

L'ANTROPOLOGIA DEI MAESTRI SPIRITUALI

Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità
dell'Università Gregoriana
Roma 28 aprile - 1° maggio 1989

Con la partecipazione
del Rev.mo Peter-Hans Kolvenbach
Preposito Generale della Compagnia di Gesù

a cura di
Charles André Bernard sj

Edizioni Paoline

© EDIZIONI PAOLINE s.r.l., 1991
Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)
Distribuzione: Commerciale Edizioni Paoline s.r.l.
Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

ELENCO DEI PARTECIPANTI

- ANDIA Ysabel de, Centre National de la recherche scientifique (CNRS), Parigi.
- BERNARD Charles André sj, Professore, Preside dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- BERTRAND Dominique sj, Directeur de l'Institut des Sources Chrétiennes, Lione.
- BLOMMESTIJN Hein oarm, Professore, Katholieke Universiteit, Nimega.
- CANÉVET Mariette, Professoressa, Università di Strasburgo.
- COSTACURTA Bruna, Professoressa, Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- CROUZEL Henri sj, Professore, Institut Catholique di Tolosa.
- GROSSI Vittorino osa, Professore, Preside del Pontificio Istituto «Augustinianum», Roma.
- HUERGA Alvaro op, Professore, Pontificia Università «Angelicum», Roma.
- KOLVENBACH Peter-Hans, Preposito Generale della Compagnia di Gesù.
- LÓPEZ SANTIDRIÁN Saturnino sj, Professore, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos.
- MATANIĆ Athanasius ofm, Professore, Pontificio Ateneo «Antoniano», Roma.
- PACHO Eulogio ocd, Professore, Pontificia Facoltà Teologica «Teresiano», Roma.
- PAPASOGLI Benedetta, Ricercatrice, Università «G. d'Annunzio», Pescara.

- RUIZ Federico ocd, Professore, Pontificia Facoltà Teologica «Teresianum», Roma.
- RUIZ-JURADO Manuel sj, Professore, Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- SECONDIN Bruno ocarm, Professore, Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- SEGARRA Joan sj, Manresa, Barcellona.
- STEGGINK Otger ocarm, Professore, Katholieke Universiteit, Nimega.
- VALVERDE Carlos sj, Professore, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
- WAAIJMAN Kees ocarm, Professore, Katholieke Universiteit, Nimega.
- ZAVALLONI Roberto ofm, Professore, Pontificio Ateneo «Antoniano», Roma.

SOMMARIO

PRESENTAZIONE DEGLI ATTI DEL SIMPOSIO	pag.	13
PAROLE DI BENVENUTO del R. P. Pelland, Rettore magnifico della Pontificia Università Gregoriana.	»	23
Rev.mo Peter-Hans Kolvenbach, <i>Linguaggio e antropologia. Il «Diario spirituale» di sant'Ignazio di Loyola</i> (tit. orig.: <i>Langage et Anthropologie; le «Journal spirituel» de saint Ignace</i>).	»	25
Prima sezione: IL MESSAGGIO BIBLICO		
Prof. Waaijman, <i>«Imago Dei» nella Bibbia</i> (tit. orig.: <i>«Imago Dei» dans la Bible</i>).	»	38
Prof.ssa Costacurta, <i>Dalla paura al timore di Dio</i> .	»	54
Seconda sezione: LA RIFLESSIONE PATRISTICA		
Prof. Crouzel, <i>La duplice antropologia spirituale di Origene</i> (tit. orig.: <i>La double anthropologie d'Origène</i>).	»	63
Prof.ssa Canévet, <i>La nozione di desiderio nelle «Omelie sul Cantico dei Cantici» di Gregorio di Nissa</i> (tit. orig.: <i>La notion de désir chez Grégoire de Nysse</i>).	»	77
P. Bertrand, <i>Il ruolo dell'intelligenza nella vita spirituale. Evagrio Pontico e Ignazio di Loyola</i> (tit. orig.: <i>Le rôle de l'intelligence dans la vie spirituelle. Évagre le Pontique et Ignace de Loyola</i>).	»	95
Dott.ssa De Andia, <i>La teologia negativa e la croce</i> (tit. orig.: <i>La théologie négative et la Croix</i>).	»	104
Prof. Grossi, <i>Il «cor» nella spiritualità di sant'Agostino</i> .	»	125

Terza sezione: SAGGI DOTTRINALI DEL MEDIOEVO

Prof. Blommestijn, «Imago Dei» in Guglielmo di Saint-Thierry (tit. orig.: «Imago Dei» chez Guillaume de Saint-Thierry).	pag.	145
Prof. Matanić, <i>La «hominis compositio» tra la Scuola vittorina e la prima Scuola francescana.</i>	»	163
Prof. Zavalloni, <i>L'antropologia dell'«Itinerarium mentis».</i>	»	178
Prof. López Santidrián, <i>La nozione di raccoglimento in Osuna</i> (tit. orig.: <i>La noción de recogimiento en Osuna</i>).	»	195
Prof. Huerga, <i>L'introspezione negli autori spirituali del secolo XVI. L'antropologia mistica in Giovanni d'Avila e Luigi di Granada</i> (tit. orig.: <i>La introspección en los autores espirituales del siglo XVI. La antropología mística de Juan de Avila y de Luis de Granada</i>).	»	221

Quarta sezione: IL «SIGLO DE ORO» SPAGNOLO

Prof. Ruiz-Jurado, <i>L'antropologia di sant'Ignazio di Loyola</i> (tit. orig.: <i>La antropología de san Ignacio</i>).	»	239
P. Segarra, <i>La dinamica delle settimane degli «Esercizi spirituali» ignaziani paragonata con la dinamica del «Cantico spirituale» di san Giovanni della Croce e con le «Dimore» di santa Teresa</i> (tit. orig.: <i>La dinámica de las semanas de los Ejercicios Espirituales ignacianos contrastada con la dinámica del Cantico Espiritual sanjuanista y de las «Moradas» teresianas</i>).	»	257
Prof. Steggink, <i>Mistica affettiva e affettività mistica in Teresa di Gesù</i> (tit. orig.: <i>Mística afectiva y afectividad mística en Teresa de Jesús</i>).	»	263
Prof. Federico Ruiz, <i>Riconciliazione finale nell'antropologia di san Giovanni della Croce</i> (tit. orig.: <i>Reconciliación final en la antropología de san Juan de la Cruz</i>).	»	281
Prof. Pacho, <i>La memoria in san Giovanni della Croce</i> (tit. orig.: <i>La memoria en san Juan de la Cruz</i>).	»	294

Quinta sezione: CONTESTI CULTURALI

Dott.ssa Papasogli, <i>Il «fondo del cuore». Dalla mistica all'etica nel Seicento francese.</i>	»	317
---	---	-----

Prof. Secondin, « <i>Puritas cordis</i> »: spunti per una rilettura acculturata.	pag.	325
Prof. Valverde, <i>L'antropologia di Pierre Teilhard de Chardin</i> (tit. orig.: <i>La antropología de Pierre Teilhard de Chardin</i>).	»	336

CONCLUSIONE

Prof. Bernard, <i>Attività e passività nella vita spirituale</i> (tit. orig.: <i>Activité et passivité dans la vie spirituelle</i>).	»	351
---	---	-----

ABBREVIAZIONI

CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DIP	Dizionario degli Istituti di Perfezione
DSAM	Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller
JSS	The Journal of Semitic Studies
PG	Patrologia Graeca, Migne
PL	Patrologia Latina, Migne
RAM	Revue d'Ascétique et de Mystique
SCh	Sources Chrétiennes
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
VT	Vetus Testamentum
ZAM	Zeitschrift für Ascese und Mystik

Traslitterazioni

Alfabeto greco

Le parole greche sono traslitterate nell'alfabeto latino secondo lo schema seguente:

$\alpha = a$	$\zeta = z$	$\pi = p$
$\beta = b$	$\eta = \bar{e}$	$\rho = r$ ($\bar{\rho} = rh$)
$\gamma = g$ (<i>ga, ghe, ghi,</i> <i>go, gu:</i> sempre gutturale)	$\theta = th$	$\sigma, \varsigma = s$
	$\iota = i$	$\tau = t$
	$\kappa = k$	$\upsilon = y$
$\gamma\gamma = ng$	$\lambda = l$	$\varphi = ph$
$\gamma\chi = nk$	$\mu = m$	$\chi = ch$
$\gamma\lambda = nch$	$\nu = n$	$\psi = ps$

$\delta = d$
 $\varepsilon = e$

$\xi = x$
 $\omicron = o$

$\omega = \bar{o}$

Lo spirito aspro (‘) è reso con *h*: δ , $\alpha\acute{\iota} = ho$, hoi .

Lo spirito dolce (ˊ) viene omesso.

I dittonghi sono rappresentati come segue:

$\alpha\iota = ai$	$\alpha\upsilon = au$	$\alpha\grave{\iota} = \bar{a}i$	$\eta\upsilon = \bar{e}u$
$\epsilon\iota = ei$	$\epsilon\upsilon = eu$	$\eta\grave{\iota} = \bar{e}i$	$\omega\upsilon = \bar{o}u$
$\omicron\iota = oi$	$\omicron\upsilon = ou$	$\omega\grave{\iota} = \bar{o}i$	

L'accento, che può essere acuto, grave o circonflesso, rimane come è dove è in greco, anche sui dittonghi (è segnato sul secondo elemento, ma si pronuncia sul primo):

$\alpha\acute{\iota} = a\acute{i}$	$\epsilon\acute{\iota} = e\acute{i}$	$\omicron\acute{\iota} = o\acute{i}$
$\alpha\bar{\iota} = \bar{a}\acute{i}$	$\epsilon\bar{\iota} = \bar{e}\acute{i}$	$\omicron\bar{\iota} = \bar{o}\acute{i}$, ecc.

Però: $\bar{\alpha} = \hat{a}i$, $\bar{\eta} = \hat{e}i$, $\bar{\omega} = \hat{o}i$.

Se una vocale tonica reca l'accento circonflesso, ciò significa pure che tale vocale è lunga: $\bar{\eta} = \hat{e}$; ma $\acute{\eta} = \acute{e}$.

PRESENTAZIONE

Charles André Bernard sj

La raccolta di studi qui proposti sull'antropologia dei maestri spirituali è frutto di un Simposio tenuto all'Università Gregoriana, dal 28 aprile al 1° maggio 1989. Durante la sua preparazione e il suo svolgimento è apparso ben presto evidente come tale soggetto facesse appello ad una grande complessità di metodi e di temi. Presentandoli brevemente, questa introduzione vorrebbe offrire un filo conduttore per la lettura di questo libro, complessivamente abbastanza unitario nella sua problematica.

Senza seguire uno schema storico rigoroso, la serie di studi obbedisce tuttavia ad una dinamica che si iscrive nella storia della spiritualità. Poteva forse essere altrimenti? Un metodo tematico sarebbe sembrato molto più arbitrario. Conviene però riconoscere senza reticenze alcuni limiti di questa ricerca. Alcune grandi scuole di spiritualità non sono state considerate: questo, non per partito preso, ma a causa dell'imperfezione inevitabile, legata alla possibilità delle partecipazioni concrete, di ogni impresa di questo genere. Sarebbe stato ugualmente auspicabile un maggior numero di contributi speculativi; anche qui i limiti sono dovuti alle disponibilità personali. Qualcuno potrà infine rammaricarsi che non si sia fatto sufficiente ricorso alla interdisciplinarietà. L'antropologia, infatti, interessa tante discipline: la filosofia, la teologia dogmatica, la psicologia, ecc. Ma, precisamente, è sembrato più importante far emergere il punto di vista, sempre un po' contestato, della spiritualità: considerare l'uomo nella sua relazione vivente a Dio e riflettere su ciò che si può chiamare la sua esperienza spirituale. La scelta degli

autori e dei soggetti non obbedisce ad altro criterio. Al lettore giudicare se una tale impresa non sia troppo manchevole.

Come «leitmotiv» inevitabile si è imposto a quasi tutti i partecipanti il tema dell'esperienza mistica. Perché? Il motivo sembra essere il seguente: proprio nell'esperienza mistica si manifestano in tutta la loro forza le componenti dell'antropologia spirituale. La ricerca di Dio e l'avvicinamento a lui, divenendo oggetto di una coscienza più esclusiva e intensa, svelano meglio le loro condizioni di possibilità, sia dal lato della struttura del soggetto che si mette in ricerca, sia da quello della situazione teologica che condiziona tale ricerca. Ciò che il cristiano vive appoggiandosi sulla testimonianza della Parola di Dio in mezzo alle sue occupazioni mondane diventa per il mistico il centro della sua attenzione. Benché la sostanza della vita di fede sia la stessa per tutti, quelli che noi chiamiamo maestri spirituali — e che furono nella maggior parte dei casi grandi mistici — hanno tentato di riflettere su di essa per evidenziarne strutture e leggi di sviluppo.

