni modo aderire al piano di Dio, vuole compiere la sua volontà. Fare quello che Lui dice è ciò che propone Maria. Compiere la volontà del Padre è ciò che chiede Gesù per coglierci nella sua divina famiglia e rallegrare il cuore di tutti gli invitati alla festa di nozze.

Forse tante richieste umane sembrano rimanere inascoltate dall'orecchio di Dio, perché in realtà sono fatte da un'umanità 'vecchia' che crede troppo in se stessa, nella propria autosufficienza e sogna di liberarsi da Dio per crescere, svilupparsi, raggiungere mete sempre più grandi. Mentre Dio ascolta sempre il grido del povero, di chi a lui si affida (Sal 34,16; 119,169). Anche questo episodio sembra indicare un cammino di crescita contro corrente; nel quale solo col riconoscimento e l'accettazione della propria finitezza e piccolezza si compiono passi di vita e non di morte.

## **10. STARE PRESSO LA CROCE**

Nel vangelo di Giovanni incontriamo di nuovo Maria, la Madre di Gesù, presso la croce del Figlio. Ella sta, insieme a poche altre donne e al discepolo amato (Gv 19,25-27). È presente al supplizio del condannato a morte, di colui che i capi del popolo hanno riconosciuto colpevole, bestemmiatore. Non fugge il disonore di esserne la madre. Non fugge il dolore di veder consumato fino alla distruzione quel tempio di Dio che in lei si era andato fondando, costruendo, la carne del Figlio dell'Altissimo. È fissa nella sua compassione, nella sua partecipazione alla passione del Figlio. È fissa nel suo dolore di madre che vede giungere il termine dei giorni di colui che ha portato nel grembo, ha allattato e cresciuto. Ma è anche fissa nella fede nella Parola di cui è divenuta discepola, di cui ha cercato di compiere la volontà. L'apparente sconfitta dell'opera del Figlio, l'apparente prova che quanto egli aveva proposto non porta alla vita ma alla morte, l'apparente evidenza che le sue parole erano solo illusione non fa indietreggiare la Madre. A questa donna nuova che resta fissa anche nell'ora delle tenebre il Figlio affida il discepolo amato, la Chiesa. Anche di fronte all'apparente fine di ogni possibile futuro ella accetta accogliendo il discepolo la prospettiva che un futuro ci sia.

Nel compimento dell'ora del Figlio di Dio, nel suo abbassamento fino alla morte di croce incontriamo anche il compimento dell'abbassamento della discepola Maria. La Madre di Gesù partecipa alla sorte del Figlio. Resta fedele alla parola data e permette che in lei si compia la Sua parola (cf. Lc 1,38). Resta Serva del progetto di Dio.

Resistere nell'ora della prova non è facile. Continuare a credere nell'ora del dolore non è semplice. Restare saldi, in attesa di un nuovo giorno, quando i fatti sembrano negare ogni speranza, fa parte però del cammino di crescita nella fede.

A volte capita di voler trarre delle conclusioni prima del vero compimento. Capita di voler affrettare ciò che non ha ancora raggiunto la sua ora e così di restare senza speranza.

Maria mostra a noi una via possibile. La Madre di Gesù non indietreggia nel dolore e nel disonore. Resta salda e fiduciosa. La Madre del Signore è presente e tiene viva la fede anche nel giorno del silenzio della tomba chiusa. Custodisce nel cuore la parola del Verbo della vita. Attende il vero compimento.

## **11. LA PREGHIERA E LA VITA NELLA COMUNITÀ**

Il libro degli Atti degli Apostoli testimonia la presenza della Madre di Gesù con i discepoli dopo l'ascensione del risorto. Con essi Maria è assidua e concorde nella preghiera (At 1,12-14). In questo modo sappiamo che ancora una volta Maria è fedele alla richiesta del Figlio. È disponibile a che avvenga di lei quanto il Figlio le ha detto dalla croce: essere madre dei suoi discepoli.

Secondo la tradizione anche il giorno di Pentecoste Maria è con i discepoli e con loro riceve lo Spirito Santo (At 2,1-4). Lo stesso Spirito era sceso su di lei al suo primo sì (Lc 1,35).

La presenza della Madre del Signore nella vita della primitiva comunità cristiana ripiena del dono pasquale dello Spirito è descritta come inserita pienamente nella comunità dei credenti. Maria non è presentata dall'autore degli Atti in una posizione distaccata e privilegiata. In ciò possiamo leggere la prosecuzione di quell'atteggiamento che ha segnato tutta la vita terrena della Vergine di Nazaret e che possiamo allora definire 'mariano'. Proprio in questa linea può essere letta anche la decisione del Concilio Vaticano II di dedicare alla Santa Madre del Signore uno speciale capitolo del documento sulla Chiesa (*Lumen gentium*) e non un documento a parte, solo a lei dedicato.

A noi la modalità della Vergine nella primitiva comunità cristiana può ricordare il modo in cui stare nella Chiesa e di servirla.

## **12. DALL'ABBASSAMENTO ALLA GLORIA**

Il Padre ha esaltato Gesù Cristo e "gli dato un nome che è al di sopra di ogni altro nome", perché umiliò se stesso e assunse la condizione di servo (Fil 2,7-9). Quanto l'apostolo Paolo dice di Gesù ai Filippesi si riverbera nella vita di Maria di Nazaret, la Madre del Signore. Anche lei è stata esaltata e il suo nome risuona di generazione in generazione (Lc 1,42.48) inferiore solo a quello del Figlio.

La condizione accolta di servo e di serva non conduce all'annullamento della persona, ma nel vero compimento di ogni cosa alla loro realizzazione più vera e completa.

Nel nostro cammino di crescita il cammino di Maria è ancora modello, anche nel suo compimento. Pur nella differenza con la Madre del Signore anche noi siamo chiamati infatti alla sanità e alla stessa eredità di gloria (Ef 1,3-14).

## **CONCLUSIONE**

Il percorso umano e spirituale della beata vergine Maria così come è delineato nei Vangeli e che abbiamo ripercorso ci mostra come santa Maria ha seguito il Figlio in tutto. Sul modello del Figlio, la Figlia di Sion ha percorso un cammino di kenosi. Così è benedetta da tutte le generazioni colei che ha creduto alla parola ed è rimasta fedele ad essa sempre. Non è venuta meno anche nei momenti più oscuri. Dio ha gradito la fiduciosa disponibilità della Vergine. Tutte le generazioni la dicono giustamente beata. Sulla bocca delle generazioni cristiane risuona il suo cantico. Esso diventa modello di vita. Alimenta la fede. Indica la via. Sostiene nel cammino. Conduce alla meta.

Non è estraneo a noi il suo cammino. Anche noi su di esso ci muoviamo perché come lei discepoli del suo Figlio.

## BIBLIOGRAFIA

DE FIORES S., *Itinerario di Maria dal servizio del Signore alla corona di gloria*, in *Maria serva del Signore incoronata di gloria*. Atti dell'11° Colloquio internazionale di mariologia. Santuario Madre di Dio Incoronata, Foggia 9-11 novembre 2001, a cura di G. Conti – G. D'Onorio De Meo, Roma 2002, pp. 111-129.

DE FIORES S., *Maria Nuovissimo Dizionario*, Bologna 2006.

DI GIROLAMO L., *Maria presso la croce: luogo di dolore e di speranza viva per l'uomo*, in *L'Addolorata da memoria di dolore a profezia di speranza*, a cura di G. A. Faccioli, Padova 2006, pp. 55-94.

MANCINI R., *La fragilità forte. Compassione e misericordia nella filosofia contemporanea*, in *La categoria teologica della compassione. Presenza e incidenza nella riflessione su Maria di Nazaret*. Atti del XV Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 4-7 ottobre 2005), a cura di E. Toniolo, Roma 2007, pp. 7-23.

MASINI M., *La costante biblica umiliazione/glorificazione nel 'Servi di Jhwh', nel 'Santo Servo Gesù', nella 'Serva del Signore'*, in *Maria serva del Signore incoronata di gloria*. Atti dell'11° Colloquio internazionale di mariologia. Santuario Madre di Dio Incoronata, Foggia 9-11 novembre 2001, a cura di G. Conti – G. D'Onorio De Meo, Roma 2002, pp. 17-57.

PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore*. Memoria presenza speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria, Città del Vaticano 2000.

PALUMBIERI M., *Un 'Magnificat' per il Terzo Millennio*. Dimensione antropologica del cantico, Milano 1998.

PERETTO E., *Serva*, in *Nuovo dizionario di mariologia*, a cura di S. De Fiores e S. Meo, Cinisello Balsamo 1985, pp. 1285-1293.

PERRELLA S. M., *Ecco tua Madre (Gv 19,27)*. La Madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II e nell'oggi della Chiesa e del mondo, Cinisello Balsamo 2007.

SERRA A., *Bibbia*, in *Nuovo dizionario di mariologia*, a cura di S. De Fiores e S. Meo, Cinisello Balsamo 1985, pp. 231-311.

SERRA A., *Maria di Nazaret. Una fede in cammino*, Milano 1993.

SERRA A., *Miriam Figlia di Sion*. La Donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico, Milano 1997.

SERRA A., *La Donna dell'Alleanza*. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento, Padova 2006.

SERRA A., *‘Una spada trafiggerà la tua vita’ (Lc 2,35a)*. Quale spada? Bibbia e tradizione a confronto, in *L’Addolorata da memoria di dolore a profezia di speranza*, a cura di G. A. Faccioli, Padova 2006, pp. 11-53.

VALENTINI A., *Maria. Secondo le Scritture*. Figlia di Sion e Madre del Signore, Bologna 2007.

208° CAPITOLO GENERALE DELL’ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *‘Fate quello che vi dirà’*. Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana, in *Marianum*, 45 (1983), pp. 391-476.

210° CAPITOLO GENERALE DELL’ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *Servi del Magnificat*. Il cantico della Vergine e la vita consacrata, in *Marianum*, 57 (1995) pp. 685-812.