Certo, tra loro non vi furono soltanto dei geni e spesso non aspiravano che a illuminare, per meglio guidare gli altri, le vie dell'esperienza spirituale. Niente di strano nel fatto che abbiano utilizzato la cultura a loro disposizione; ma ne applicavano i dati al problema specifico del progresso nella vita cristiana: e proprio in funzione di questa prospettiva la loro riflessione, confrontata con quella degli autori che hanno beneficiato della stessa cultura e che li hanno ispirati, comporta accenti e aspetti originali la cui somma, a chi vorrà percorrere queste pagine, non apparirà trascurabile.

Far emergere l'originalità e la complessità dei nostri maestri spirituali, tale era lo scopo del Simposio e tale è il frutto dell'insieme di questi studi.

1. I metodi

Una delle grandi difficoltà degli studi spirituali è dovuta al fatto che essi non si ricollegano ad un metodo di ricerca determinato. Al contrario! Ogni metodo che consenta il progresso delle scienze umane è suscettibile di trovare un'applicazione nel campo della spiritualità. È un principio verificato dal nostro Simposio.

È chiaro che il metodo filologico da molto tempo ha dimostrato la sua validità per l'analisi di testi e di autori. Lo si ritrova, dunque, nella maggior parte dei contributi, ciò che dà loro quel rigore accademico indispensabile in un campo sempre un po' fluido, a seconda degli autori e degli interpreti. Certo, non tutti i risultati sono novità assoluta. Ci sia però consentito segnalare gli studi biblici sul senso dell'immagine di Dio e sul passaggio dalla paura al timore di Dio (Professori WAAIJMAN e COSTACURTA): sono tanto più suggestivi, in quanto si appoggiano su una base filologica estremamente precisa.

Senza confondersi con la filologia, l'impiego del metodo linguistico ha permesso al Rev.mo P. Peter-Hans KOLVENBACH di sottomettere il difficile testo ignaziano del *Diario spirituale* a un'analisi approfondita. Il grande problema di Ignazio fu sempre quello di non rifugiarsi in procedimenti stilistici che fornissero soltanto un'espressione vaga dell'esperienza, ma di sfruttare tutte le risorse del linguaggio comune. Il che fa risaltare, con maggior forza ancora, la dimensione mistica del suo *Diario*: per esprimerla, parole e strutture linguistiche vengono meno; qualcosa di nuovo emerge necessariamente.

In contrappunto alle strutture linguistiche, il simbolismo appare sin dall'inizio più aperto. Non che il suo studio si arroghi il diritto di mancare di rigore, ma necessariamente fa appello ad una maggiore intuizione e sensibilità personale. La Dott.ssa Benedetta PAPASOGLI si è sforzata di cogliere l'evoluzione dell'espressione «fondo del cuore» attraverso la letteratura spirituale del Seicento francese. È difficile che il suo studio fine e preciso non convinca il lettore dell'importanza dell'interpretazione simbolica in spiritualità.

Il tema dell'antropologia dei maestri spirituali porta di per sé a mettere in luce gli influssi culturali di cui hanno beneficiato. Ecco perché il metodo storico-letterario costituisce il substrato delle argomentazioni di quasi tutti i contributi. È ben noto quanto gli storici della cultura si siano ingegnati a evidenziare tutte le influenze subite dai nostri maestri cristiani. L'*a priori* andava sempre nello stesso senso: quello dei prestiti dall'ambiente culturale di origine, greco e neoplatonico nel caso dei Padri. Tutta la sezione della Patristica mostrerà, al contrario, che se i Padri hanno attinto alla cultura del loro tempo — e poteva essere altrimenti? —, si alimentavano però ad altre fonti

e segnatamente alla tradizione biblica. Da questa congiunzione nasceranno molte prospettive valide per se stesse.

In ogni modo sarebbe una vera forzatura ridurre tutto il problema della mistica cristiana alla sua supposta dipendenza radicale dal neoplatonismo. La corrente agostiniana che continua per tutto il Medioevo è troppo originale e troppo vigorosa per essere ridotta negli schemi di simile confronto: i temi dell'immagine e della somiglianza trinitaria, della grazia sotto le sue molteplici forme, dell'esperienza affettiva e dell'interiorità introducono ad una nuova antropologia più decisamente scritturistica, che il Medioevo svilupperà in una molteplicità di prospettive, tutte incentrate sull'esperienza della realtà cristiana.

In continuità ma anche in rottura con il Medioevo, gli autori del *Siglo de oro* apriranno nuove ricerche antropologiche. Il detonatore principale del prorompere delle loro ricerche sarà la focalizzazione sul soggetto alla ricerca di esperienza interiore. Allora si affermerà con forza il primato delle osservazioni sperimentali comprese all'interno di strutture psicologiche. Ma anche qui tutta una serie di studi si sforzeranno di discernere se la dinamica teologica abbia abdicato o meno ai suoi diritti davanti allo strapotere della psicologia.

Per completare le prospettive metodologiche storiche, va anche segnalato lo sforzo paziente e difficile per delineare l'ambiente culturale formato dalla religiosità popolare, e che emerge dagli studi dei Professori ZAVALLONI, MATANIĆ, HUERGA. Pur caratterizzato da contorni molto più sfumati nella sua espressione e nelle sue manifestazioni, questo ambiente popolare non ha esercitato un influsso meno forte sui maestri spirituali, i quali gli sono debitori di immagini edificanti o, se si vuole, di « clichés », ma questi elementi testimoniano anche di una certa antropologia: quella che trova il « soprannaturale » nell'insolito, lo strano e il meraviglioso.

Tuttavia non ci si può fermare alla semplice descrizione dell'esperienza spirituale e alla determinazione di correlazioni storiche; bisogna anche cercare di pervenire ad una intelligenza più profonda di talune nozioni. Questo è precisamente lo scopo di alcuni contributi.

In tal senso la Dott.ssa DE ANDIA ha stabilito un accostamento tra la teologia negativa, che testimonia la dolorosa impotenza dell'uomo nella sua conoscenza di Dio, e la teologia della Croce che traspone la negatività sul piano della sofferenza, ugual-

mente in vista dell'unione a Dio. In maniera più problematica e lasciando in sospeso la soluzione, il Prof. SECONDIN si è interrogato sul senso che può ancora avere per noi una nozione come quella di *puritas cordis*. Infine, il Prof. BERNARD ha cercato di mettere a fuoco il significato dei termini di passività e attività, sempre ricorrenti nella letteratura spirituale. Qui si giunge al cuore del problema mistico quale si riaffaccia continuamente nei diversi studi proposti.

E questa ricerca potrebbe avere valore di conclusione.

2. I problemi principali

Se ora cerchiamo di mettere in luce i principali problemi emersi in questo Simposio, incontreremo evidentemente il tema centrale, il rapporto cioè tra psicologia e situazione del cristiano davanti a Dio.

A questo proposito non sarà inutile prevenire possibili equivoci. Infatti, quando parliamo di psicologia, intendiamo oggi una disciplina che appartiene alle scienze umane in maniera autonoma nei confronti dell'etica e, evidentemente, della teologia. Si parlerà così di psicologia del comportamento, di psicoanalisi freudiana, di psicologia del profondo di Jung o di Frankl, e di altri tentativi come quelli di Rogers, Eriksson, ecc. Oggi il rapporto con la spiritualità è impostato sempre nello stesso senso: vengono applicati in modo più o meno felice e più o meno preciso gli schemi attinti dalle scuole psicologiche per cercare di illuminare e di risolvere i problemi posti dallo sviluppo della vita cristiana.

Ma la situazione era la stessa nei secoli precedenti? Se Aristotele ha potuto essere tentato dalla elaborazione di una psicologia oggettiva e scientifica, lo stesso non valeva per Platone e gli stoici. Per costoro la vera ricerca psicologica era finalizzata all'intelligenza della vita etica, il che è particolarmente sensibile negli stoici. Ora, come è stato notato, i Padri della Chiesa hanno fatto scarso ricorso ad Aristotele, ma dovendo integrare nella vita spirituale una preoccupazione etica, si sono di preferenza riferiti agli schemi platonici e stoici. Inoltre, quando sono venuti a conoscenza delle posizioni psicologiche di Filone e di Plotino elaborate in funzione della vita contemplativa, si sono situati senza alcuna difficoltà in rapporto ad esse.

È quanto si potrà verificare negli studi dei Professori CROUZEL, CANÉVET e BERTRAND.

Con la tradizione agostiniana la psicologia spirituale compie un progresso di capitale importanza. D'ora in poi una nozione come quella di cuore, sebbene non fosse totalmente assente nella prospettiva precedente, svolge un ruolo determinante. In essa si concentra l'antropologia veicolata dall'Antico Testamento e accentuata dal Nuovo. Il Prof. GROSSI si è sforzato di precisare la nozione di *cor* in sant'Agostino. Comunque, ormai la riflessione degli autori occidentali difficilmente potrà mettere tra parentesi l'idea di relazione interpersonale, contenuta nell'idea di «cuore» e che dominerà la riflessione mistica del Medioevo.

L'antropologia però si rinnova incessantemente. Soprattutto a partire dal Cinquecento, l'importanza crescente assunta dai problemi di orazione mentale spingerà gli autori a definire lo statuto dei sensi e dell'immaginario. La dicotomia sensibilità-intellettualità ereditata dal platonismo riacquista nuova forza, ma le analisi si vanno facendo più precise e dipendono da dottrine psicologiche elaborate in contesti oggettivi. Le antropologie di sant'Ignazio, di santa Teresa e di san Giovanni della Croce porranno il problema dello statuto spirituale dell'immaginario. Ed è la prospettiva che occupa buona parte della quarta sezione di questi studi.

Tuttavia non sarebbe giusto ritenere che, di fronte ad una psicologia in costante rinnovamento, la teologia proponga un'idea univoca di vita soprannaturale o divina, di cui sarebbe sufficiente stabilire il rapporto con il dato psicologico per definire un'antropologia cristiana; e dovremmo già dire: per definire prospettive antropologiche cristiane che corrispondano alle diverse elaborazioni psicologiche.

In realtà, una serie di studi cercherà di precisare il rapporto vissuto dell'uomo a Dio, quale deriva dall'insegnamento rivelato. I «teologi» del Nuovo Testamento, Paolo e Giovanni in particolare, avevano individuato bene questo problema. Il primo soprattutto faceva appello alla sua esperienza fondata sulla realtà battesimale: «Vi siete infatti spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova, per una piena conoscenza, ad immagine del suo Creatore» (Col 3,9-10).

Spinti dalle teorie platoniche sulla ricerca della somiglianza di Dio, i Padri hanno sfruttato soprattutto il tema dell'uomo creato «a immagine e somiglianza di Dio» (Gn 1,27). L'uomo

non può dunque essere definito in funzione di una autosufficienza, ma soltanto a partire dalla sua relazione a Dio, suo Creatore e sua Beatitudine. Tale è il presupposto fondamentale di ogni antropologia cristiana. Nessun Padre ha potuto dimenticarlo. E per questa realizzazione Cristo è l'unico mediatore.

Passando alla considerazione propriamente spirituale dell'esperienza di questa realizzazione, l'accento doveva necessariamente cadere sulle condizioni concrete della partecipazione all'unione divina. In che modo l'uomo riceve la vita divina? E come questa si sviluppa in lui? La domanda è tanto più urgente in quanto, senza ombra di dubbio, l'uomo è complesso: possiede un corpo, una coscienza, un'anima, un'intelligenza, una libertà, uno spirito... Una prima linea di ricerca, già ben chiara in Origene, cercherà di determinare le disposizioni strutturali dell'uomo, le quali lo rendono capace di ricevere e di esercitare una vita comunicata da Dio e che si sviluppa nella conoscenza e nell'amore.

La teologia monastica accentuerà le sue ricerche nella stessa direzione. Già più incentrata sull'uomo come oggetto della relazione, affinerà i suoi concetti e segnatamente quello di grazia, che indica l'effetto e il mezzo della comunicazione divina in quanto è ricevuta personalmente. La terza sezione di questi studi contiene approfondimenti dottrinali su tali argomenti: il tema dell'immagine di Dio in Guglielmo di Saint-Thierry (Prof. BLOMMESTIJN), l'antropologia di san Bonaventura (Prof. ZAVALLONI), la *hominis compositio* negli autori francescani (Prof. MATANIC) e le speculazioni degli ambienti più tardivi: Osuna (Prof. LOPEZ), Giovanni di Avila e Luigi di Granada (Prof. HUERGA).

Infine, con il *Siglo de oro*, le precisioni formali della teologia scolastica forniranno uno strumento che vorrà essere più rigoroso e più scientifico. Gli studi che seguiranno su sant'Ignazio (P. SEGARRA, Prof. RUIZ-JURADO), su santa Teresa d'Avila (Prof. STEGGINK) e su san Giovanni della Croce (Professori RUIZ, PACHO), mostreranno però che l'intelligenza dell'esperienza spirituale richiede un superamento delle nozioni troppo rigidamente scolastiche.

All'interno di questa problematica generale spicca un aspetto particolare: lo statuto dell'affettività che si impone di fronte al primato generalmente ammesso della conoscenza. Non ci si stupirà, dunque, se un certo numero di studi affrontano diret-

tamente temi affettivi. In primo luogo il tema della paura nella Bibbia (Prof.ssa COSTACURTA), che mostra come nella prospettiva rivelata non si possa mettere tra parentesi la dimensione affettiva. Similmente lo studio sul desiderio in san Gregorio di Nissa (Prof.ssa CANÉVET) rileva come l'insistenza unilaterale sui problemi di conoscenza mistica trascura indebitamente la componente affettiva di ogni operazione propriamente spirituale, la cui molla non può essere che la carità. Infine, la presentazione della mistica di santa Teresa d'Avila (Prof. STEGGINK) pone il problema del rapporto di tutti i livelli della coscienza affettiva tra loro, dal più carnale al più spirituale.

Tuttavia, come appare dagli studi su sant'Ignazio presentati dal Rev.mo P. KOLVENBACH e da P. BERTRAND, bisogna evitare che l'importanza riconosciuta all'istanza affettiva occulti la necessità dello sforzo volto al conseguimento della lucidità interiore e alla ricerca della espressione concettuale.

Alla fine di questa presentazione è doveroso ringraziare tutti coloro che hanno reso possibile questo Simposio, come pure la pubblicazione degli Atti: il Rev.mo P. Peter-Hans KOLVENBACH che ne è stato l'ispiratore, il Rev. P. PELLAND, Rettore dell'Università Gregoriana, e tutti i partecipanti alle quattro giornate di studi.

Quanto al lavoro di coordinamento generale e di revisione di testi e traduzioni che compongono questo volume, un ringraziamento tutto speciale va alla Dott.ssa Maria Giovanna Muzj che lo ha svolto con competenza, rigore e dedizione.

L'ANTROPOLOGIA
DEI MAESTRI SPIRITUALI

PAROLE DI BENVENUTO DEL RETTORE MAGNIFICO DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA AI PARTECIPANTI AL SIMPOSIO DI SPIRITUALITÀ

L'Università accoglie oggi con gioia i partecipanti a questo Congresso dedicato all'antropologia dei maestri spirituali.

La mia prima parola di benvenuto va al Rev.mo Padre Generale della Compagnia di Gesù, vice Gran Cancelliere dell'Università, che ha così gentilmente accettato di tenere la conferenza inaugurale. I nostri più vivi ringraziamenti ad ognuno di coloro che hanno voluto onorare con la loro presenza e competenza queste quattro giornate di studio. A nome dell'Università tengo anche a ringraziare gli organizzatori di questo incontro, in particolare P. Charles André Bernard, Preside del nostro Istituto di Spiritualità e principale responsabile del Simposio.

Il tema che voi studierete è molto ricco. Ecco perché aspettiamo con una certa impazienza le analisi che ci sono state annunciate: sotto angolazioni molto varie, metteranno in evidenza la meravigliosa unità dell'esperienza cristiana.

Creando l'uomo, diceva Tertulliano, Dio non gli ha dato soltanto l'esistenza. Anche se l'ha tratto dalla più umile delle condizioni, quella di cui parla il secondo capitolo della Genesi, lo ha voluto a sua immagine o, più precisamente, ad immagine del suo Figlio glorioso. «*Quidquid limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus...*». Per questo aggiunge: «*Jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus...*»¹. L'uomo portava già nel più intimo di se stesso la promessa e il pegno della sua conformazione al Cristo glorioso, tanto è vero che, sin dal principio, il Padre

¹ Tertulliano, *De Res. carnis*, 6, 3-5.

ha preparato con amore il giorno delle nozze dell'Agnello². Massimo il Confessore evocava con tratto infuocato la stessa dottrina: «Colui che è stato iniziato alla potenza nascosta della risurrezione, conosce lo scopo in vista del quale ha predisposto l'inizio di tutte le cose»³.

Ma la tradizione antica illustrata da Tertulliano accedeva al mistero da un solo punto di vista. Ve ne sono molti altri, cominciando beninteso da quello della tradizione alessandrina di cui parlerà domani P. Crouzel. La Rivelazione è troppo vasta perché un solo approccio ne esaurisca la ricchezza. Essa è come la moneta d'oro di cui non si finirà mai di dare il resto. Le grandi teologie, illuminandosi a vicenda, non fanno che manifestare i loro limiti: ci permettono attraverso il loro stesso confronto di guardare meglio, al di là di ogni formula, ciò che le formule vorrebbero poter delineare senza mai riuscirvi pienamente. «Bisogna oltrepassare tutte le figure — scriveva mirabilmente Bossuet ad una signorina di Metz — per sapere che vi è nella verità qualcosa di più intimo, che le figure, unite o separate che siano, non ci mostrano; è qui che bisogna perdersi nella profondità del segreto di Dio, dove non si vede più nulla, se non che non vediamo le cose come sono»⁴.

Grazie fin d'ora di farci conoscere meglio con i vostri lavori qualche aspetto di ciò che Origene tanto giustamente chiamava «l'oceano dei misteri»⁵.

GILLES PELLAND sj
 Rettore

28 aprile 1989

² Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.*, 4, 45, 5. Comp. I P I, 19-20.

³ Massimo il Confessore, *Cap. Theol. et oec. cent.*, 1, 66, PG 90, 1107.

⁴ Bossuet, *Lettre à une demoiselle de Metz* in *Oeuvres complètes*, ed. Lachat, 27, 311.

⁵ Origene, *In Gen. h.*, 9, 1; *SCb* 7 bis, 236.

LINGUAGGIO E ANTROPOLOGIA
IL «DIARIO SPIRITUALE» DI SANT'IGNAZIO DI LOYOLA
Peter-Hans Kolvenbach sj

Il titolo stesso di questo Simposio di teologia spirituale annuncia assai più che un insieme di relazioni e di comunicazioni redatte con competenza intorno ad un medesimo tema. È, in primo luogo, testimonianza di un vero interesse per l'antropologia, e dunque per l'umanità dell'uomo.

Forse questo interesse è scontato nel mondo degli istituti e delle cattedre di spiritualità. Ma basta fermare l'attenzione sui fantastici progressi realizzati, grazie al fiorire delle scienze esatte, nella conoscenza del mondo, per constatare un divario crescente fra il debole sviluppo delle scienze cosiddette umane e la vigorosa crescita delle tecniche e delle scienze positive. Indubbiamente, tramite i problemi dell'ambiente e le questioni di etica, l'umanità dell'uomo si fa presente regolarmente al ricordo e alla considerazione della rivoluzione tecnica. Indubbiamente ancora, l'uomo arretra quasi d'istinto davanti a certe conseguenze antiumane delle sue stesse scoperte. Non per questo è meno vero che la conoscenza che l'uomo ha della propria umanità rimane relativamente debole, in confronto alle promesse offerte dalle scienze esatte.

Sarebbe certo difficile negare l'evoluzione e il progresso delle scienze umane, nelle quali dovrebbe evidentemente affermarsi una dimensione antropologica. Ma, tralasciando il fatto che ogni scienza umana ha adottato una propria antropologia, un'antropologia spesso parziale, per non dire di parte, l'ossessione di raggiungere la precisione scientifica, così come il fascino esercitato dal formalismo, spesso sono sfociati nell'elaborazione di un discorso metodologico nel quale l'umanità dell'uomo, lungi dal

costituire il centro di riferimento, si è trovata a poco a poco condannata a sparire. È proprio questa l'evoluzione verificabile in quella scienza umana che prende per oggetto quanto vi è di più umano, cioè la linguistica generale, scienza del linguaggio e delle lingue.

1. Lingua e parola

Per fare di quest'ultima una vera scienza, il progetto saussuriano non ha forse giudicato indispensabile operarvi l'astrazione dall'uomo, mettere fuori circuito colui che parla? E questo sforzo per escludere di colpo dalla linguistica generale ogni sentore antropologico ha fatto scrivere a uno specialista in questo campo del sapere che il luogo della linguistica è un sapere condizionato da ciò di cui il sapere non vuole saper nulla: il luogo, perciò, ove si congiungono la rimozione più efficace con la più acuta lucidità. Tale emarginazione metodologica del locutore ha permesso — secondo la celebre formula del programma saussuriano — di «studiare la lingua in se stessa e per se stessa». Per rendere giustizia al fondatore della linguistica moderna, non si può tuttavia dimenticare che distinguendo «lingua» e «parola», Saussure non intendeva fermarsi a una linguistica della lingua. Ma il suo sforzo si è talmente concentrato sulle strutture e sui meccanismi di quest'ultima, sui suoi strumenti e i suoi elementi di base, che egli ha potuto solo intravedere, in un curioso studio di «anagrammi», l'estensione di una linguistica della parola in cui il soggetto parlante non possa più nascondersi o essere considerato assente.

In tal modo, ciò che nell'elaborazione del progetto saussuriano era dapprima presentato come una distinzione fra la lingua e la parola, si trasformò in una sempre più franca separazione, per non dire in una contrapposizione sempre più spinta dei due elementi. La linguistica generale conosce allora la stessa ineluttabile evoluzione che si è verificata anche in altre scienze umane: la costituzione di una scienza a prezzo di una finzione. La linguistica, scienza del linguaggio e della lingua, considera effettivamente il proprio oggetto come se nessuna persona umana usasse la lingua per parlare e per esprimersi.

Com'è noto, parallelamente a questo sviluppo della linguistica in Europa, nasceva in America una scuola ispirata dalla ri-

cerca degli etnologi approdati, da parte loro, alla linguistica per il desiderio di descrivere le lingue amerindie. Il procedimento cui dovettero ricorrere è, anch'esso, puramente formale: distribuzionalista o tassonomico; esso opera la segmentazione della catena linguistica e la classificazione degli elementi che ne risultano, di nuovo senza lasciare alcuno spazio all'uomo che parla. Il senso che l'uomo dà alla propria parola è così ridotto all'effetto di un'articolazione regolata di elementi e di categorie determinati.

La reazione a questo formalismo empirico della scuola americana sarà la rivoluzione chomskyana: rigettando una scienza che si trincerava nell'ambito delle pure forme e in una pura rilevanza di tali forme, questa elaborerà una nuova teoria generale della struttura linguistica. Si potrebbe sperare e salutare un ritorno alla dimensione antropologica, e così un ritorno all'umanità dell'uomo. Ma, di fatto, per derivare dalla realtà del linguaggio una teoria linguistica che renda conto del funzionamento della gran parte delle frasi grammaticali conosciute ed emmissibili, la grammatica generativa e trasformazionale rinuncia all'esame di un «corpus» limitato, facendo leva invece su un'ipotesi operativa tale da riflettere la creatività linguistica dell'uomo. Appellandosi curiosamente a un ambiente che la teologia spirituale conosce bene, cioè l'ambiente di Port-Royal, la teoria generativa, almeno in un primo tempo, concepisce l'uomo che parla come una sorta di struttura profonda, elaborata e definita nei termini di una logica universale. Così, come osserva uno specialista dei sistemi linguistici, nonostante l'apparente rigetto delle teorie anteriori, il paradosso chomskyano non fa che riprendere sotto nuovi aspetti il paradosso saussuriano.

Ma l'uomo supera infinitamente l'uomo: anche quest'affermazione proviene dall'ambiente di Port-Royal (e precisamente da Pascal). Nonostante il giudizio categorico secondo il quale linguistica della lingua e linguistica della parola sono «due strade che è impossibile percorrere contemporaneamente», oggi i linguisti sono sempre più costretti a riconoscere, almeno nella prassi della loro scienza, che parola e lingua non possono costituire due ambiti perfettamente autonomi. E ciò anche se, nella teoria che mira a stabilire una coerenza linguistica scientificamente, o rigorosamente, omogenea, appare ancora largamente misconosciuta o apertamente rigettata l'interazione del sistema del linguaggio con il soggetto parlante, il locutore, l'uomo che parla.