## LA SPIRITUALITA' CARMELITANA ALLA SCUOLA DELLA KENOSI DI CRISTO

Roberto Fornara \*

Rendere ragione in poche pagine della totalità della spiritualità carmelitana sul valore e sul dinamismo della *kenosi* è un'impresa ardua: molti sono i santi e i mistici che hanno sperimentato questo cammino e ne hanno lasciato un resoconto scritto, così come diverse sono le sensibilità, i cammini spirituali e le sfumature teologiche. È possibile, tuttavia, raccogliere in unità alcune coordinate fondamentali, intorno all'orizzonte cristologico, che appare già dal precetto della Regola di «vivere nell'ossequio di Gesù Cristo», in modo particolare comprendendo che la vita spirituale è una lotta (si veda ad esempio, nel testo normativo, il lungo paragrafo dedicato all'armatura del carmelitano, chiaramente ispirato a Ef 6 e alle Regole monastiche precedenti) e che obbedisce ad una dinamica pasquale.

Il punto di riferimento fondamentale è san Giovanni della Croce. Della sua dottrina spirituale, fondata sulla sequela di Cristo, è opportuno far emergere i due poli: il Volto trasfigurato del Tabor e il volto sfigurato dal dolore nel Getsemani e sul Calvario. Insieme, costituiscono - per dirla con l'evangelista Giovanni - l'«ora della gloria». L'itinerario sanjuanista, così come si snoda a partire dal *Cantico spirituale*, è un cammino alla ricerca della Bellezza, da cui ci si è scoperti cercati. Ma proprio questa relazione alla Bellezza, nel santo di Fontiveros, ha una dinamica pasquale<sup>340</sup>. Seguendo Cristo, occorre imparare ad apprezzare ogni bellezza, ogni figura compresa fra l'assenza di figura del Servo sofferente e lo splendore della figura del Risorto. Giovanni riferisce all'evento della croce la metafora matrimoniale (lo «sposalizio» dell'uomo con Dio), unione che - accaduta una volta per sempre sulla croce - per la persona si compie «a poco a poco», in una prospettiva battesimale<sup>341</sup>.

Schematizzando, si può ricondurre tale cammino a tre tappe fondamentali. Parlando del cammino dei principianti, il santo riconosce un valore ad ogni bellezza, a condizione che questa rinvii alla trascendenza: «...in tal modo possiamo usare le cose sensibili perché servono allo scopo per cui sono state create e donate dal Signore, sono cioè un mezzo per conoscerlo ed amarlo di più»<sup>342</sup>. Questa bellezza, però, può esercitare un fascino disordinato, accaparrando e imprigionando lo sguardo, anziché elevarlo: «...per quanto poco sia il vino di tale gioia che viene bevuto, subito lega (...) il cuore, producendo il danno di oscurare la ragione, come a coloro che son presi dal vino. Questo veleno è tale che, se non viene preso immediatamente qualche specifico rimedio con cui espellerlo, mette in pericolo la vita dell'anima»<sup>343</sup>.

Ad un secondo stadio, l'uomo prende coscienza di questa ambiguità: la bellezza oscilla fra trasparenza e seduzione. Qui si colloca l'importanza dell'impegno ascetico quale *kenosi* volontaria: «per incamminare lo spirito a Dio (...) è cosa buona, anzi conveniente, permettere ai principianti di

---

\* P. Roberto Fornara, OCD – Priore del Centro Interprovinciale dei Carmelitani Scalzi – Lic. in Scienze Bibliche nel Pontificio Istituto Biblico – Dott. in Teologia Biblica PUG – Docente di Sacra Scrittura nella PUG, nel Teresianum e nella Università Cattolica del S. Cuore – Consulente del Consiglio Edi.S.I. Istituto Edith Stein – Roma.

<sup>340</sup> Cf. su questo punto: J.-D. LOYE, «La beauté, un lieu pascal. Une réflexion à partir des écrits de saint Jean de la Croix», *Mélanges de Sciences Religieuses* 58/3 (1998) 47-61. In una prospettiva più ampia: J. CASTELLANO CERVERA, «L'ascesi cristiana come evento pasquale», in *Ascesi cristiana*, Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Roma 1977, 285-303. Sull'ascesi nel mistico spagnolo, cf. R. MORETTI, «L'ascesi in s. Giovanni della Croce», in *Ascesi cristiana*, cit., 226-244.

<sup>341</sup> Si veda un testo fondamentale in GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale*, 23, 6, Edizioni OCD, Roma Morena 2003. Per una visione globale della spiritualità del mistico spagnolo in prospettiva battesimale: J. CASTELLANO CERVERA, «Mística bautismal. Una página de san Juan de la Cruz a la luz de la tradición», *Revista de espiritualidad* 35 (1976) 465-482.

<sup>342</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del monte Carmelo*, III, 24, 5, Edizioni OCD, Roma Morena 2003.

<sup>343</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del monte Carmelo*, cit., III, 22, 5.

avere qualche gusto (...) nelle immagini, negli oratori e in altri oggetti devoti visibili (...) affinché questo gusto faccia loro perdere l'altro (...). Ma lo spirituale che vuol progredire deve spogliarsi anche di tutti questi gusti e appetiti in cui la volontà può gioire, poiché il puro spirito non si attacca per niente ad alcuno di questi oggetti»<sup>344</sup>.

È questa *kenosi* a permettere di riscoprire un giusto rapporto con la bellezza, di purificare lo sguardo e il desiderio, liberandoli da ogni forma di concupiscenza e disponendoli allo stupore e alla meraviglia. Il volto di Cristo appare allora come fonte e luogo di contemplazione della bellezza, e l'uomo spirituale si rende conto che tale volto si era già manifestato, in forme velate e nascoste, anche nelle tappe precedenti, per cui diventa possibile rileggere tutto il percorso sotto una luce diversa<sup>345</sup>.

Il riferimento cristologico permette non solo di ricollegarci al punto di partenza, ma di dare a tutto il discorso sanjuanista un carattere unitario: non si parla tanto della negazione in vista dell'unione, perché il mistero pasquale è considerato nella sua unità. La spiritualità sanjuanista presenta piuttosto la negazione come unione e l'unione come negazione: la *kenosi* è innalzamento e l'innalzamento è *kenosi*. Lo descrive ampiamente il simbolo della notte, comune a molti mistici, ma ripreso da Giovanni in modo sistematico e con valenze nuove.

### *La «notte oscura»*

Il libro della *Notte oscura* forma un dittico di opere incompiute con la *Salita del monte Carmelo*. Se in quest'ultima prevale l'accento sulla purificazione attiva, nella *Notte* è l'aspetto passivo ad essere preso in considerazione. Dio stesso usa una pedagogia nei confronti dell'uomo spirituale, che consiste nel condurlo attraverso questa esperienza kenotica che non si può banalizzare (non ogni sofferenza o aridità corrisponde ad una vera e propria «notte oscura»), ma che viene espressa in tutta la sua ineluttabilità. Tre meriti in particolare spettano a san Giovanni della Croce da questo punto di vista, secondo uno dei suoi più grandi studiosi, Federico Ruiz<sup>346</sup>: la percezione esatta (esperienziale) e la descrizione attenta dei fenomeni di questa *kenosi* passiva, la creazione e l'elaborazione minuziosa del simbolo notturno, l'analisi teologica e sistematica di tutta la realtà (cause, contenuti, funzioni). Nei due libri dell'opera, il santo di Fontiveros descrive dettagliatamente, nell'ordine, la necessità della purificazione, la sua fenomenologia ed i frutti che essa produce.

L'esperienza della notte è per l'uomo un'esperienza drammatica, che trova molte volte un raffronto e un esempio solo nel ricorso all'icona biblica di Giobbe<sup>347</sup>. Siamo nel cuore della spiritualità sanjuanista: soprattutto i primi 14 capitoli del secondo libro della *Notte oscura* passano in rassegna le cause, le finalità, l'evoluzione e le conseguenze di questo passaggio radicale di Dio nella vita di un credente.

Passaggio che - il mistico non manca di ripeterlo - significa un vero e proprio «lasciarsi spogliare», una *kenosi* non cercata volontariamente. Si potrebbero moltiplicare le citazioni dai capitoli sulla notte dello spirito, che Giovanni chiama anche «nudità» o «povertà di spirito». «Sotto la forza di questa oppressione e di questo peso - scrive ad esempio in *Notte oscura*, II, 5, 7 - l'anima si sente così lontana dall'essere sostenuta, che le sembra, ed è così, che anche in ciò in cui soleva trovare qualche appoggio sia finita con tutto il resto e che nessuno abbia compassione di lei». Ma lo

---

<sup>344</sup> *Ibid.*, III, 39, 1.

<sup>345</sup> Si veda in proposito il capitolo 36 del *Cantico spirituale* (Edizioni OCD, Roma Morena 2003), in modo particolare il paragrafo 5, che ritorna con insistenza sul tema della bellezza che rifugge sul volto di Cristo.

<sup>346</sup> Cf la sua introduzione a GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, Edizioni OCD, Roma Morena 2002, 7-33.

<sup>347</sup> Cf E. PACHO, «La figura de Job en la mística sanjuanística», *Monte Carmelo* 93 (1985) 122-134. Sul simbolo sanjuanista, cf F. PUTTINI, «La notte», *Rivista di vita spirituale* 45 (1991) 431-449; J.D. GAITÁN, «Noche, oscuridad, tiniebla y Dios», *Revista de espiritualidad* 57 (1998) 399-430. Per un interessante confronto, si veda C. MAFFEI, *Tre notti. L'esperienza mistica, psicologica e poetica del negativo. Giovanni della Croce, Carl Gustav Jung, Thomas Stearns Eliot*, Garzanti, Milano 1992.

stesso fatto dell'incontro fra il divino e l'umano assume i contorni di uno spogliamento radicale: «il divino investe» l'anima «allo scopo di lavorarla e di rinnovarla per renderla divina, spogliandola degli affetti abituali e delle proprietà dell'uomo vecchio», al punto tale che «l'anima si sente disfare e sciogliere di fronte alle sue miserie con crudele morte di spirito, come se, ingoiata da una bestia, sentisse di venir digerita nel suo ventre tenebroso» (*ibid.*, II, 6, 1).