A partire dalla prassi della scienza, e sotto il vocabolo ben impreciso di «pragmatica», si sono dunque sviluppati vari studi intesi a recuperare gli atti del discorso in una specie di linguistica della parola. Ma, secondo un movimento pendolare di cui la storia delle scienze offre tanti altri esempi, e per eccesso di reazione nei riguardi di una esclusiva linguistica della lingua, questa linguistica della parola dimentica a sua volta che la parola non è concepibile fuori dal sistema della lingua che mette in pratica, e che i testi, quali che siano — siano anche testi spirituali —, si presentano come un risultato codificato e non possono essere separati da ciò da cui risultano, ossia il codice linguistico.

È nella polarità fra la lingua e la parola che si situa l'attività creatrice e operativa dell'uomo dialogico, il quale rende il codice linguistico manifesto nella parola che pronuncia.

Abbiamo parlato di separazione fra lingua e parola. Ed è apparso chiaro come separare ciò che nell'uomo dev'essere solo distinto induca a eclissare la dimensione antropologica. Che però sia possibile evitare questo scoglio, lo dimostrano tanti studi linguistici, ad esempio quelli sul latino dei testi cristiani, per limitarmi a una sola categoria.

2. Il linguaggio nel «Diario spirituale»

Quando il linguista apre un dizionario di spiritualità per leggersi la voce dedicata al «linguaggio degli spirituali», non può impedirsi di classificare, per deformazione professionale, i contributi che si offrono alla sua lettura all'interno di una linguistica della parola, tenendo poco conto del codice linguistico da cui risultano i testi spirituali. Quel linguaggio non viene forse subito addebitato ad un testimone che ha fatto l'esperienza di Dio? Facendo ricorso di primo acchito al carattere allegorico dei testi spirituali, alla metaforizzazione fatale, alla metonimizzazione inevitabile, interessandosi alla funzione poetica che s'iscrive nel linguaggio degli autori spirituali, pur senza farne necessariamente un poema o un testo letterario, non si rinuncia troppo rapidamente a definire il linguaggio spirituale a partire dalle forme della lingua, e non s'identifica troppo immediatamente la specificità di una parola spirituale con colui che ne fu autore, semplicemente perché è un maestro spirituale?

Forse alcune osservazioni che mi permetterò di enunciare su un testo spirituale scelto a bella posta — il *Diario spirituale* di Ignazio di Loyola —, senza pretendere di risolvere il problema qui sollevato, potrebbero suscitare una discussione e provocare eventualmente studi o ricerche tali da superare la competenza raggiunta da questa conferenza inaugurale. In tal modo il *Diario spirituale* di Ignazio fornirebbe almeno il pretesto necessario per attirare l'attenzione su alcuni problemi che l'antropologia dei maestri spirituali può avere in comune con la linguistica generale.

La presentazione del *Diario spirituale* di Ignazio può essere breve. È formato da due quaderni autografi, uno di 27 pagine, l'altro di 24; il primo contiene appunti che vanno dal 2 febbraio al 12 marzo 1544, il secondo comprende una nuova serie di appunti che, consecutivi alla prima, terminano il 27 febbraio 1545. Per redigere le *Costituzioni* della Compagnia di Gesù, Ignazio deve allora risolvere un problema che concerne il regime di povertà del nuovo ordine religioso; e la sua ricerca di luce su questo punto riempie tutto il primo quaderno.

Tale ricerca è accompagnata lungo i giorni da un'esperienza mistica che testimonia in Ignazio una perpetua recettività della volontà della santa Trinità attraverso la mediazione della Madonna, per lo più intorno alla celebrazione eucaristica. Che questo testo abbia interessato la teologia spirituale, tante edizioni, traduzioni e commenti bastano a documentarlo. Eppure il testo non ha niente di allegorico sul piano della parola; non adotta il linguaggio del matrimonio spirituale. La sua funzione poetica si limita a una passeggera allitterazione — «parte o puer-ta» (n. 31) — o a stereotipi del genere «musica celeste» (n. 224). La lingua nel senso di codice presenterebbe forse un maggior interesse per afferrarne il significato?

Alcuni linguisti si sono già interessati ai fatti di lingua contenuti in questo testo spirituale. Il sistema dei fonemi e dei morfemi, le strutture sintattica e semantica che lo sottendono, sono legati al sistema della lingua castigliana in evoluzione; ma le numerose variazioni e oscillazioni riflettono la singolarità di un autore la cui lingua originaria è anche l'euskara e il cui lavoro apostolico si svolge nella lingua italianizzante di Roma. D'altronde, questo stesso autore ha avuto accesso alla teologia spirituale tramite la lingua latina; è quanto tradiscono alcuni prestiti da tale lingua, per esempio «loquela» (n. 221), o un «Do-

minus scit» paolino (n. 65), o ancora l'uso di certe distinzioni scolastiche come «mediate vel immediate» (n. 102), tese a precisare la natura di una visione della Trinità, o l'enigmatica espressione «ad utramque partem» (n. 91)..., senza dimenticare un certo numero di citazioni liturgiche. Questo carattere fortemente idiolettale del *Diario* di Ignazio è rafforzato dall'accumulazione di frasi nominali, di participi presenti e di infiniti (insieme, costituiscono più del 70% del materiale verbale) la cui concatenazione sintattica è abbastanza spesso assicurata dal gergo scolastico.

Ignazio non disconosce dunque l'«humus» della lingua. Per tradurre la sua avventura mistica, per dire l'indicibile, non desidera assicurarsi la padronanza della lingua mediante la sovraversione delle sue leggi. Eccettuata un'allitterazione del tipo «(la Madonna) che è parte o porta di una così grande grazia» (n. 31), il lettore del *Diario* non riuscirà a scoprire altrove dei chiari ricorsi alla funzione poetica, che tuttavia è considerata da alcuni indispensabile all'evocazione dell'esperienza mistica.

Tutti i fatti di lingua nel *Diario spirituale* di Ignazio sono perfettamente identificabili e catalogabili come elementi normativi o variabili di un dato sistema linguistico. Quindi, se tante frasi di questo *Diario* non ci consegnano apertamente l'informazione che veicolano, è perché ci mancano i referenti o le connotazioni necessarie affinché possiamo co-produrne il senso. Ignazio è consapevole di questa difficoltà di lettura; ma è bene ricordare che egli scriveva questo diario intimo su se stesso e per se stesso. Ecco perché il manoscritto del *Diario* porta in margine al testo un certo numero di segni non-linguistici — grafemi in forma di doppi tratti, di croci, di sottolineature — di cui Ignazio non offre la chiave interpretativa.

Quest'unica ragione, intimamente legata alla comprensione del testo stesso, è sufficiente ad impedire che vari brani del *Diario spirituale* ci trasmettano tutta l'informazione che ne attenderemo. Così, il 21 febbraio 1544, dopo aver ricevuto consolazione e gioia, Ignazio scrive: «Mi sembrava così importante risolvere quel nodo o quel qualcosa che non finivo più di dire a me stesso, parlando di me: chi sei?» (n. 63). In questa frase, l'assenza del referente — si tratta del problema trinitario o dell'incertezza circa la conferma della sua decisione in materia di povertà? — e la cancellazione di una connotazione precisa — quel «qualcosa» — rendono, è vero, incerta la nostra lettura. Ma

Ignazio non ha deliberatamente voluto rendere enigmatica la sua lingua. Al contrario, le numerosissime cancellature contenute nel manoscritto provano il suo sforzo costante per dirsi con la maggior chiarezza possibile l'indicibile della sua esperienza mistica.

Giacché, lungi dal credere che occorra spezzare il meccanismo linguistico e disertare il comunicabile per dire veramente l'esperienza mistica — secondo il principio che «qualsiasi linguaggio vero è incomprensibile» —, Ignazio sente il bisogno di esprimere con le risorse della lingua le «visite» (n. 127) della santa Trinità. Ne consegue per lui una lotta a vari livelli. E in primo luogo una difficoltà, o addirittura la percezione di una impossibilità a mettere per scritto la sua esperienza mistica. Così scrive il venerdì 15 febbraio 1544: «Alla consacrazione, ella (la Madonna) mi faceva comprendere che la sua carne è in quella di suo Figlio, con intelligenze così grandi che sarebbe impossibile scriverlo» (n. 31).

Una settimana prima, tuttavia, Ignazio aveva provato una tale soddisfazione per la maniera in cui aveva descritto una visione — contrassegnata con un doppio tratto — che confessava poi: «Rileggendo ciò e trovando che era fedele, una nuova devozione mi venne, non senza lacrime agli occhi» (n. 9). Ma alcuni giorni dopo la luce è così accecante e il beneficio ricevuto così grande che «non si possono esprimere» (n. 21).

Talvolta Ignazio confessa a se stesso una sorta di disperazione nei confronti della scrittura: «Sentendo il Figlio molto propizio per intercedere, e vedendo i santi in maniera tale che non si può scrivere, così come non si possono esprimere le altre cose» (n. 27). La ragione di questa impossibilità non è certo la lingua in sé, ma l'intelligenza del mistero della santissima Trinità, che illumina lo spirito in tal maniera che la sua espressione supera le possibilità di tutta una vita di studio (n. 52). Così Ignazio non può «trovare né memoria né intelletto per spiegarle o descriverle (le intelligenze)» (n. 185). Ma si rifiuta sino alla fine di ricorrere alla sovversione della lingua per comunicare il carattere inafferrabile delle visite della santa Trinità.

Questo rispetto e questa fiducia nei confronti della lingua sono confermati da un altro fenomeno spirituale, menzionato nel *Diario* d'Ignazio. Le visite della santa Trinità gli fanno «perdere molto spesso la parola» (n. 72), ma non la distruggono. In tutti i casi in cui Ignazio usa l'espressione «perdere la parola», evo-

ca la maniera in cui «s'intrattiene» con una persona divina, per esempio lo Spirito Santo, attraverso la «parola» liturgica dell'eucaristia (n. 14). Durante la celebrazione eucaristica, è per lui una cosa cui aderisce volentieri il «trattenersi dal parlare quand'era possibile» (n. 7); più spesso, tuttavia, gli capita di non poter «prendere la parola senza perderla, con molte intelligenze spirituali» (n. 27). Il 17 febbraio 1544 Ignazio nota che ha perduto spessissimo la parola, «soprattutto durante tutta la lunga epistola di san Paolo che comincia con le parole *libenter suffertis insipientes*» (n. 40). Certamente si trattava della domenica di Sessagesima. Il fenomeno che evochiamo non è mai trattato da Ignazio in modo sistematico; ma ciò che ce ne dice sembra condurre a un'alternativa: o la visita della santa Trinità si compie nella parola, o essa fa perdere tale parola.

Il 14 febbraio Ignazio menziona i due modi di visita senza alcun commento: «Spessissimo, non potendo prendere la parola senza perderla, con molte intelligenze spirituali. Trovando grande accesso presso il Padre nel nominarlo come lo si nomina nella messa...» (n. 27). L'indomani «una dolcezza interiore» è avvertita «pronunciando il nome dell'eterno Padre» (n. 28). E appunto in ragione della visita che si compie nella parola — «ad ogni parola per nominare Dio, *Dominus*» (n. 164) —, sant'Ignazio grida il 22 febbraio: «Non sono degno d'invocare il nome della santissima Trinità» (n. 64).

Da quando alla Storta il Padre ha messo Ignazio «con il Figlio» (n. 67), è normale che il nome di Gesù prenda un posto particolare nella parola «visitata» dalla santa Trinità. Questo nome «s'imprime talmente in me» (n. 68), egli scrive, che sembra suscitare il 23 febbraio «una parola e un movimento intenso dall'interno» (n. 69). Il giorno seguente, «la rappresentazione del nome di Gesù» perdura (n. 71), con «risposte spirituali» (n. 72). Ciò che non era detto riguardo al nome del Padre è detto allora a proposito di quello del Figlio. Questi, attraverso la parola, «si comunica» a Ignazio (nn. 73, 76). E la parola che Ignazio pronuncia nella liturgia si trasforma nella parola di Gesù: il *Confiteor Deo* di Ignazio assume, nel vangelo del giorno (n. 71), la pienezza del *Confiteor tibi* di Gesù. Di conseguenza, quando Ignazio dice la sua preghiera al Padre, è Gesù che non soltanto la presenta ma l'accompagna (n. 77). In tal modo, e ugualmente nelle parole che non appartengono alla liturgia, Ignazio riceve delle visite della santa Trinità (n. 178).