Detto in termini ancor più forti: «ciò a volte si sente così al vivo, che all'anima sembra di vedere aperto l'inferno e la perdizione. Infatti di essi sono coloro che davvero *discendono viventi all'inferno* (Sal 54,16)» (II, 6, 6). Lo spogliamento radicale consiste soprattutto nel fatto di sentirsi respinti da Dio (esperienza che riprende il grido lacerante di Gesù sulla croce) e di sentire «lo stesso abbandono di tutte le creature» (II, 6, 3).

Ancora una volta, abbassamento e innalzamento sono strettamente uniti nella stessa esperienza. La notte è finalizzata alla luce, è essa stessa luce, o - per meglio dire, sulla scia dello Pseudo-Dionigi - «tenebra luminosa». La notte è un processo di trasfigurazione, di trasformazione (il capitolo 10 ricorrerà al simbolismo del fuoco, che trasforma e unisce a sé il legno)<sup>348</sup>, in quanto «toglie lo spirito dal suo normale e comune sentire delle cose per portarlo a un senso divino, il quale è estraneo e alieno da ogni modalità umana» (II, 9, 5). È una sofferenza feconda, come esplicita nel contesto prossimo l'immediato ricorso alla metafora del parto, attinta da Is 26,17-18.

A questa azione divina, percepita come annichilimento radicale, l'uomo è chiamato a corrispondere non già con l'impostazione volontaristica di un impegno kenotico attivo, ma piuttosto con l'abbandono e l'accettazione, con un atteggiamento teologale di fede, speranza e carità. «La notte oscura - scrive F. Ruiz - è un modo integrale di vivere, non semplicemente un modo di soffrire o di pregare»<sup>349</sup>. Un modo integrale di vivere che assume e permette l'unificazione dei vari «frutti» che la notte porta con sé. Tra quelli elencati dal santo, il primo posto spetta sicuramente ad una nuova immagine di Dio, ad una rivelazione più piena della trascendenza e della misericordia divina, tanto da poter dire con Giobbe: «Finora ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono» (cf Gb 42,5). La vita teologale è sorretta in particolare dal cammino nella fede nuda: «camminare nella pura fede significherà (...) camminare in una oscurità perfetta per ciò che non è Dio, tanto sul piano conoscitivo che sul piano affettivo. Non voler entrare in queste tenebre è l'impurità nella fede»<sup>350</sup>.

Un secondo frutto degno di nota è la riscoperta della propria verità. Come il deserto per Israele fu il momento necessario perché Dio lo riconducesse alla verità del proprio cuore (cf Dt 8), così il passaggio attraverso la notte oscura relativizza ciò che è relativo, aiuta a vedere le cose e se stessi con lo sguardo di Dio, e contribuisce a donare un nuovo senso del vivere e del morire. Inoltre, esso produce nell'uomo una vera e profonda libertà di spirito: libertà da se stessi, dalle proprie schiavitù (un tempo neppure riconosciute come tali), dai condizionamenti propri ed altrui<sup>351</sup>. E si potrebbero aggiungere, fra i tanti benefici della notte: un'esistenza più teologale, «l'integrazione mentale e affettiva della sofferenza come elemento normale e permanente del vivere umano»<sup>352</sup>, la percezione interiore di «una certa compagnia e forza» che accompagna e fortifica (cf *Notte oscura*, II, 11, 7)...

### «Scientia Crucis»

L'esperienza stessa di Giovanni della Croce, fin dalla più tenera infanzia, lo aveva incanalato verso la comprensione della fecondità della notte, vista come prova, ad un livello più ampio, come riferimento alla croce. «Ma cos'è ormai la croce per lui? Il luogo del supplizio? Uno

<sup>348</sup> Sulla notte come simbolo di trasformazione, cf C.A. BERNARD, *Il Dio dei mistici. Le vie dell'interiorità*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 415ss.

<sup>349</sup> Introduzione a GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, cit., 20.

<sup>350</sup> G. MOIOLI, *Giovanni della Croce. Saggi teologici*, ed. D. Castenetto, Glossa, Milano 2000, 51.

<sup>351</sup> Cf GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, cit., II, 14, 3; II, 22, 1.

<sup>352</sup> F. RUIZ, Introduzione a GIOVANNI DELLA CROCE, *Notte oscura*, cit., 23.

strumento di morte? Il patibolo ingiusto dell'innocente? Per lui la croce è il Vangelo - gioioso annuncio - totalmente dispiegato; è la manifestazione piena dell'*agape* di Dio. La croce è il luogo dell'obbedienza d'amore del Figlio al Padre. Per Giovanni de Yepes il Crocifisso è trinitario, ove Gesù "avendo amato i suoi" (il Padre e gli uomini) "li amò sino alla fine" (Gv 13,1). Perché la croce? Per la follia dell'Amore. Perché ciò che Dio compie, lo compie da Dio, sempre in modo destabilizzante, eccedente. La croce è l'albero della fecondità, della vita. (...) La fede biblica, che struttura tutto il vissuto del primo carmelitano scalzo, gli consente di riconoscere, secondo la riflessione teologica di von Balthasar, che la gloria non è dopo o accanto alla croce ma *nella* croce. Infatti il chicco di grano, proprio mentre muore, dà la vita»<sup>353</sup>.

A distanza di quattro secoli, un'altra grande figura carmelitana, Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein), si è confrontata durante un lungo itinerario spirituale, con il mistero e la contraddittorietà della croce, arrivando a comprendere che, come si esprime il card. Martini, «il massimo della paternità e della figliolanza sono espresse dalla croce. È solo a partire dalla croce che tutto si fa più umano, accessibile, attraente, perché traspare la paternità di Dio e noi ci sentiamo figli e amati»<sup>354</sup>. Edith Stein, ebrea, profondamente figlia del suo popolo, comprende che chi intuisce il valore e il significato della croce di Cristo, deve prenderla su di sé in nome di tutti.

Quando, in occasione del IV centenario della nascita del santo di Fontiveros (1542-1942), le viene chiesto di redigere un'opera di commento della dottrina e della spiritualità del mistico Dottore, la intitola significativamente *Scientia Crucis* e vi lascia trasparire in ogni pagina la scoperta che «morte e risurrezione si intrecciano e si rimandano»<sup>355</sup>. Si tratta di un'opera "scientifica" composta però nel nascondimento e nell'ascesi di una vita claustrale carmelitana e nell'esperienza di essere ebrea perseguita dai nazisti: si spiega così il binomio del titolo del libro.

Nell'introduzione, l'autrice stessa spiega che questa *scienza* non è una mera teoria, ma una «Verità vivente, reale ed operante»<sup>356</sup>. E pur dilungandosi nell'opera sugli aspetti attivi dell'imitazione del Cristo *patiens* e crocifisso, privilegia il «realismo dei santi», che tratteggia come una «ricettività originaria» dell'anima, rigenerata dallo Spirito. Il santo accoglie quanto gli si offre e vi trova «una forza vivente, dinamica e pronta alla plasmazione», alla quale si abbandona, senza opporre alcun freno o impedimento: «il mistero della Croce diviene la sua *forma interiore*, giunge quindi alla *Scienza della Croce*»<sup>357</sup>. In una certa affinità con questo realismo dei santi, la Stein non pone - significativamente - l'icona del soldato o dell'eroe stoico, ma il realismo del bambino, la cui anima è tenera e plasmabile, e la sensibilità estetica dell'artista. Per l'artista, tuttavia, esiste il pericolo che egli si accontenti dell'immagine; molti artisti credenti, ad esempio, si sono sentiti sollecitati a raffigurare il Crocifisso. Ma il Crocifisso richiede all'artista la sequela: «che egli stesso si configuri e si lasci configurare ad immagine del Cristo che porta la Croce e del Crocifisso»<sup>358</sup>. In Giovanni della Croce - conclude la Stein - «il realismo infantile, artistico e santo, sono uniti e predisposero il terreno migliore per il messaggio della Croce, per lasciarlo crescere fino alla Scienza della Croce»<sup>359</sup>.

Ripercorrendo poi l'itinerario biografico e spirituale del santo, Teresa Benedetta della Croce pone l'accento sul «messaggio della Croce» che Giovanni recepì non solo attraverso riti, immagini, letture, predicazioni, ma soprattutto attraverso le prove e le sofferenze della vita, che non gli furono risparmiate. E conclude: «Se vuole avere parte alla Sua [= *di Cristo*] vita, deve passare con Lui attraverso la morte di Croce: come Lui crocifiggere la propria natura con una vita di mortificazione, di autorinnegamento ed abbandonarsi alla crocifissione nella sofferenza e nella morte, come Dio

<sup>353</sup> M. ROLLANDO, «Attraversare i tempi di prova», in D. TETTAMANZI - AL., *Rinascere nel tempo della prova. In ascolto di Giovanni della Croce*, Ancora, Milano 2004, 37-38.

<sup>354</sup> C.M. MARTINI, *Nel cuore della Chiesa e del mondo*, Marietti, Genova 1991, 57.

<sup>355</sup> C. DOBNER, «Presentazione» a E. STEIN, *Scientia Crucis*, Edizioni OCD, Roma Morena 2003, XLV.

<sup>356</sup> E. STEIN, *Scientia Crucis*, cit., 6.

<sup>357</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>358</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>359</sup> *Ibid.*, 10.

disporrà o consentirà. Quanto più perfetta sarà questa crocifissione, attiva e passiva, tanto più profonda sarà l'unione con il Crocifisso e tanto più ricca la partecipazione alla vita divina»<sup>360</sup>.

In questo testo si raggiunge sinteticamente il cuore della spiritualità sanjuanista. Pur senza rinnegare nulla del radicalismo del santo (si parla di *crocifiggere la propria natura* nella *mortificazione*), gli aspetti attivi e passivi sono ricondotti all'unità; i primi, anzi, sono visti al servizio dei secondi, perché si tratta di *abbandonarsi* alla crocifissione, «*come Dio disporrà o consentirà*». La forma più compiuta di *kenosi* è, dunque, l'abbandono, il lasciarsi fare, il lasciarsi plasmare; l'imitazione della *kenosi* di Cristo, se prescinde da questo orizzonte teologale, non solo non è utile al processo di trasfigurazione, ma rischia di tramutarsi in un ostacolo insormontabile.