Più la santa Trinità è raggiunta da Ignazio come il Tutto, meno, così sembra, la visita «discende alla formula» del testo liturgico: «Ma avevo l'impressione di una visita interiore che si svolgeva tra il loro soggiorno lassù e la formula» (n. 127). Invece di discendere nella parola, la visita rende talvolta difficile addirittura di pronunciare le prime parole della messa (n. 101). Ma, durante la messa, la visita significa spesso «la perdita della parola» (n. 166).

3. La presenza della «loquela»

A questo punto occorre affrontare il problema posto dall'impiego del termine «loquela», vocabolo che appare in modo inatteso nel *Diario spirituale* alla data della domenica 11 maggio. «Loquela» fa chiaramente parte della celebrazione liturgica dell'eucaristia (n. 221). Ma il termine appare durante alcuni giorni consecutivi fino al 28 maggio, per poi sparire, mentre la perdita della parola continua a figurare negli appunti spirituali di Ignazio (nn. 308, 367, 414, 416). Sembra acquisito il fatto che si tratti, con la «loquela», di un fenomeno nuovo. Il termine effettivamente non è tradotto, come per indicare la stranezza del fenomeno. Secondo l'interpretazione di P. Louis Beirnaert, «è la locuzione della preghiera eucaristica che diventa loquela quando i significati si cancellano per lasciare spazio alla voce e alle modulazioni dei significanti nella cavità del silenzio dell'Altro. Ignazio è abitato dalla dimensione dei significanti, dimensione orientata verso il vuoto dell'Altro, inversamente alla dimensione che orienta verso i significati» (*Aux frontières de l'acte analytique*, Seuil, Parigi 1987, p. 216).

Vi è dunque ricorso a un termine tecnico, nuovo nel *Diario*; inoltre questo termine compare solo entro un determinato periodo di giorni; ed è circondato da un campo semantico di tipo musicale: armonia (n. 222), musica celeste (n. 224), sonorità (n. 234). Mentre le visite della santa Trinità nella parola sono disturbate dalle persone che parlano (nn. 107, 144), la «loquela», da parte sua, è disturbata da «qualcuno che fischia» (n. 227). Il fatto più importante, linguisticamente parlando, è tuttavia che Ignazio cerchi d'inserire questa «loquela» nella parola mediante la doppia articolazione: «Provavo troppo piacere per il tono della loquela, quanto alla sua sonorità, senza fare altret-

tanta attenzione al significato delle parole e della loquela» (n. 234). La «visita spirituale», cui questo sforzo fa esplicitamente appello, non può «insegnare» o «istruire» Ignazio da parte di Dio senza che sia ricevuta in essa «una parola». Separare il senso dal suono e aggrapparsi alla sola sonorità non può essere che una tentazione dello spirito maligno (n. 234). Non è la prima volta che Ignazio accoglie «un nuovo sentimento, una nuova devozione» (n. 127) «divinamente data» (n. 221). La «loquela» sembra situarsi anch'essa fra il soggiorno di Dio lassù e la formula (n. 127) della liturgia eucaristica. In ogni modo, le due esperienze, quella del 7 marzo e quella del mese di maggio, hanno in comune il fatto che Ignazio come un «in-fans» (uno che non sa parlare) — «Ego sum puer» (n. 127) — accolga una parola la quale può così scendere gratuitamente nella parola liturgica (n. 127).

La «loquela» e la visita spirituale che scende nella «formula» sono le sole «risposte spirituali» (n. 72) riferite dal *Diario spirituale* di Ignazio, se limitiamo la nostra analisi ai fenomeni linguistici. Da una parte, il dispositivo dei pronomi personali nel *Diario* non lascia dubbi circa il processo dialogico nel quale Ignazio si esprime. Diversamente dal racconto autobiografico scritto in terza persona — lui, il pellegrino —, il *Diario* si fonda nettamente sulla prima persona sottolineata da costruzioni nominali. «Sentivo in *me* il desiderio di non alzarmi» (n. 38). D'altra parte, rari sono i brani in cui la seconda persona sia esplicitamente resa presente per completare il dialogo. Una volta Ignazio risponde al tentatore: «Al tuo posto» (n. 151). Una volta Ignazio interroga se stesso: «Chi sei tu?» (n. 63). Due volte interroga il Signore: «Confermatemi» (n. 53), «Datemi l'umiltà amorosa» (n. 178). Ma mai compare un «tu» rivolto da Dio a Ignazio. La «visita» della santa Trinità non è dunque di ordine linguistico, a meno che non si accetti, per un abuso di linguaggio, che «tutto è linguaggio». Al contrario, le 165 volte in cui Ignazio riceve il dono delle lacrime, in un intervallo di quaranta giorni (dal 2 febbraio 1544 al 12 marzo 1544), costituiscono la risposta dello Spirito, la visita della santa Trinità. È come se Ignazio si sforzasse di sfruttare tutte le possibilità della lingua per cominciare l'enunciato della sua frase, e come se Dio non offrisse la propria risposta se non completando tale frase in modo non-linguistico, colmando la lingua della *koinonìa* con l'essere: «Soltanto a chi venera il Verbo è dato la parola e il discorso» (Gregorio di Nazianzo, *Or.* 41, 1, PG 36, 429 A).

Di proposito non ho considerato, in questa riflessione sulla lingua in quanto tale, la dimensione propriamente semantica del *Diario spirituale* di Ignazio. È raro, effettivamente, che questa dimensione sfugga all'erudizione e alla competenza degli specialisti di teologia spirituale quando essi co-producono il senso dei testi che scrutano. Una ricognizione esaustiva del materiale semantico del *Diario spirituale* condurrebbe certamente a importanti scoperte. E queste potranno ben presto avvantaggiarsi, sotto il profilo intertestuale, dal rilevamento sistematico che i computers stanno compiendo, di tutto il materiale lessicale delle lettere di Ignazio; speriamo di poter rendere disponibile questo rilevamento in occasione dell'anno ignaziano (1990-1991).

Conclusioni

A conclusione di questa conferenza inaugurale e muovendo dal titolo del Simposio che mette in rilievo la dimensione antropologica del maestro spirituale, vorrei rinviare a un passo del libro della Genesi dove, per secoli, tanto la teologia spirituale quanto la linguistica hanno riconosciuto il luogo della loro origine. È il momento solenne in cui il Signore Dio condusse all'uomo gli animali «per vedere come egli li avrebbe chiamati» (Gn 2,19). Un rapido confronto col passo parallelo del Corano fa riconoscere nel libro delle origini l'autonomia accordata all'uomo nell'uso del suo linguaggio attraverso le lingue. Per il Corano tuttavia (Corano II, 29), l'uomo si contenta di chiamare gli animali col nome che Dio gl'insegna. Questo versetto coranico fonda l'origine divina della lingua araba fino ai nostri giorni.

Ma se il titolo di questo Simposio accorda all'antropologia tutto il valore di una riconosciuta autonomia, spetta al maestro spirituale testimoniare che tale autonomia è interamente accolta; giacché l'umanità dell'uomo trascende la conoscenza e la coscienza che l'uomo può prenderne, e il suo fine, come la sua origine, non possono essere prodotti da lui solo.

Una tale presa di coscienza, di cui il maestro spirituale è un testimone privilegiato, lungi dall'impedire la costituzione delle scienze esatte e delle scienze umane secondo leggi scientifiche loro proprie, invita semplicemente queste scienze autonome a riconoscere la loro dipendenza nei confronti dell'uomo, apren-

do così lo spazio di una vera antropologia, e ugualmente, in questo modo, la loro dipendenza nei confronti del Signore dell'uomo. Così, se l'umanità dell'uomo rimarrà l'orizzonte di ogni ricerca scientifica, la scienza sfuggirà ai suoi ripiegamenti suicidi e narcisistici.

Ringraziandovi di aver dedicato questo Simposio ai maestri spirituali che salvano l'antropologia in nome di Colui che riconoscono come loro Signore, vi auguro di trarre buoni frutti da questo lavoro comune in un momento in cui, dentro e fuori del campo scientifico, la ricerca di senso umano e divino appare più urgente e talvolta quasi disperata all'uomo contemporaneo.

IL MESSAGGIO BIBLICO

Dal messaggio biblico emergono due temi fondamentali dell'antropologia spirituale cristiana: l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio e si rivolge a Dio con tutto il suo essere.

Il primo tema dell'antropologia cristiana è quello dell'uomo *imago Dei*. P. WAAIJMAN esamina i vari significati che questa espressione assume a seconda delle varie tradizioni redazionali della Bibbia, mettendone al tempo stesso in rilievo la multiforme ricchezza che si ritroverà poi nei contesti spirituali della vita cristiana. Tutte le tradizioni scritturistiche sembrano abbozzare l'idea dell'uomo come essere essenzialmente aperto a Dio, il quale è, dal canto suo, di un altro ordine. Un dinamismo mistico attraversa tutte le concezioni dell'uomo e forma la base della sua esistenza spirituale.

Analizzando poi il senso del timore nella Bibbia, la professoressa Bruna COSTACURTA mette in rilievo come il moto affettivo di paura fa parte della vita spirituale stessa nella misura in cui ogni credente passa dalla paura provocata dalle realtà visibili alla sicurezza della fede che salva, dalla minaccia della morte alla gioia di una vita liberata, già pregustata nella fede.

L'uomo, immagine di Dio, è un motivo importante nella spiritualità giudaico-cristiana¹, un tema che ha attirato l'attenzione dei Padri del Vaticano II² e un dato fondamentale per l'ontologia antropologica³. Esso deve essere continuamente valutato e rivisto alla luce della Scrittura — essendo questa la fonte per eccellenza della spiritualità giudaico-cristiana —, altrimenti rischia d'infiltrarsi l'idea centrale dell'epoca moderna, che l'uomo cioè è causa di se stesso, *causa sui*⁴.

¹ *Imago* in DSAM VII/2 (1971) 1401-1536; Tomson P., *De mens als Godsbeeld in de joodse traditie* in *Schrift*, 87 (1983) 104-110; Fossum J., *Genesis 1,26 and 2,7 in Judaism, Samaritanism and Gnosticism* in *Journal for the Study of Judaism*, 16 (1985).

² Il Concilio Vaticano II a più riprese ha fatto allusione all'immagine di Dio, soprattutto nella *Gaudium et spes* (12, 17, 22, 34, 68); *Ad Gentes* (7) e *Nostra aetate* (5). Vedi: Scheffczyk L. in DSAM VII/2 (1971) 1464-1465.

³ Bibliografia orientativa: Scheffczyk L., *Stand und Aufgaben der Imago-Dei-Theologie* in *Münchener Theologische Zeitschrift* 20 (1969) 1-28; *Der Mensch als Bild Gottes* (ed. L. Scheffczyk), Darmstadt 1969, pp. 526-538 con bibliografia fino al 1969; Haag H., *Menschen im Alten Testament*, Stoccarda 1971; Wolf H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, Monaco 1973; Tettamanzi D., *L'uomo immagine di Dio*, Padova 1973; Fichtner J., *Man the Image of God, a Christian Anthropology*, New York 1978; Pannenberg W., *Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neuen Theologieschichte*, Monaco 1979; Janzen W., *Still in the Image. Essays in Biblical Theology and Anthropology*, Newton 1982; Lang B., *Old Testament and Anthropology. A Preliminary Bibliography* in *Biblische Notizen* 20 (1983) 37-46; *Anthropological Approaches to the Old Testament* (ed. Lang B.), Filadelfia 1985; Deissler A., *Wer bist du, Mensch? Die Antwort der Bibel*, Friburgo-Basilea-Vienna 1985; Cascant J., *Estructura de la persona humana en el origen. Estudio exegético de los relatos de la creación del hombre*, Pamplona 1985.

⁴ *Spiritualiteit en mystiek in dynamisch-structureel perspectief*. Onderzoekswaartepunt over de betekenis van spiritualiteit en mystiek in de moderne tijd vanuit een dynamisch-structurele benadering, Nimega 1988; vedi anche Schmidt K. L., *Homo Imago Dei im Alten und Neuen Testament* in *Der Mensch als Bild Gottes* (1969) 10-48; Westermann C., *Genesis 1-11* (BK = Biblischer Kommentar, I/1), Neukirchen/Vluyn 1974.