Abbiamo visto nei paragrafi precedenti le coordinate fondamentali della notte attiva e passiva dello spirito; ripercorriamo ora le linee principali della notte del senso con l'aiuto dell'ermeneutica steiniana, che ne coglie ancora una volta il centro. La notte attiva del senso non è altro che riconoscere di lasciarsi guidare nel proprio agire da impulsi e desideri disordinati ed incamminarsi risolutamente in un itinerario di purificazione e di liberazione, che la Stein qualifica come un «lottare su tutta la linea con la propria natura, *prendere la propria Croce su di sé* ed *abbandonarsi alla crocifissione*»<sup>361</sup>. Ma poche pagine dopo aggiunge che l'uomo «deve *abbandonarsi* alla crocifissione, *non può* però autocrocifiggersi. Perciò, quanto la notte attiva ha iniziato, deve essere completato con la *notte passiva*, cioè da Dio stesso»<sup>362</sup>.

A maggior ragione è significativa la rilettura steiniana della notte passiva del senso come un «divenire crocifisso»<sup>363</sup>: «non è un'esagerazione se chiamiamo la sofferenza dell'anima in questo stato un venire crocifissa. Nell'incapacità di usare le sue forze, esse sono come inchiodate»<sup>364</sup>. In tale condizione, è necessario pazientare, perseverare, rimanere in pace, *senza preoccuparsi, abbandonandosi* tranquillamente alla contemplazione oscura, escludendo attentamente ogni «preoccupazione», ogni «attività» e ogni «desiderio eccessivo» di sentire Dio e di gustarlo.

In fondo, anche i consigli che emergono dalle *Cautele* e dagli altri scritti minori di s. Giovanni della Croce risentono di questa impostazione: l'esortazione ai religiosi a lasciarsi *lavorare* dal carattere e dal modo di fare dei confratelli, il consiglio di lasciarsi educare alla costanza nel lavoro e nell'adempiere le proprie responsabilità indipendentemente dal gusto che vi si prova, l'invito a *lasciarsi crocifiggere* interiormente ed esteriormente con Cristo... Così pure Edith Stein ha ragione a ricordare che il riformatore del Carmelo «disapprovava quando i superiori caricavano i sudditi con una rigidità eccessiva di penitenza; egli stesso procedeva sempre con saggia misura e dovette ripetutamente correggere quanto altri avevano guastato per eccesso di zelo»<sup>365</sup>.

### *La «discesa agli inferi»*

Se il mistero pasquale è il paradigma, il modello e il punto di riferimento della *kenosi* carmelitana, non è solo il mistero della croce ad informare la via dello spogliamento. È vero che le pagine dei santi e dei mistici del Carmelo tornano spesso sulla contemplazione del Volto di Cristo crocifisso, e vi attingono devozione, adorazione, stimolo per la sequela (per la beata Elisabetta della

<sup>360</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>361</sup> *Ibid.*, 53. La *kenosi* di Cristo, soprattutto nel momento della passione e della croce, non ha nulla di attivo; rappresenta, anzi, il momento di maggiore passività. Volerla imitare attivamente scegliendo volontariamente i tempi, le modalità e gli strumenti della mortificazione significherebbe snaturarla e contraddirla. S. Teresa Benedetta ha cura di accostare questo discorso fondamentale ad un semplice e stringato suggerimento di Giovanni della Croce, che non a caso non riguarda solo il momento ascetico vero e proprio, ma l'ascesi della vita: «abbi sempre il desiderio di imitare Cristo in ogni cosa e di conformare la tua vita con la Sua» (si potrebbe allora concludere che *kenosi* significa - prendendo a prestito le parole di Giovanni Battista in Gv 3,30 - lasciare posto a Cristo, perché egli cresca in noi). E aggiunge, sempre riferendo il pensiero del santo, che è necessario *considerare* la vita di Gesù, per poterla imitare in ogni cosa (cf *ibid.*; riprenderemo questo accenno a proposito del silenzio nella spiritualità carmelitana).

<sup>362</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>363</sup> Cf *ibid.*

<sup>364</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>365</sup> *Ibid.*, 334.

Trinità la carmelitana è una persona che, guardando il Crocifisso, vi scopre l'abisso d'amore che abita in Lui e decide di rispondere all'amore con l'amore). Tuttavia vi è un altro momento del mistero pasquale che l'iconografia orientale ha spesso rappresentato, particolarmente nelle icone della Risurrezione, e che è altrettanto significativo per la *kenosi*: la discesa di Cristo agli inferi.

Se è vero che il *descensus ad inferos* è un tutt'uno con il mistero della risurrezione, esso rappresenta tuttavia l'apice della *kenosi* di Cristo: la morte e la sepoltura, la solidarietà con l'umanità mortale nell'abbassamento totale fino allo *Sheol*. Il processo di liberazione che la spiritualità carmelitana propone parte sempre dal *profondo*, che può variare secondo la terminologia propria dei vari santi: il castello interiore, il cuore, il centro più profondo, l'interiorità abitata... Ma è qui, nella coscienza abitata da una Presenza, che si gioca tutto il dinamismo di purificazione. Occorre, come Cristo, scendere in queste profondità, in questa interiorità. Tale discesa non è sempre necessariamente legata a momenti di orazione e di contemplazione. Non è neppure un'esperienza sicuramente piacevole e gratificante, perché significa confrontarsi con la propria verità. Tutti i santi del Carmelo - potremmo dire - hanno una vera e propria passione per la verità, da Teresa d'Avila (per la quale il *camminare nella verità* è il contenuto specifico dell'umiltà) alla stessa Edith Stein, secondo cui chi cerca la verità cerca Dio, che ne sia consapevole o meno.

Scendere agli inferi è, in certi casi, toccare il fondo, prendere drammaticamente consapevolezza del proprio limite. Gli stereotipi della presentazione dei grandi mistici spagnoli del '500 (Teresa di Gesù e Giovanni della Croce) rischiano di fare di queste figure semplicemente degli "eroi" inviciniabili. Il linguaggio e l'esperienza di Teresa di Gesù Bambino, più vicina a noi nel tempo, hanno contribuito, invece, a ricordare che la povertà dell'uomo non è un ostacolo per il cammino di liberazione, ma momento necessario, quasi un sacramento di salvezza, la *kenosi* della verità che accoglie la misericordia: «collaborare con Dio che ci rende piccoli nella debolezza, accettare amorevolmente la sofferenza dell'abbassamento, ecco ciò che il peccatore incallito non sa ancora fare; ma neppure il giusto incallito (...) lo sa fare, dal momento che nasconde la propria debolezza ai suoi stessi occhi. È nel cuore della debolezza, infatti, che Dio ci rende piccoli, talvolta addirittura al cuore del peccato che egli permetterà, se necessario»<sup>366</sup>.

Anche in questo caso, l'atteggiamento kenotico prevalente è il lasciarsi portare dalla mano di Dio attraverso le situazioni, gli eventi a scoprire, ad accettare, ad amare e ad affidare la nostra povertà, cogliendo lo sguardo della Misericordia su di essa. San Bernardo lo condensa in una formula sintetica: *humiliare et apprehendisti* («abbassati, dunque, fatti piccolo, e allora lo avrai conquistato»). E André Louf commenta in proposito: «spesso occorre molto tempo prima che lo impariamo, tanto più che siamo proprio incapaci di insegnarcelo da soli. Bernardo commenterà con frequenza il versetto del salmo 118: "*Bonum mihi quia humiliasti me*", "È bene che tu mi abbia umiliato". Insegnarci la piccola via dell'umiltà, ecco il sorprendente segreto della pedagogia divina»<sup>367</sup>.

C'è poi un altro aspetto di questa *discesa agli inferi* in s. Teresina, per la quale «è proprio dell'amore abbassarsi», farsi ultimo, servire. Si potrebbero citare molti testi di Teresa di Lisieux a sostegno di queste affermazioni. Basterà il riferimento ad una semplice poesia<sup>368</sup>, incentrata sulla metafora di una rosa sfogliata, i cui petali cadono a terra, destinati ad essere calpestati: la carmelitana si identifica con quel fiore. La rosa rinuncia alla propria freschezza per lasciarsi macerare sotto i piedi del Bimbo (poi divenuto adulto: Teresa vuole addolcire i suoi passi fino al Calvario). La rosa sfogliata «si dona senza pretese», o piuttosto (ancora una volta) *si abbandona* («a te io m'abbandono»), riprendendo quel verbo che sempre più si va configurando come lo specifico della *kenosi* carmelitana. Come rileva acutamente S. Cannistrà, il lasciarsi calpestare da Dio è già liberante per Teresa, perché significa non lasciarsi schiacciare dagli uomini, non dipendere da loro. Abbandonarsi a Dio significa aprirsi alla relazione oblativa nei confronti dell'altro.

<sup>366</sup> A. LOUF, «Bernardo di Clairvaux e Teresa di Lisieux», *Rivista di vita spirituale* 61 (2007) 448.

<sup>367</sup> A. LOUF, «Bernardo di Clairvaux e Teresa di Lisieux», cit., 447.

<sup>368</sup> Traduzione del testo e commento (interpretazione psicologica e teologica) in S. CANNISTRÀ, «La rosa sfogliata sulla croce. Lettura di "Un rose effeuillée" di s. Teresina», *Rivista di vita spirituale* 47 (1993) 512-519.

Ma la poesia conduce all'identificazione con il Crocifisso: è lui la vera «rosa sfogliata». In lui Teresa riscatta la propria negatività, la propria povertà, addirittura le proprie nevrosi, e nell'*Uomo-senza-volto* ricomponne il proprio volto frammentato non più nella singolarità della persona, ma nel Corpo mistico che è la Chiesa. Amando, nel cuore della Chiesa, sa di *essere tutto*. «Attraverso la croce, il non essere nulla (...), Teresina realizza il suo sogno: essere tutto»<sup>369</sup>.

### *La kenosi del silenzio*

La Regola primitiva del Carmelo dedica un lungo paragrafo anche al tema del silenzio<sup>370</sup>, che viene presentato come uno dei valori fondamentali della vita carmelitana, inteso non tanto come un precetto da osservare in particolari momenti della giornata, quanto piuttosto come un atteggiamento esistenziale di pacificazione, di speranza teologale, di attesa, di unità interiore<sup>371</sup>. Fare silenzio è uno svuotamento di sé perché è rinuncia a volere, ad imporre, a voler capire a tutti i costi, ad affrettare i tempi di Dio...

Ma soprattutto il silenzio è finalizzato ad una Parola, ad una Presenza. Non è un valore assoluto, ma è totalmente relativo alla Parola. La Regola stessa dedica ampio spazio al precetto dell'ascolto e dell'obbedienza. E i grandi santi carmelitani (parliamo ad esempio di Teresa di Gesù, Giovanni della Croce, Teresa di Gesù Bambino, Elisabetta della Trinità), che hanno condiviso la sorte di vivere a cavallo fra il Concilio di Trento e il Vaticano II, in quell'epoca dominata dall'«esilio della Parola» dalla vita quotidiana del popolo di Dio, condividono pure un grande amore per la Scrittura, e la convinzione che questo sia il centro della loro orazione e della loro vita spirituale.

Essere uomini e donne di silenzio significa pertanto, secondo il testo normativo originario, «meditare giorno e notte» la Parola del Signore, essere creature in ascolto, *attente* (nel vero senso etimologico dell'*ad-tensio*) ad una Presenza viva che parla e che chiama, senza la pretesa (*prae-tendere*) di voler imporre o conoscere già tempi, ritmi e contenuti della vita nello Spirito<sup>372</sup>. Essere in ascolto implica uno spogliarsi di sé, dei propri pregiudizi e preconcetti, delle proprie sicurezze, perché tutto ciò potrebbe divenire «idolo», ostacolo alla conoscenza di Dio, o - come direbbe Teresa di Lisieux - «ricchezza ingiusta» ai suoi occhi.

Nel Carmelo il silenzio e l'ascolto sono un evento di relazione, perché totalmente relativi al Verbo fatto carne. «Custodire la parola di Gesù, ecco l'unica condizione della nostra felicità, la prova del nostro amore per lui. Ma che cos'è questa parola? - si chiede la santa della *piccola via* -... Mi sembra che la parola di Gesù sia Lui stesso... Lui, Gesù, il Verbo, la Parola di Dio!»<sup>373</sup>. Si è già vista nelle pagine precedenti la necessità e il desiderio di *considerare* la vita di Gesù, ogni dettaglio della sua parola; Elisabetta della Trinità aggiungerebbe il desiderio di *studiare* questo divino Modello: sono solo alcune sfaccettature dell'ascolto che è entrare in un'intimità e in una familiarità sempre più profonda con il Verbo, lasciandosi ammaestrare in tutto e per tutto da lui.

<sup>369</sup> S. CANNISTRÀ, «La rosa sfogliata sulla croce», cit., 519.

<sup>370</sup> Sul tema si vedano: L. SAGGI, «Atteggiamento di ascolto della Parola di Dio nell'Ordine Carmelitano. Testi ed autori», *Carmelus* 15 (1968) 127-164; S. CANNISTRÀ, «Parola e silenzio nella Regola del Carmelo», *Rivista di vita spirituale* 45 (1991) 38-50; R. GIRARDELLO, «“Die ac nocte” - Giorno e notte... Parola di Dio e spiritualità carmelitana», *Rivista di vita spirituale* 46 (1992) 484-517; R. FORNARA, «Teresa in ascolto della Parola», in C. DE MEESTER, ed., *Teresa di Lisieux. Vita, dottrina, ambiente*, San Paolo - Il Messaggero del S. Bambino Gesù di Praga, Cinisello Balsamo - Arenzano 1996, 173-182; K. WAALJMAN, *L'espace mystique du Carmel. Un commentaire de la règle du Carmel*, Flèche de Feu 1, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 2001, 225-246.

<sup>371</sup> Per il tema evangelico dell'unità interiore, fondamentale in alcuni mistici carmelitani, cf. R. FORNARA, «L'icona dell'unificazione interiore. Chiavi di lettura di Lc 10,38-42», *Rivista di vita spirituale* 61 (2007) 141-153.

<sup>372</sup> Alcune riflessioni in proposito in R. FORNARA, «“L'attenzione è tutt'altro”», *Rivista di vita spirituale* 61 (2007) 135-139.

<sup>373</sup> LT 165, in TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Opere complete*, Libreria Editrice Vaticana - Edizioni OCD, Città del Vaticano - Roma Morena 1997, 484.

Ancora una volta, in quella che C. Dobner chiama «la catarsi del silenzio»<sup>374</sup>, si manifesta l'assoluta inscindibilità fra rivelazione e nascondimento, fra morte e risurrezione, fra Presenza e assenza, fra Parola e ascolto, poiché è solo nella *kenosi* del silenzio e dell'ascolto che prende vita e accade la Parola.

### *Per una sintesi conclusiva*

L'itinerario percorso ci ha portato, più che ad una sintesi unitaria, ad alcuni saggi esemplificativi fra mistici carmelitani di epoche e di sensibilità diverse, alla ricerca di elementi comuni. Ora, in conclusione, è possibile ricapitolare i dati emersi intorno ad alcuni punti fondamentali, aprendoli anche ad un discorso più ampio.

Per tutti gli autori considerati l'imitazione della *kenosi* di Cristo si presenta come un dato centrale nella vita spirituale, ma comune è anche il punto di partenza per questo itinerario. In forme diverse, i santi del Carmelo non partono dal negativo (il peccato dell'uomo) o da un'impostazione devozionale nei confronti dei misteri della passione, ma dal positivo del progetto divino, dall'*homo capax Dei*, chiamato alla comunione piena con Dio. Sia che si tratti del "castello interiore" di Teresa d'Avila, del cammino della sposa nel *Cantico spirituale* di Giovanni della Croce, o del mistero dell'inabitazione trinitaria nella beata Elisabetta, l'invito alla *kenosi* nasce da una presa di coscienza del dono di Dio<sup>375</sup>. È quel dono, quella Presenza che richiede un cammino di purificazione e di liberazione.

Allo stesso tempo, altra caratteristica comune è il realismo dell'esperienza che soggiace ad ogni trattazione. Né Giovanni della Croce, né Teresa d'Avila sviluppano una dottrina, per quanto eccelsa possa sembrare. Essi raccontano un'esperienza, testimoniano una possibilità, e in tal modo tengono conto sia dei doni di Dio, sia della povertà umana, che hanno potuto toccare con mano più volte in se stessi e negli altri.

È emersa, inoltre, con il fondamento cristologico dell'itinerario spirituale, la percezione della *kenosi* come un cammino di trasformazione e di trasfigurazione (cf 2Cor 3,18), fino a poter esclamare con Paolo: «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (cf Gal 2,20). I santi carmelitani hanno spesso condiviso l'esperienza della sofferenza fisica, talvolta con malattie che li ha portati alla morte in età giovanissima, potendo completare nella loro carne ciò che manca ai patimenti di Cristo (cf Col 1,24). Essi hanno compreso questa croce all'interno dell'orizzonte di "cristificazione", come uno dei momenti (non l'unico) di questo dinamismo di trasfigurazione.

Il "vuoto" dello spogliamento interiore, sia per quanto attiene all'attività umana, sia per ciò che dipende dall'azione di Dio, è comprensibile in un contesto di amore, è uno spazio teologale, la crescita della capacità e della ricettività umana, una dilatazione della fede, della speranza e della carità. È un dinamismo circolare, perché lo svuotamento fa crescere la capacità di abbandonarsi, approfondisce l'amore, e l'amore - a sua volta - si manifesta come *kenosi* ulteriore, come abbassamento, scelta dell'ultimo posto e del servizio. Le pagine dei mistici, anche quelle relative ai vertici dell'esperienza mistica, rimandano costantemente a questa imitazione della *kenosi* di Cristo che lava i piedi dei fratelli. È questa la cartina di tornasole per verificare che il proprio cammino ascetico non è illusione di inseguire un proprio ideale di perfezione, ma il dinamismo trasformante dell'amore.

La caratteristica comune più ricorrente è, però, l'accentuazione dell'aspetto passivo della *kenosi*. Più di altre correnti e scuole, la spiritualità carmelitana sottolinea la necessità di lasciarsi fare, lasciarsi plasmare da Dio. Non a caso, simboli ricorrenti (soprattutto in s. Giovanni della

---

<sup>374</sup> Cf C. DOBNER, *Luce carmelitana. Dalla radice santa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, 100-106. Si vedano anche le pp. 143-147 per le stimolanti riflessioni sul «mormorio di un silenzio che svanisce» nella teofania eliana di 1Re 19,12.

<sup>375</sup> Cf J. CASTELLANO CERVERA, «Giovanni della Croce: i simboli e la dottrina della contemplazione», in Y. SPITERIS - B. GIANESIN, ed., *Vedere Dio. Incontro tra Oriente e Occidente*, EDB, Bologna 1994, 210-211.

Croce) sono forme passive della realtà: recipienti, seni, caverne, cera, argilla, terra, donna<sup>376</sup>. La mistica carmelitana non è mistica di ascensione, ma di assunzione. Più che un eroe alla ricerca di sé, il mistico finisce sempre per essere una sposa che ama, che accoglie e riceve: «i simboli mistici dicono non che cacciamo o captiamo il divino, ma che un potere ci prende, una grazia ci investe, una scintilla ci brucia, una carezza immeritata, insperata ci tocca»<sup>377</sup>.

L'imitazione della *kenosi* di Cristo nella spiritualità carmelitana si è andata così configurando come una modalità particolare del cammino di liberazione del cristiano, un *passaggio* (termine pasquale) «dalla separazione del peccato alla comunione; dal peso della legge alla libertà dello Spirito; dal dramma della concupiscenza alla fioritura dei doni e frutti dello Spirito che caratterizzano il cuore libero e pacificato; dalla paura della morte, alla certezza della vita; dall'esistenza sopportata ad una vita cristiana vissuta con slancio e con gioia per Cristo e per i fratelli»<sup>378</sup>.