Il testo di base che consente di capire l'uomo come *immagine di Dio* è Genesi 1,26-28. Che questo testo sia un elemento estraneo alla fede d'Israele⁵ e «che occupi una posizione isolata»⁶, non è sostenibile. Genesi 1,26-28 si ritrova in varie tradizioni bibliche. Il suo «isolamento» nasce da un approccio esegetico che cerca di mettere a fuoco un significato unico, mentre si tratta di un testo a più strati. Solo un'ermeneutica spirituale⁷, che interpreti le tensioni di un testo come «provenienti da» e «conducenti verso» un processo di trasformazione, può mettere in luce fino a che punto questo testo si intrecci con le diverse tradizioni bibliche. Dato che in questo testo ritroviamo diverse tradizioni bibliche, esso apre in un certo senso lo spazio antropologico della Scrittura e dà adito, nella tradizione generale di lettura biblica, alle tradizioni particolari che in essa si intrecciano.

Ecco il problema centrale al quale volgeremo la nostra attenzione: di quali tradizioni sono l'eco i versetti sull'*immagine di Dio* di Genesi 1,26-28 e da che cosa è costituito il punto di integrazione di queste tradizioni? Esse sembrano congiungersi proprio nel loro dinamismo mistico che rende «affascinante»⁸ questo passo della Genesi.

1. La creazione dell'uomo: l'ombra proiettata da Dio

La tradizione più antica di Genesi 1,26-28 è quella che parla della creazione dell'uomo⁹ come dell'opera personale del Creatore. Il Creatore «modellò l'uomo con l'argilla del suolo, soffiò nelle sue narici un alito di vita» (Gn 2,7). Quest'opera si esprime attraverso una serie di antichi nomi propri: Buna (Edificato da Lui), Jeser (Egli formò), Asa-El (Dio fece), El-Paal (Dio agì), Cain (Egli riunì). Questi nomi propri vengono dalla stessa tradizione dei racconti della creazione di Adamo dalla terra (*ada-*

⁵ Wildberger H., *Das Abbild Gottes. Gn 1,26-30 in Theologische Zeitschrift* 21 (1965) 245.

⁶ Wildberger H., (1979²) 559.

⁷ Vedi: *Spiritualiteit en mystiek in dynamisch-structureel perspectief*, op. cit., 35-46.

⁸ Scheffczyk L., *Der Mensch als Bild Gottes*, op. cit., p. XIII.

⁹ Westermann C., *Genesis 1-11* (BK I/1), Neukirchen/Vluyn 1974, 198-199 e 26-34; vedi Albertz R., *Weitschöpfung und Menschenschöpfung*, Stoccarda 1974; Doll P., *Menschenschöpfung und Weitschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit*, Stoccarda 1985.

mab)¹⁰ e costituiscono più che un'evocazione di persone! Fanno parte infatti dei riti legati alla nascita in cui la madre, imponendo un nome al figlio, lo introduce nella comunità di Dio. Segnando il figlio con il nome, la madre lo inizia al rapporto con Dio. Non dai nomi propri soltanto emerge quanto Dio sia colui che modella l'uomo nel più profondo del suo essere. Numerosi salmi mettono in risalto questo aspetto, come, ad esempio, questo frammento molto antico¹¹: «Sei tu che mi hai *formato* le reni, che mi hai *tessuto* nel ventre di mia madre... quando fui *fatto* nel segreto, *ricamato* nel profondo della terra» (Sal 139,13-15). Qui l'uomo è «formato» (tessuto, fatto, ricamato) al tempo stesso nella terra e nel ventre materno. Dio prende parte alla fecondità dell'uomo: alla sua generazione, alla sua formazione originale, alla sua nascita. «Dio mi ha concesso una discendenza» (Gn 4,25). «Ho acquistato un uomo da Jhwh» (Gn 4,1). Quando Rachele, rimasta senza figli, desidera un figlio da Giacobbe, costui le risponde: «Occupo forse il posto di Dio?» (Gn 30,2). Dio apre il ventre materno (Gn 29,31; 30,22), ma può anche chiuderlo (Gn 16,2).

Racconti, nomi propri e salmi esprimono quanto Dio sia profondamente implicato nella genesi della nostra persona: «Egli è colui che percepisce dall'interno la nostra forma» (Sal 103,14). Egli è in contatto intimo con la forma della nostra vita; egli agisce dall'interno: noi siamo stati trasformati da polvere in vita per mezzo del suo soffio che ci attraversa.

La corrente vitale che attraversa questo evento creatore dall'interno è la benedizione. E la benedizione non è qualcosa che verrebbe ad aggiungersi alla creazione. La benedizione creatrice è una forza di crescita, di proliferazione e di fecondità. Nel contesto della creazione dell'uomo, creazione significa benedizione e benedizione fecondità¹². «La benedizione concessa da Dio agli esseri viventi che ha creati è la forza della fecondità, della proliferazione e della plenitudine. La benedizione non è qualcosa cui questa forza verrebbe ad aggiungersi»¹³. La benedizione del Creatore è la sua azione che si prolunga fin nel presente

¹⁰ Noth M., *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der Semitischen Namengebung*, Stoccarda 1928.

¹¹ Maag V., *Sumerische und babylonische Mythen von der Erschaffung des Menschen in Asiatische Studien* (1954) 85-106.

¹² Westermann C., *op. cit.*, pp. 193-194.

¹³ Westermann C., *op. cit.*, p. 194.

di colui che è stato benedetto, è il *lato interno* dinamico della stessa genesi, il ritmo di «generazione in generazione» evocato dai salmi.

La dimensione mistica di questa creazione ricca in benedizione è il risveglio della coscienza di *essere creati* e la percezione di essa: Dio è colui che percepisce la forma. «Egli sa di che cosa siamo fatti all'interno della nostra forma» (Sal 103,14). Il salmo 139 lo esprime in modo impressionante. Questo salmo, in cui risuonano tradizioni molto antiche, parla della creazione dell'uomo nel ventre della terra. Esso implica come dinamismo mistico il risveglio dell'uomo alla coscienza di essere venuto alla luce come «un prodigio» (v. 14). La mia anima sente dentro di sé questa venuta alla luce grazie al Dio creatore, e riconosce questa forza creatrice in tutte le altre creature: «Le tue opere sono un prodigio» (v. 14).

Nella tradizione che evoca la creazione dell'uomo, il nucleo mistico sta nel fatto che l'uomo «percepisce», cioè ha una conoscenza essenziale di questo dato prodigioso: «Dio lo tesse nel cuore dell'essere, lo ricama negli strati profondi dell'esistenza e lo crea nel segreto» (vv. 13-15).

Considerando Genesi 1,26-28 sotto l'angolazione di questa tradizione, uno strato redazionale si rivela particolarmente significativo: «Facciamo l'uomo come nostra ombra... E Dio creò l'uomo come sua ombra... Uomo e donna li creò... Dio li benedisse».

La cosa più importante è che la parola «immagine», intesa come ombra (*selem*), diventa essa stessa significante. «Immagine-ombra» evoca una relazione dinamica tra colui che plasma e colui che è plasmato. Per colui che è plasmato l'influsso permanente di colui che plasma è questione di vita o di morte. Nell'ombra, la forma si delinea a partire da colui che plasma e in essa si conserva la sua forza stimolante e protettrice. Buber ha compreso bene questa struttura dinamica che mette in relazione Colui che plasma con colui che è plasmato. A proposito di Genesi 1,26, dice: «Dio crea l'uomo nella o anche tramite la sagoma proiettata dalla sua ombra»¹⁴. «Questo *selem* divino,

¹⁴ Citato da Schmidt K. L., *Homo Imago Dei im Alten und Neuen Testament* in *Der Mensch als Bild Gottes* (1969) 28. Lo stesso autore non esclude che nel caso di *selem* si debba partire da: profilo, contorno, ombra; da cui segue: statura, immagine, figura (*ibid.*). Loretz tocca questo strato di significato dove dice che *selem* si riferisce ad «una relazione intima, vicina, quasi ad una parentela»: Loretz O., *Der Mensch als Ebenbild Gottes (Gn 1,26ss)* in *Der Mensch als Bild Gottes* (1969) 124-126. Vedi anche Stamm J., *Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft* in *Der Mensch als Bild Gottes* (1969) 68.

garantito dalla benedizione di Dio stesso, è così profondamente ancorato nell'uomo, che sarà conservato attraverso tutti i *tôledôt* di Adamo» (Gn 5,1-3)¹⁵.

2. L'identità regale: il re rappresentante di Dio in terra

Accanto a tradizioni che parlano della creazione dell'uomo (trasmesse soprattutto nelle culture «primitive» e nella pietà popolare), ve ne sono altre in cui il posto centrale è occupato dalla creazione del mondo. Queste ultime sono trasmesse nelle culture considerate «avanzate»¹⁶. L'intento primario delle loro narrazioni è un'eziologia dell'ordine esistente¹⁷. Nell'instaurazione di quest'ordine — che deve essere continuamente strappato al caos¹⁸ —, la costruzione del tempio e l'erezione della dimora regale svolgono un ruolo fondamentale.

Tale è il contesto in cui si colloca la nozione di re, creato «a immagine di Dio».

Per questo universo rappresentativo è importante che, nell'ordine della creazione, il re renda presente la divinità: «Tu sei il mio figlio amatissimo che ho generato... la mia effigie in terra». Ritroviamo la stessa struttura nel salmo 2¹⁹. Il re-messia — nominato insieme a Jhwh (v. 2) — si erge su Sion come un'effigie modellata da Jhwh stesso: «Io ho consacrato il mio re su Sion, il mio santo monte!» (Sal 2,6)²⁰. Jhwh stesso dichiara teneramente al re: «Tu sei mio figlio, io oggi ti genero» (Sal 2,7). Per il poeta, la parola «generazione» costituisce il significato intimo dell'essere «modellato»: «essere modellato» è il lato esteriore e visibile della generazione. Il re, effigie di Jhwh, continua a creare l'ordine nel territorio dove esercita il potere: «Ti do in eredità le nazioni, in dominio le estremità della terra, tu

¹⁵ Duncker P., *Das Bild Gottes im Menschen* (Gn 1,26.27). *Eine physische Ähnlichkeit?* in *Der Mensch als Bild Gottes* (1969) 81.

¹⁶ Westermann C., *op. cit.*, pp. 31-34 con bibliografia.

¹⁷ Brandon S., *Creation Legends of the Ancient Near East*, Londra 1963, p. 56.

¹⁸ Per questo tipo di creazione per mezzo di lotta vedi Westermann C., *op. cit.*, pp. 39-46 con bibliografia.

¹⁹ Waaijman K., *Psalmen rond bevrijdend leiderschap*, Kampen 1984, pp. 16-22.

²⁰ Questo «versare» deve essere inteso non soltanto come l'azione creatrice fattiva e legittimante di un'azione di unzione (Seybold, *TWAT V*, 55), ma anche e prima di tutto come il «fondere» di una statua, il «plasmare» di un'immagine (cfr. Pro 8,23).

le spezzerai con scettro di ferro, come vasi di argilla le frantumerai» (Sal 2,8-9).

Siamo così portati a costatare fino a che punto il re, generato e formato a immagine di Jhwh, sia presentato come colui che può regnare sui popoli che gli sono affidati.

È importante tenere presente il dinamismo della regalità jahwista. Il re si unisce a Jhwh nel porre in seno al suo popolo gli stessi atti di Jhwh. In questo modo egli ne è l'«effigie». Vigila affinché il diritto sia rispettato all'interno della comunità (Sal 45,4-6; 101,58). E, come la lente riceve e diffonde la luce, così il re, nel suo agire, è trasparente per Jhwh, cioè in lui Jhwh diviene visibile, soprattutto quando rende giustizia ai poveri (Sal 72,12-14). Proprio in questa maniera il re partecipa della sovranità universale di Jhwh e della sua durata: «Tutti i re si prostreranno davanti a lui, tutte le nazioni lo serviranno» (Sal 72,11; cfr. Sal 2). «Per sempre il tuo trono, Dio, e in eterno!» (Sal 45,7).

In questa tradizione «effigie» di Jhwh implica anche il contatto immanente con la sorgente di vita e non solo con la forma esteriore: il re partecipa alla passione di Dio per la sua creazione. Come un sovrano della terra erige la propria statua nella provincia da lui governata in segno del suo dominio, così l'uomo, immagine di Dio in terra, è segno della grandezza di Dio. Egli è chiamato a custodire e a realizzare la sovranità di Dio in terra²¹.

Se consideriamo Genesi 1,26-28 in base a quanto abbiamo appena detto, il significato del testo emerge chiaramente: l'uomo «domina sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e tutte le bestioline che strisciano sulla terra» (v. 26). La fine del passo lo sottolinea ulteriormente: «Dominated sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo e su tutti gli animali che strisciano sulla terra» (v. 28).