---

<sup>376</sup> Una trattazione più completa in G. CASTRO MARTÍNEZ, «Il simbolismo mistico. Simboli ricorrenti in santa Teresa e in san Giovanni della Croce», in L. BORRIELLO, ed., *Mistica e mistica carmelitana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 177-221.

<sup>377</sup> G. CASTRO MARTÍNEZ, «Il simbolismo mistico», cit., 213-214.

<sup>378</sup> J. CASTELLANO CERVERA, «L'asceti cristiana come evento pasquale», cit., 289.

## **LE TRE FATICHE DELLA KENOSI**

OVVERO:

LA POVERTÀ DELL'UOMO E L'AMORE DI DIO L'UNO DI FRONTE ALL'ALTRO

Ezio Risatti<sup>379</sup>

### **1. LA NECESSITÀ DELLA KENOSI PER L'UOMO**

OVVERO: COME L'UOMO SI È ROVINATO CON LE SUE MANI

Dio ama l'uomo, ce ne ha dato prove più che convincenti. E allora perché chiede all'uomo un passaggio così doloroso come la kenosi?

Il punto di partenza è l'allontanamento dell'uomo da Dio. L'uomo ha scelto di avere in suo potere la propria realizzazione, di non fidarsi della proposta di Dio, ma di disobbedire per potersi dare una realizzazione autonoma, una salvezza che dipendesse da lui solo. Diventare padrone della propria salvezza. L'uomo ha scelto di mangiare il frutto dell'albero del bene e del male: ha scelto di decidere lui che cosa era bene e che cosa era male per lui. Che cosa lo realizzava e che cosa non lo realizzava. Dove mangiare il frutto vuol proprio dire: avere le conseguenze delle decisioni prese.

Ma nel valutare ciò che è bene e ciò che è male, l'uomo ha commesso molti, troppi errori, perché l'uomo non conosce l'uomo nella sua pienezza. Così ha classificato come cose buone, come cose che realizzano l'uomo, alcune realtà che sono male (la guerra come fucina per forgiare la gioventù, la schiavitù come diritto delle razze superiori, e poi l'egoismo, la violenza, l'ira.....) e, giusto per par condicio, ha classificato come male cose belle e buone (la donna come instrumentum diaboli, la preghiera come alienazione e nevrosi...). Le conseguenze si vedono bene nella storia dell'umanità.

Il riconoscere la volontà di Dio come il bene massimo per l'uomo comporta un rimangiarsi quella decisione originale e fidarsi proprio di quel Dio di cui abbiamo deciso di non fidarci. È una lacerazione interiore, una fatica enorme, è un'umiliazione terribile, è la kenosi. Dunque non è Dio che richiede all'uomo una kenosi, ma è la situazione in cui l'uomo si è messo che gli richiede una conversione, tanto faticosa quanto è stata disastrosa la perversione originale. Perdere delle sicurezze che, per quanto lacunose e insoddisfacenti, tuttavia danno l'illusione di essere meglio di niente: meglio questo poco, che non il niente che potrebbe essere Dio. Abbandonare la zattera che pur galleggia per raggiungere a nuoto la terra ferma. Perdere quel poco di salvezza reale, nella speranza di avere una salvezza totale. Per quanto si sappia che la zattera su cui si trova ogni uomo è destinata a naufragare, intanto adesso c'è e galleggia: la salvezza totale è solo creduta tale, sperata, e, in tutti i casi, da raggiungere a nuoto abbandonando la zattera.

Un'altra metafora può aiutare a precisare il concetto. Naturalmente le metafore hanno un contenuto di analogia che illumina il concetto relato e, contemporaneamente, sono limitate dagli elementi non analoghi contenuti. Immaginiamo l'umanità immersa in un mare di acqua amara. Ogni uomo cerca di difendersi da questa amarezza costruendosi delle difese: corazze e muri che blocchino l'acqua amara. Ma questa filtra inesorabilmente e ogni uomo ne resta bagnato. E tuttavia i tentativi continuano, nonostante l'esperienza dica che nessuno è mai restato all'asciutto, non bagnato dall'acqua amara. In questo stesso mare amaro in cui si trovano gli uomini si è immerso anche il

---

<sup>379</sup> Don Ezio Risatti, salesiano. Psicologo e psicoterapeuta. Vice Presidente Associazione Edith Stein EdiSI. Docente di Teologia Pastorale nella sede dell'Università Pontificia Salesiano di Torino.

Figlio di Dio. Ha condiviso in tutto la loro situazione, ma... non si è difeso dall'acqua amara. Si è lasciato bagnare completamente dall'acqua amara della sofferenza. E cosa è capitato? Libero da corazze e difese ha potuto nuotare, risalire in superficie e uscire da quel mare di amarezza.

Dunque l'uomo può soffrire di meno o soffrire di più. Ma le due scelte hanno conseguenze diverse. Una scelta di contenimento della sofferenza porta ad un permanere nella sofferenza, senza possibilità di fine. Una scelta di maggior sofferenza porta ad un passaggio ad una vita nuova, senza più sofferenza.

Ancora una metafora per rendere sempre più chiaro il concetto. L'uomo è andato a mettersi al centro di un enorme rovetto. Metri e metri di rami terribilmente spinosi lo circondano. In questa situazione ha due possibilità. Prima possibilità: restare fermo, il più possibile immobile. In questa immobilità le spine pungono poco, può trovare una posizione di minor sofferenza e restare lì, immobile, nel disperato tentativo di soffrire di meno. L'alternativa è muoversi per uscire dal rovetto. Ma questo vuol dire pungersi e graffiarsi in modo molto più doloroso che non restando fermo. Solo passando attraverso una terribile sofferenza potrà uscire da quel rovetto. Dunque la kenosi non era nei progetti di Dio, ma è la conseguenza della scelta dell'uomo, conseguenza di dove l'uomo è andato a mettersi.

Dio si comporta come un Padre che è anche un buon Educatore e davanti alle scelte di un figlio adulto si ferma e lo lascia responsabile delle scelte fatte. Se il figlio gli chiede la sua parte di eredità per farne cosa vuole, lui gliela dà. Se il figlio vende tutto e parte per un paese lontano, lui lo lascia partire. Sono i rischi dell'Educazione. Resta sempre Padre, sempre pronto a riprenderlo in casa come figlio, ma solo quando il figlio, di sua volontà, deciderà di ritornare. Se l'umanità vuole farsi del male, il suo Educatore glielo lascia fare, perché è adulta, ha la sua libertà, è giusto che prenda le sue decisioni, che faccia le sue scelte e... ne sopporti tutte le conseguenze. La paternità ha molte funzioni: dà la vita, la protegge, la fa crescere... Ma quella che spiega la kenosi è proprio l'aspetto dell'educazione. Il padre è chiamato ad educare i propri figli e Dio non si sottrae a questo dovere. La durezza di questo passaggio è conseguenza delle scelte dell'uomo.

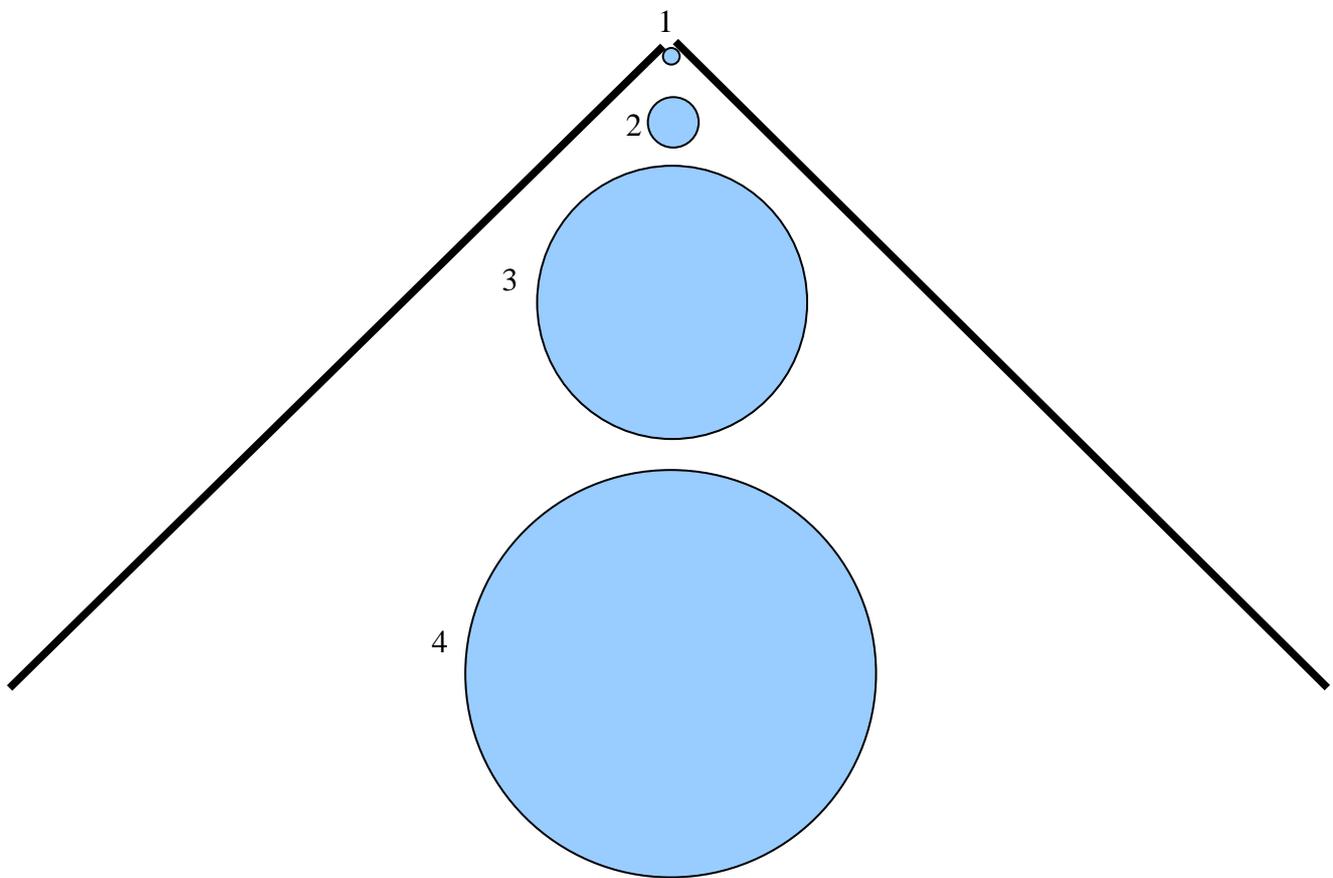
## **2. PRIMA FATICA: LA NON CONOSCENZA**

### **OVVERO: PERCHÉ IL PARADISO NON INTERESSA AI CRISTIANI**

Esiste un fenomeno che tutti conoscono benissimo: le cose vicine appaiono nella loro reale grandezza, quelle lontane sembrano più piccole. Pensate ad una macchina che arriva da lontano e si avvicina velocemente: sembra ingrandirsi. Poi, passata, si allontana e sembra rimpicciolirsi. Ma tutti sanno benissimo che è sempre grande uguale: è solo la diversa lontananza che dà quella visione. Così una casa vicina può nascondere una montagna e con un dito si può coprire tutto il sole. È questione di distanze diverse.

Platone nel Protagora ci presenta una metafora molto illuminante. Come le cose appaiono più piccole ai nostri occhi quando sono più lontane nello spazio, così le gioie e i dolori ci sembrano più piccoli alla nostra sensibilità quando sono più lontani nel tempo. Pensiamo ad una persona che deve affrontare una dolorosa operazione chirurgica, indispensabile per guarire. Se l'intervento è previsto tra un anno, la sofferenza per la sofferenza prevista è poca. Se l'intervento è tra un mese, la sofferenza è più grande. Se è tra una settimana, se è domani... la sofferenza aumenta con una progressione esponenziale. Poi, passata l'operazione, il dolore sfuma, non solo fisicamente, ma proprio come ricordo: dopo un mese, dopo un anno, dopo 10 anni... C'è un proverbio che dice appunto: il tempo è un gran medico. Lo stesso fenomeno si rileva nella gioia. L'attesa di un giorno pieno di gioia cresce man mano che si avvicina il quel giorno. Ma, passato, sfuma man mano che si allontana.

Le conseguenze di questo fenomeno davanti ad un passaggio di kenosi sono immense. Pensate al problema di dover scegliere tra gioie e sofferenze poste a diverse distanze nel tempo. La loro grandezza apparente non corrisponde alla loro grandezza reale perché è falsata dalla distanza nel tempo. Immaginate che le due righe del disegno sotto siano i bordi di una strada che si perde in lontananza. Per effetto della prospettiva, la strada sembra diventare sempre più piccola, mentre, in realtà, i suoi bordi sono sempre alla medesima distanza. Ora guardate le gioie e i dolori (i cerchi) posti su questa strada: quello più vicino a chi guarda la strada, si presenta nella sua reale grandezza. Man mano che si allontanano, la loro apparente grandezza diminuisce, ma se li guardiamo un rapporto ai bordi della strada, che è sempre larga uguale, ci rendiamo che la loro reale grandezza è diversa dall'apparenza.



Apparentemente i cerchi sono numerati in ordine di grandezza dall'1 (il più piccolo) al 4 (il più grande). Ma in rapporto ai bordi della strada, possiamo renderci conto che il numero 1 è il più grande, perché ne sfiora i bordi, è praticamente largo quanto la strada. Sempre in relazione alla prospettiva della strada, possiamo vedere che, in ordine di grandezza, segue il 3 che occupa circa metà della strada, mentre il 2 e il 4 sono praticamente grandi uguali, perché ne occupano entrambi circa un terzo.

Con il passar del tempo l'uomo percorre questa strada e ciò che era lontano diventa man mano sempre più vicino e poi diventa presente. Mentre le gioie e i dolori si avvicinano, diventano

anch'essi sempre più grandi, fino a quando arrivano al presente. Allora, quando sono in primo piano, sono visti e vissuti nella loro reale grandezza.

Ora, sempre considerando i cerchi come le gioie e i dolori che si incontrano nella vita, vediamo un terribile fenomeno. Se devo affrontare una sofferenza grande come il cerchio 4 per avere una gioia grande come il cerchio 3, sarò portato a pensare che non mi conviene, perché la sofferenza 4 mi sembra più grande della gioia 3 che mi procura. “Perché soffrire così tanto per averne un guadagno così piccolo?”. Tanto più se la sofferenza 4 mi procura una gioia grande come la 1, davvero minuscola. Sono convinto che non mi convenga. È, ad esempio, il problema del bambino che non vuole l'iniezione per guarire: il bene della guarigione è domani, terribilmente lontano, mentre il male dell'iniezione è a due dita dalla pelle e quindi molto più grande del bene lontano. Resta difficile tener conto della grandezza assoluta, dove la 1 è molto più grande della 4. Così mi si ripresenta il problema: merita rinunciare ad una gioia grande come la 4, sapendo che mi procurerà una sofferenza grande come la 1? È, ad esempio, il caso di chi sceglie la droga: facilmente la sua intelligenza sa che la droga darà problemi, ma vede i problemi lontani nel futuro e quindi molto più piccoli della soddisfazione immediata.

Non sempre le persone si sbagliano, ma quando capita, le conseguenze sono disastrose. Non sempre conviene scegliere la sofferenza invece della gioia, ma quando capita, allora è difficile.

Per questo il paradiso non interessa ai cristiani. Ci credono che sia un bene grandissimo, ma è talmente lontano che appare piccolissimo, mentre tante altre soddisfazioni, contrarie immediate, appaiono ben più grandi: si vede benissimo. Così le sofferenze e le fatiche da affrontare. Viste da vicino, nella loro reale grandezza, appaiono molto più grandi del guadagno che porteranno (il paradiso) lontanissimo e quindi visto piccolissimo.

E il reciproco vale per il timore dell'inferno. Certo che l'inferno è spaventoso, ma è talmente lontano che appare piccolissimo, quindi trascurabile. Praticamente qualsiasi gioia presente, vista oggi nella sua reale grandezza, merita, anche se dovesse portare alle sofferenze, viste come piccolissime, dell'inferno.

La kenosi è una sofferenza di oggi che apre alle gioie immense del Regno di Dio; ma la sofferenza è oggi, vista nella sua reale grandezza, mentre il Regno di Dio è... alla fine dei tempi, più lontano di così! Ovvero: più piccolo di così!

### **3. SECONDA FATICA: LA MENZOGNA**

#### **OVVERO: LA SOFFERENZA DELLA SOFFERENZA**

C'è una sofferenza che viene dall'amore (ad esempio la sofferenza per la sofferenza di una persona amata) e una sofferenza che viene dal male (ad esempio la sofferenza per l'invidia, la gelosia, l'odio...). Sono due tipi di sofferenza radicalmente diversi, ma ora interessa vedere come entrambi mentono, perché tutta la sofferenza è entrata nel mondo attraverso il principe della menzogna, e quindi è fondata sulla menzogna. Ma le due forme di sofferenza mentono in modo diverso.

La sofferenza che viene dal male mente dicendo: io ti farò felice! Pensate alla vendetta. C'è come una voce che dice: vendicati e sarai felice. Ma alla vendetta non segue la soddisfazione attesa. Allora la stessa voce dice: non hai trovato la felicità attesa perché non ti sei vendicato abbastanza. Vendicati di più e sarai felice. E invece no. Si può arrivare a quanto dice Lamech: “Ho ucciso un uomo per una mia scalfittura e un ragazzo per un mio livido” (Genesi: 4,23); “Sette volte sarà vendicato Caino, ma Lamech settantasette” (Genesi: 4,24).

Allo stesso modo l'invidia. Se un mio collega ha un cellulare fantastico, meraviglioso, stupefacente e io lo invidio, soffro. E l'invidia mi fa desiderare che quel cellulare si rompa, che lo perda, che glielo rubino... ma se questo capita, la mia felicità non è grande, serena, profonda come mi illudeva. Qualcosa resta dentro e mi rode, perché mi ha mentito: non mi ha dato quello che mi aveva promesso.

Ma non solo la sofferenza che viene dal male, mente. Tutta la sofferenza, anche quella che viene dal bene, anche la sofferenza che viene da una realtà positiva di amore, mente. Mente in un altro modo. Mente dicendo: io ti farò morire; io sono capace di ucciderti. Se arrivo fino a te, ti faccio morire. E allora ecco che noi abbiamo una paura sproporzionata della sofferenza. Ecco che noi abbiamo voglia di tirarci indietro davanti alla sofferenza, anche quando converrebbe affrontarla, perché diciamo: questa mi uccide, questa mi distrugge.

Ma la sofferenza non ha questo potere. La sofferenza mente. Se uno ha il coraggio di dirle: "Tu dici che mi uccidi? Uccidimi pure, avanti!". È come dire a uno che ha in mano una pistola di plastica: sparami pure! La pistola ce l'ha proprio in mano, ma è una pistola giocattolo, una pistola ben imitata, sembra perfetta, inganna, ma non può uccidere. E per quanto dica: adesso ti sparo, adesso ti sparo, non mi sparerà mai, perché ha una pistola giocattolo, perché non è vera. Così la sofferenza, non potrà mai uccidermi, però mente con molta sicurezza. Quando dice: ti uccido, fa veramente paura. E allora uno si ferma e non ha il coraggio di affrontarla. Se invece uno accetta la sfida, affronta la sofferenza, ecco che si svela la menzogna: non può uccidere.

Non penso di approfondire qui ulteriormente il problema che, naturalmente è più complesso. Come, ad esempio: io posso dare alla sofferenza il potere di uccidermi, ma sono io che gliel'ho dato. Da sola non lo poteva fare. Il concetto che serve in questo discorso è: il potere della sofferenza sull'uomo si basa sulla menzogna. Il Vangelo dice: "Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna" (Matteo 10,28).

#### **4. TERZA FATICA: LA PAURA**

##### **OVVERO: PERCHÉ L'UOMO QUANDO HA PAURA SCAPPA**

La paura è un meccanismo di salvezza che ha il compito di farci cambiare il comportamento, quello che stiamo facendo, come ci stiamo comportando, in modo da evitare di finire nei guai, nella distruzione.