La spiritualità dei re conferisce a questo incarico un dinamismo specifico. La passione del re per la creazione²² è radicata in

²¹ Rad G. von, *Vom Menschenbild des Alten Testaments in Der alte und neue Mensch* (1942) 7.

²² Görg ricorda l'antica iconografia orientale, dove il «camminare» dell'uomo su esseri non-umani viene inteso come un proteggere l'equilibrio vitale necessario contro il caos mortale (cfr. Görg M., *Das Menschenbild der Priesterschaft in Bibel und Kirche* 42 [1987] 23-26).

quella di Dio stesso²³. Il re incarna Jhwh proprio nella passione di questi per le sue creature²⁴.

«Immagine» e «somiglianza» di Dio acquistano così un significato particolare²⁵.

Esse assumono soprattutto il senso di «rendere presente», rappresentare, essere manifestazione o icona di Dio in terra, non come fatto puro e semplice, ma come elemento dinamico che esige la trasparenza, analogamente alla trasparenza del cristallo che riceve la luce e la fa giungere fino alle cose²⁶.

3. L'uomo visto da Dio e perciò responsabile

Con l'esilio crolla non solo ciò che strutturava Israele, vale a dire la città e il tempio, il culto e la dimora regale, ma crollano anche le differenze fra le diverse tradizioni, sviluppatasi fino allora con una certa indipendenza²⁷.

In questa atmosfera «ecumenica» — peraltro tipica delle comunità in esilio — le tradizioni si mescoleranno. E ciò influenzerà fortemente l'evoluzione del senso dell'immagine di Dio nella Scrittura, poiché spiritualità regale e spiritualità sapienziale si incontreranno. Il fatto risulta evidente nel salmo 8, la cui parte

²³ Questa connessione dinamica viene ben notata da Görg, dove dice che «l'uomo regale come "immagine di Dio" nella sua responsabilità nei confronti di tutto il creato coincide con lo "Spirito di Dio" (Gn 1,2) nel controllo onnipotente di questi sulle forme al loro apparire» (*op. cit.*, p. 26).

²⁴ Mi pare quindi inesatto vedere il dominio dell'uomo sulla creazione come una conseguenza dell'Imago Dei — almeno dentro questa tradizione — e non come l'essenza di essa, come ritengono appunto gli esegeti (vedi: Stamm J., *art. cit.*, 64; Loretz O., *art. cit.*, 123).

²⁵ Per un panorama di questa linea di spiegazione che incomincia con Hehn (1915) vedi: Westermann C., *op. cit.*, 209-213.

²⁶ Cazelle (1987) si riferisce a questo significato dinamico di *šelem* quale emanazione di forza, «la partecipazione dell'uomo alla potenza di Dio sulla creazione» (p. 106); questo significato dinamico-rappresentativo come uno dei possibili strati di significato nel termine *šelem* risulta da passi come 1Sam 23,14 (dipinti erotico-religiosi di figure maschili). Qui emerge chiaramente che l'essenza dell'immagine sta nel far apparire qualche cosa (cfr. Schmidt W. H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen/Vluyn 1967², 144). Il legame tra l'archetipo e l'immagine vi è essenziale. Da ciò anche: chi sparge il sangue di un uomo, si rende reo degli *šelem* di Dio (Gn 9,6). Per quest'ultimo punto vedi: Miller J., *On the «Image» and «Likeness» of God in Journal of Biblical Literature* 91 (1972) 289-304.

²⁷ Per il processo di demolizione e di reintegrazione vedi: Waaijman K., *Psalmen vanuit de ballingschap*, Kampen 1986, pp. 5-18.

centrale (vv. 2d-9) è nata in esilio²⁸. I deportati da Gerusalemme — «dei bimbi, dei lattanti» (v. 3)²⁹ — guardano il cielo stellato (v. 4) e pongono la domanda della letteratura sapienziale: «Che cos'è dunque il mortale, perché tu te ne ricordi, il figlio di Adamo, perché tu ne prenda cura?». Domanda che ritroviamo altrove nella letteratura sapienziale (per esempio: Sal 144,3-4; Gb 7,17 e 15,14). Ciò che colpisce è che il salmo 8 risponda a questa domanda non a partire dalla letteratura sapienziale, ma a partire dalla tradizione regale che sottolinea come il re sia l'immagine di Dio.

Ora, che cosa accade quando si ricollega una domanda di portata sapienziale ad una risposta proveniente dalla spiritualità dei re? Accadono contemporaneamente due cose.

Da una parte, l'antica domanda sapienziale viene considerata nella prospettiva del re, immagine di Dio. Ad esser messo in rilievo sarà dunque meno il limite umano che la dignità regale. D'altra parte: il profilo del re, come immagine di Dio, diventa risposta alla domanda posta sull'uomo.

In questo modo il re, immagine di Dio, manifesta la struttura fondamentale dell'uomo, dato che il re è diventato risposta alla domanda: «Che cos'è il mortale?».

Durante l'esilio l'identità regale scompare fisicamente dal paesaggio spirituale d'Israele, ma viene ripresa dai circoli sapienziali i quali la propongono al discepolo che domanda: «Che cos'è l'uomo?»³⁰.

Qual è l'importanza di questa visione degli esiliati su «l'uomo immagine di Dio» in rapporto al testo di Genesi 1,26-28? Tale visione esercita forse un'influenza — almeno per allusione intertestuale³¹ — attraverso il salmo 8³²?

²⁸ Per un'analisi più ampia vedi: Beyerlin W., *Psalm 8 in Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976) 1-22.

²⁹ Per una trattazione delle metafore relative all'esilio dei termini «bambini e lattanti», «oppressori», «nemico e vendicatore», «sospendere-sabbat», ecc. vedi: Waaijman K., *Psalmen over de schepping*, Kampen 1983, pp. 17-21.

³⁰ E con ciò «democratizzato». Per questo processo di democratizzazione vedi: Waschke E. J., *Untersuchungen zum Menschenbild der Urgeschichte*, Berlino 1984, pp. 22-23 con bibliografia ragionata.

³¹ Per il tema di «intertestualità» in genere vedi: *Intertextualität*, Broich-Pfister, Tübinga 1985, e per «allusione» in particolare: Coombs J. H., *Allusion defined and explained in Poetics* 13 (1984) 475-488.

³² Koch ritiene che «il cosiddetto scrittore sacerdotale (P) aveva senza dubbio davanti agli occhi una descrizione più antica, colorata e provvista di tratti umani dell'immagine di Dio del salmo 8» (Koch R., *Der Mensch als Ebenbild Gottes in Theologie der Gegenwart* 15 [1972] 8).

1. Da questo momento in poi, il significato fondamentale del termine «Adam» (Gn 1,26-27) sarà: limitato, vulnerabile, tratto dall'*humus*. Guardando il cielo, egli non cesserà di fare l'esperienza di questo limite. Ma allo stesso tempo risuona la nota del suo compito regale: «Domini sul creato» (Gn 1,26-28). Questa identità nella tensione, che viene instaurata dal dinamismo intrapersonale dell'immagine di Dio, non cesserà di orientare le scuole sapienziali nella loro riflessione sulla struttura fondamentale dell'uomo.

2. L'uomo «immagine» e «somiglianza di Dio» si trova anch'egli d'ora in poi in una relazione dialogale con il suo Creatore³³. Questa stessa relazione mette in luce quanto l'uomo sia limitato e insondabile, spezzato e piccolo, ma anche unico e saldo. Proprio nella sua relazione con il Creatore l'uomo riceve la sua vocazione: essere responsabile, esercitare l'autorità, creare l'ordine, rendere giustizia, dare alle cose il loro nome e il loro posto.

L'uomo è creato in relazione indistruttibile con il suo Creatore. Ed è in seno a questo dialogo che la sua dignità vulnerabile entrerà nel gioco di una reciprocità dinamica e sboccherà nella presa di coscienza viva del suo Creatore, coscienza infusa al momento stesso della sua creazione, quando il Creatore depose il suo sguardo in fondo al cuore dell'uomo.

Questo nucleo dialogale, vale a dire contemplare con lo sguardo di Dio per essere guardati da lui, proprio questo nucleo sarà menzionato nel libro della Sapienza: «Sì, Dio ha creato l'uomo incorruttibile, ne ha fatto un'immagine di eternità» (Sap 2,23).

Il Siracide e la Sapienza percepiscono in Genesi 1,26-28 un nucleo mistico che ha una struttura dialogale già presente nel salmo 8: Dio si è preso così profondamente cura dell'uomo (*paqad*) e lo porta così profondamente nel cuore (*zakar*), che la domanda stessa «che cos'è l'uomo?» provoca lo sguardo che si meraviglia per tanta fiducia da parte di Dio.

³³ Un impulso importante alla comprensione della struttura dialogale viene da Barth. Per quanto la sua esegesi sia contestata, i risultati ne sono largamente accettati, e cioè che Dio si rivolge all'essere umano «come a un tu (als Du) e lo rende responsabile come un io (als ich)» (Barth K., *Die Kirchliche Dogmatik*, III/2, Zurigo 1948, p. 225. Vedi: Stamm J., *art. cit.*, 69; Schlink E., *Die biblische Lehre vom Ebenbilde Gottes in Der Mensch als Bild Gottes* [1969] 108; Koch R., *op. cit.*, pp. 16-18; per una recensione vedi: Westermann C., *op. cit.*, pp. 208-209; 217-218).

4. L'uomo creato come partner dell'alleanza divina

La tradizione sacerdotale aggiunge una dimensione specifica all'uomo — immagine di Dio — non solo perché è stata essa ad elaborare questo passo della Genesi (1,26-28), conferendogli il suo colore proprio, ma anche perché fa delle accentuazioni che lo inseriscono in un insieme³⁴.

La creazione dell'uomo ha luogo il sesto giorno, come culmine di tutta l'opera della creazione. Poi Dio vide che «ciò era molto buono» (Gn 1,31) e festeggiò il grande sabato (Gn 2,2-3). In questo caso la decisione solenne: «Facciamo l'uomo a nostra immagine» (Gn 1,26) allude all'interesse personale di Dio³⁵ per l'atto creatore che segue (Gn 1,27). Il suo interesse è rivolto all'uomo come partner di un'alleanza. Egli vuole legarsi a lui per sempre, vuole benedirlo, introdurlo nella sua alleanza, rivelargli la sua gloria. Ecco perché plasma questo essere vivente, non secondo la sua propria specie (Gn 1,21.24), ma «secondo la specie» di Dio. E come «i luminari nel firmamento del cielo» vegliano sul ritmo dei tempi liturgici (Gn 1,14), così l'uomo servirà davanti al cospetto di Dio, lui che, per questo servizio, è stato creato «uomo e donna»³⁶.

Il principale interesse del Creatore è l'uomo partner di un'alleanza. Dio vuole impegnarsi nei riguardi di qualcuno che sia per lui come un *vis-à-vis*. Per questo il racconto sacerdotale aggiunge all'espressione tradizionale «a nostra immagine» la nuova

³⁴ Per una recensione più vasta di questa interconnessione vedi: Schmidt W. H., *op. cit.*, pp. 127-149; Westermann C., *op. cit.*, pp. 197-222; Waschke E. J., *op. cit.*, pp. 15-51; Hirschberger R., *Image et ressemblance dans la tradition sacerdotale. Gn 1:26-28; 5:1-3; 9:6b in Revue des sciences religieuses* 59 (1985) 185-199: tutti con ampie bibliografie ragionate.

³⁵ Waschke E. J., *op. cit.*, p. 18.

³⁶ «Maschile e femminile» è tipico per la tradizione sacerdotale (P) come distinzione culturale (vedi: Lv 12,2-7; 15,33; 27,2-7; Nm 5,3, ecc.). Cfr. Schmidt W. H., *op. cit.*, pp. 145-147; vedi anche Bird P., «Male and Female He Created Them: Gn 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation in Harvard Theological Review 74 (1981) 129-159. Nella sfera culturale l'uomo aveva un ruolo dominante. Così al Sinai si contavano soltanto gli uomini (Nm 1,2.20.22); soltanto gli uomini partecipavano ai pellegrinaggi (Es 23,17; 34,23; Dt 16,16); soltanto gli uomini potevano diventare sacerdoti (Es 28,1ss; Lv 8,1ss) e mangiare le offerte dei sacrifici (Lv 6,11.22; 7,6). Soltanto dopo l'esilio anche le donne incominciano a partecipare alla liturgia (Ger 44,15; Esd 10,1; Ne 8,2.17). Da questo punto di vista la distinzione in P ha una «pointe» critica: «uomo e donna» sono stati creati per comparire davanti al Suo volto. Visto così, si può perfino ritenere che in Genesi 1,27 venga espresso «che tra i due sessi esiste una fondamentale uguaglianza e che i sessi si completano reciprocamente» (Clements, *TWAT* II, 596).

precisazione «come nostra somiglianza», cioè come nostro *vis-à-vis* (Gn 1,26)³⁷.