Facciamo un esempio: sono sul tetto di una casa e ho un po' di paura. A che cosa serve? La paura serve a non farmi andare troppo sul bordo, la paura serve a farmi tenere sempre ad un sostegno, la paura serve a farmi mettere una corda di sicurezza. Ecco, la paura ha proprio lo scopo di far sì che io prevenga un danno che può capitare.

L'intelligenza prevede, guarda avanti e dice: qui può esserci un danno. Allora scatta la paura, in modo da farmi prendere delle precauzioni, oppure cambiare comportamento. Ad esempio: sto guidando la macchina su una strada larga di fondovalle. Ad un certo punto incomincio a salire in montagna. La strada diventa stretta, piena di curve, ci sono dei precipizi. Intanto diventa buio e poi comincia a piovere. Allora a cosa serve la paura? Serve a farmi rallentare, a guidare in modo da ridurre al minimo la probabilità di un incidente.

Se sulla prima strada facevo i 90, poi ho rallentato. Se non l'ho fatto per intelligenza, l'ho fatto perché la paura dice: calma e frena. Ha proprio lo scopo di impedirmi di andarmi a mettere nei guai. La paura ha questo scopo. L'intelligenza guarda avanti e dice: prevedo che, se continui così, ci

saranno delle sofferenze per te, c'è della distruzione per te; quindi prendi le tue precauzioni ed evita il male.

La paura varia in base a due parametri. Alla probabilità del danno e alla grandezza del danno. Ad esempio: la paura di darmi una martellata su un dito, fa sì che io faccia attenzione con il martello, ma non è più di tanto; io posso continuare a tenere il chiodo con il dito, dicendo: faccio attenzione. Tutto si ferma lì, perché il danno previsto non è molto grande.

Se invece, il danno è rilevante, allora ecco che la paura è molto forte, perché è molto importante che io non vada a incontro a quella distruzione. Facciamo degli esempi. Mi trovo sul bordo di un salto: se è alto 10 cm., io non ho nessuna paura perché saltare giù da 10 cm. non porta nessun danno. Se il salto è mezzo metro, faccio già un po' di attenzione, perché se casco male per mezzo metro, già mi faccio male. Se il salto è alto due metri, ho già una certa paura, perché da due metri mi posso anche rompere qualcosa. Se questo salto è 15 metri, allora il danno previsto può essere la morte. Ecco che la paura sale molto e così mi fa stare indietro dal bordo. Man mano che aumenta il danno previsto, la paura mi fa prendere provvedimenti più sicuri, stare lontano dal bordo.

Ma c'è anche un fattore di probabilità. Se io passo su una passerella a 30 – 40 metri d'altezza, e questa passerella è larga due metri, con alte ringhiere, ci passo tranquillamente. Man mano che questa passerella diventa sempre più stretta e diminuiscono le protezioni, aumenta la probabilità che io possa cadere, allora ecco che aumenta la paura.

Da una parte aumenta il danno, dall'altra aumenta la probabilità, tutte e due fanno aumentare la paura, in maniera che io prenda dei provvedimenti e non vada incontro al danno. Quindi è una cosa provvidenziale che ci sia la paura.

La paura però non è un elemento che deve comandare in casa mia. Io son sempre qualcosa di più grande di quello che provo, son sempre qualcosa di più profondo delle emozioni che sento. Quindi io devo anche valutare la paura e prendere una decisione. Ad esempio: io posso decidere di continuare nonostante la paura, posso decidere di rischiare, posso decidere di sopportare il male che mi verrà. Questa scelta è valida se la motivazione che mi spinge, se il valore che io cerco è più grande del danno che la paura mi presenta. Facciamo un esempio: una casa sta bruciando e una persona è rimasta bloccata dentro. Un pompiere entra dentro quella casa che sta bruciando per salvare quella persona; è coraggioso? Dipende. Se non sente nessuna paura, non è coraggioso, è incosciente, perché esiste realmente la probabilità di morire. Il pompiere che, invece, valuta il pericolo che corre (probabilità e danno), ne sente tutta la paura, ma pensa che salvare una vita valga di più di quella probabilità di morire, quello è coraggioso. Quindi, per raggiungere un valore più grande di quanto si può perdere, si può anche andare contro la paura: questo è il coraggio.

## **5. CORAGGIO, ESISTE UNA SOLUZIONE**

### **OVVERO: COME OTTIMIZZARE LA GIOIA E IL DOLORE**

L'uomo è fatto per la gioia, non per la sofferenza. Ma l'ottimizzazione della gioia e della sofferenza va fatta sui tempi lunghi, non sui tempi brevi. Ottimizzare la gioia vuol dire scegliere la strategia di vita che porta ad accumulare complessivamente la massima quantità di gioia. Ottimizzare la sofferenza vuol dire scegliere la strategia di vita che porta a totalizzare complessivamente il minimo di sofferenza. I tempi brevi sono le ore, i giorni, i mesi e gli anni. I tempi lunghi sono i decenni, tutta la vita, la vita presente e quella futura.

Facciamo degli esempi. Siamo alla vigilia di una interrogazione decisiva di fine anno scolastico. Se un ragazzo ottimizza la sua gioia su quella serata, certamente la scelta di studiare non sarà la più

gioiosa. Sceglierà di giocare al computer, di uscire con gli amici... scelte che, in quella serata, gli portano più gioia dello studio. Ma se il giorno dopo l'interrogazione va male, incontra molta sofferenza. Più di quella evitata evitando lo studio la sera prima. Ottimizzando la sofferenza e la gioia su due giorni, totalizza più gioia e meno sofferenza passando la serata a studiare.

Lo stesso meccanismo si può ritrovare quando una malattia richiede un intervento chirurgico. Ogni settimana si presenta con lo stesso schema. Se quella settimana non si fa operare, incontra meno sofferenza; se si fa operare incontra certamente più sofferenza per quella settimana. Diamo dei valori numerici alla sofferenza solo per rendere più trasparente il meccanismo. Ogni settimana, se non si fa operare, porta con sé 50 di sofferenza. La settimana in cui si facesse operare, porterebbe con sé una sofferenza grande 500. Allora: conviene farsi operare o non farsi operare? Ogni settimana la stessa storia: scegliere una sofferenza grande 50 o una sofferenza grande 500? Se la persona sceglie sistematicamente la sofferenza minore, ottimizzandola sulla settimana, sceglie sempre di soffrire 50; ma dopo 10 settimane ha già sofferto 500, dopo 20 ha già sofferto 1000 e la sofferenza continua. Fino a quando non avrà il coraggio di scegliere di soffrire 500 in una sola volta, invece di 50, sarà immerso nella stessa sofferenza. Una volta affrontata l'operazione e sofferto 500, la sofferenza è finita. La sofferenza, ottimizzata anche solo su 11 settimane, rende già più conveniente affrontare subito il 500.

Il problema si pone naturalmente davanti alla sofferenza, la gioia fa meno problema: anche se uno ne totalizza di meno, si accontenta. I santi invece, come santa Teresa d'Avila, non si accontentava, ne voleva di più, per questo affrontavano con coraggio grandi fatiche: ottimizzavano la gioia sui tempi eterni.

Non sempre però la scelta di una maggior sofferenza è la scelta giusta. Ad esempio: adesso potrei prendermi a martellate le dita dei piedi e certamente soffrirei di più, ma non sarebbe ottimizzare al minimo la sofferenza. Sarebbe masochismo, una malattia mentale, non una virtù. Ma quando l'ottimizzazione sui tempi lunghi porta ad una scelta di una sofferenza immediata maggiore, allora nasce il problema e la scelta giusta diventa difficile. Per il cristiano, poi, i tempi lunghi arrivano al Regno di Dio, all'eternità. Ottimizzare gioia e dolore tenendo anche conto della venuta del Regno di Dio è il cammino della santità e comporta a volte dei passaggi di sofferenza immediata molto grandi che, ottimizzati sui tempi eterni, diventano la scelta di minor sofferenza e di maggior gioia.

## **5. CONCLUSIONE**

### **OVVERO: COME COMINCIARE**

All'uomo è chiesto un percorso di questo tipo.

Individuare la gioia più grande alla quale puntare, superando le distorsioni della distanza nel tempo.  
Valutare le sofferenze da pagare per raggiungerla, superando di nuovo le distorsioni della distanza nel tempo e smascherando la menzogna con cui si presenta la sofferenza.

Valutare la convenienza del prezzo da pagare rispetto al guadagno.

Prendere dal guadagno raggiungibile il coraggio di affrontare la paura della sofferenza.

Immergersi nella sofferenza e... il resto non è più nelle mani dell'uomo.

Tutti questi passaggi sono possibili solo nella fede.

Solo nella fede si possono valutare gioie e dolori futuri di cui non si ha esperienza. "Voi siete quelli che avete perseverato con me nelle mie prove; e io preparo per voi un regno, come il Padre l'ha preparato per me, perché possiate mangiare e bere alla mia mensa nel mio regno e sederete in trono a giudicare le dodici tribù di Israele" (Luca 22,28-30).

Solo nella fede si può smascherare la menzogna della sofferenza. “Vi ho detto queste cose perché abbiate pace in me. Voi avrete tribolazione nel mondo, ma abbiate fiducia; io ho vinto il mondo!” (Giovanni 16,33).

Solo nella fede si può valutare il guadagno più grande del prezzo pagato. “Allora Pietro prendendo la parola disse: «Ecco, noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito; che cosa dunque ne otterremo?». E Gesù disse loro: «In verità vi dico: voi che mi avete seguito, nella nuova creazione, quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, sederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele” (Matteo 19,27-28).

Solo nella fede ci si può immergere nella sofferenza, perché solo nella fede, chi si unisce a Cristo nella morte, resta unito a lui nel passaggio alla vita nuova. “Il vincitore lo farò sedere presso di me, sul mio trono, come io ho vinto e mi sono assiso presso il Padre mio sul suo trono” (Apocalisse 3,21).

Il nostro compito si ferma a questo punto: immergersi con Cristo nella sua kenosi, fidandoci della sua parola che questo è l'unico passaggio a quella vita per cui siamo stati creati.