Da questo impegno creatore di Dio verso la sua «somiglianza» — l'uomo — sgorga la benedizione che più tardi sarà anche l'eredità di Abramo: «Siate fecondi e moltiplicatevi» (v. 28).

Come nel caso di Abramo, questa benedizione è legata alla considerazione della terra: «Riempite la terra» (v. 28). L'uomo non domina solo sui pesci del mare, gli uccelli del cielo, gli animali, ma anche sulla «terra».

Anche se la parola «alleanza» non figura in questo passo, siamo portati a credere che la creazione dell'uomo come immagine e somiglianza di Dio è già l'alleanza nella sua forma originaria. L'uomo è creato «somiglianza» in vista dell'«alleanza».

Il motivo dell'alleanza — resa manifesta nella benedizione creatrice che si impegna nei confronti della creatura — è costitutivo della «somiglianza» dell'immagine. Questa somiglianza, a sua volta, è legata in modo dinamico con la contemplazione di Dio, della sua gloria. La struttura dinamica della «somiglianza» è quella di avvicinarsi alla gloria di Dio³⁸. Nella sua ascensione al Sinai Mosè ne è il paradigma.

«Quando Mosè ridiscese dal monte Sinai — Mosè aveva in mano le due tavole della Testimonianza mentre scendeva dal monte —, non sapeva che la pelle del suo viso era diventata raggianti, perché si era intrattenuto con Jhwh» (Es 34,29). Quando Aronne e gli israeliti vedono, pieni di meraviglia, che la pelle del suo viso è raggianti, non osano avvicinarsi a lui (Es 34,30).

Per non turbarli, Mosè si copre dunque il viso (Es 34,33). Ma «quando entrava davanti a Jhwh per intrattenersi con lui, Mosè si toglieva il velo fin quando fosse uscito» (Es 34,34) e «i figli d'Israele vedevano che il viso di Mosè era raggianti. Poi Mosè si rimetteva il velo sul viso fin quando egli fosse di nuovo entrato a parlare con lui» (Es 34,35).

Il Deuteronomio attesta dunque che non vi fu più nessuno, in Israele, simile a Mosè, lui che Jhwh «conosceva faccia a fac-

³⁷ Nel caso di *damût* come pure di *damab* si tratta di «uguagliare» in grandezza (Ez 31,2,8), tristezza (Ez 27,32; Is 1,9), piccolezza (Sal 144,4), snellezza (Ct 7,8), agilità (Ct 2,9.17; 8,14), grazia (Ct 1,9), ecc.

³⁸ Vedi però anche le rivelazioni della «gloria» in Is 6 e in Ez 1 e 10, che si svolgono tutte in un contesto culturale (vedi Schmidt W. H., *Einführung in das Alte Testament*, Berlino-New York 1985³, p. 107).

cia» (Dt 34,10). Questa ascesa di Mosè verso la conoscenza «faccia a faccia» rappresenta il dinamismo più profondo in vista del quale l'idea di somiglianza è stata aggiunta a quella dell'immagine di Dio. Dio ha creato l'uomo per conoscerlo faccia a faccia.

5. Il dinamismo mistico dell'immagine di Dio

Possiamo dunque concludere che il testo di Genesi 1,26-28 è formato da quattro tradizioni. Ciascuna di esse offre un aspetto particolare dell'*immagine di Dio*.

C'è in primo luogo la pietà di Abramo e di Sara che mette in risalto come Dio sia colui che crea e benedice l'uomo, come sia legato a lui lungo tutto il corso della sua genesi. «Egli percepisce dall'interno la nostra forma» (Sal 103,14).

Nella spiritualità dei re, la presenza di Dio diventa tangibile attraverso la cura del re per il suo popolo. Questa cura è manifestatrice della passione di Dio per la sua creazione.

La spiritualità sapienziale ci parla di un Dio il cui sguardo coglie l'uomo in ciò che è nel più profondo di se stesso e vi depone il proprio sguardo. Ecco perché l'uomo guarda le creature con gli occhi di Dio. Dal fondo del suo essere, egli si sa chiamato e interpellato.

La spiritualità sacerdotale evoca Dio come colui che crea l'uomo per condurlo verso l'intimità della sua alleanza (cfr. Sal 25,14) e introdurlo nel faccia a faccia di un amore infinito.

Qual è il legame tra queste quattro tradizioni? In quale punto si ricongiungono? Che cosa le organizza in un'unica architettura? Si potrebbe dire: il senso dell'uomo, visto che in queste tradizioni si tratta effettivamente sempre dell'uomo. Ma questa risposta non ci soddisfa perché, a cominciare dalla spiritualità dei re, bisogna riconoscere che essa non è rivolta al senso dell'uomo in quanto uomo. D'altra parte è una risposta superficiale! Qual è l'aspetto dell'uomo che fa sì che le tradizioni si ricongiungano? Si potrebbe dire: la relazione dell'uomo con Dio. Questo è molto più vicino alla verità. In realtà, tutte le tradizioni sembrano abbozzare un'idea dell'uomo come di un essere che, contrariamente agli altri, non si ripiega sulla propria specie, ma è essenzialmente aperto a Dio il quale è, dal canto suo, di un altro ordine. Facciamo un passo ulteriore: ciò che salda insieme le tradizioni che parlano dell'uomo come *immagine di*

Dio in Genesi 1,26-28 è il *dinamismo mistico che le attraversa*.
Consideriamole una per una.

1. La pietà di Abramo e di Sara ha, come dinamismo mistico, la presa di coscienza che Dio stesso si è legato all'uomo nel dinamismo della sua genesi. Dio si unisce a me in quell'opera sua che io sono e nella benedizione che infonde. Eckhart dice: «Dio, ecco la mia vita! Se la mia vita è essere Dio, essere Dio deve anche essere la mia vita; la sostanza di Dio, la mia sostanza; né più né meno. Egli agisce e io divengo»³⁹. Ciò che è proprio dell'*immagine di Dio* è appunto l'avvertire che «egli *percepisce dall'interno la mia forma*» (Sal 103,14: *jada'*). Il che sottintende un contatto essenziale con Colui (*jada'*) che è, anch'egli, in contatto essenziale con il mio essere⁴⁰.

2. La spiritualità dei re ha come dinamismo mistico l'unione intenzionale tra Dio e il re. Dedicandosi in modo disinteressato alle creature di Dio, il re si trasforma nella passione stessa di Dio. Questa unione, che si realizza nella preghiera, lo radica in Dio, fonte della sua azione, e lo fa nascere da Dio. Come dice Ruusbroec: «La sua ricchezza è la sorgente viva dello Spirito Santo che non si esaurisce. Egli è un essere vivente e uno strumento disponibile a Dio, per mezzo del quale Dio fa ciò che vuole e come vuole». Il fatto che l'uomo trovi la propria sorgente in Dio andando verso le creature in modo disinteressato, si realizza essenzialmente nella preghiera; come nel caso di Gandhi il quale, nel vivo della sua lotta non-violenta, pregava: «Io sento, so, che da solo non posso niente. Dio può tutto. Oh Dio, fa' di me uno strumento e serviti di me come vorrai»⁴¹. Il pro-

³⁹ Maestro Eckhart, *Omelia 5* in Maas F., *Van God houden als van niemand. Prediken van Eckhart*, Haarlem 1983², pp. 54 e 56. Questa medesima connessione intima di Dio con l'interiorità della vita umana la troviamo anche nella tradizione giudaica, là dove si parla della *šekinab*, dell'inabitazione di Dio; e nella spiritualità orientale, quando si parla della luce tranquilla, in cui si rischiera la nostra esistenza.

⁴⁰ Giustamente, a proposito del verbo ebraico *jada'* (greco: *gignōskein*), Buber afferma che esso, «a differenza delle lingue occidentali, non appartiene alla sfera della percezione, ma a quella del *contatto*. Il momento determinante del conoscere nell'ebraico biblico non sta nel fatto di osservare un oggetto, ma nell'entrare in contatto con esso. Questa differenza fondamentale si verifica nel campo della relazione psichica con altri esseri, dove il fatto della reciprocità cambia tutto: il punto focale qui non è il percepirsi reciprocamente, ma il contatto degli esseri, l'"Umgang"» (Buber M., *Werke*, II, Monaco-Heidelberg 1964, p. 987).

⁴¹ Vedi: Fischer L., *Mabatma Gandhi*, L'Aia 1984.

prio dell'uomo, *immagine di Dio*, è il dinamismo dell'unione con Dio: quella passione per la sua creatura che Jhwh è essenzialmente, diviene trasparente nella simile passione dell'uomo.

3. Gli ambienti dell'Esilio e la tradizione sinagogale, dal canto loro, hanno per dinamismo mistico la trasformazione dell'amore. Il Creatore del cielo e della terra è un maestro il cui sguardo riposa sul suo discepolo. Egli lo sonda così profondamente (*paqad*) che lo interiorizza (*zakar*). In questo processo di trasformazione, il cuore dell'uomo diviene sguardo d'amore che in tutto scopre il proprio maestro all'opera. Buber formula questa trasformazione mistica e dialogale come segue: «Io divengo per mezzo del Tu. Divenendo io, dico Tu»⁴². In altre parole: tramite il Tu, che viene incontro a me, sono così profondamente trasformato che d'ora in poi soltanto attraverso questa trasformazione operata da Te io Ti vedo e vengo a Te. Proprio questa trasformazione nell'amore viene descritta da Giovanni della Croce: «Nella trasformazione degli amanti, l'amore effettua una tale somiglianza fra loro da poter dire che l'uno è l'altro e che formano uno solo»⁴³. Anche qui il significato più profondo di *immagine di Dio* è il dinamismo dell'unificazione con Dio: la trasformazione attraverso e nell'amore, che inizia con un abbozzo del viso dell'Amato a livello della volontà e sfocia in una unificazione nell'amore in cui «l'Amato è *riprodotto* in maniera così viva e fedele da potersi veramente dire che l'Amato è nell'Amante e che l'Amante vive nell'Amato»⁴⁴. L'uomo è *immagine di Dio* nella misura in cui impara a vedere, a udire, a parlare e a sentire con «lo sguardo di Dio» deposto «nel suo cuore» (Sir 17,8)⁴⁵.

4. La spiritualità sacerdotale, infine, ha il proprio dinamismo mistico nell'intimità dell'alleanza per la quale Dio ha creato l'uomo e nella quale vuole realizzarlo e portarlo a compimento: «Egli vuole far sentire loro dall'interno la sua alleanza» (Sal 25,14). Egli invita l'uomo ad avvicinarsi a lui sul monte nella nube, affinché abbia parte al fuoco dell'amore di Dio e dimori con lui, faccia a faccia. San Paolo dice: «Ora vediamo come in uno spec-

⁴² Buber M., *Ich und Du* (1923) in *Werke*, I, Monaco-Heidelberg 1962, p. 85.

⁴³ Giovanni della Croce, *Cantico spirituale* 12, 7 in *Mystike Werken*, 1975², 333.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, 321-322.

chio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto» (1Cor 13,12). Il cammino verso questa visione conduce nella nube dell'inconoscenza. Gregorio di Nissa dice: «La vera conoscenza di colui che lo cerca, infatti, e la sua vera visione consistono nel vedere che egli è invisibile, perché colui che egli cerca trascende ogni conoscenza, separato da ogni lato dalla sua incomprendibilità come da una tenebra... Dunque, quando Mosè ha progredito nella gnosi, egli afferma di vedere Dio nella tenebra, vale a dire di conoscere che la divinità è essenzialmente ciò che trascende ogni gnosi e che sfugge alla presa dello spirito. "Mosè entrò nella tenebra dove si trovava Dio", dice il racconto!»⁴⁶. Veramente contemplare Dio è avvicinarsi incessantemente a lui nell'oscurità del moto del desiderio: «Poiché in questo consiste la vera visione di Dio, nel fatto che colui che eleva gli occhi verso di lui non finisce mai di desiderarlo»⁴⁷. Anche qui, il proprio dell'*immagine di Dio* è il dinamismo mistico. L'uomo è creato per avvicinarsi a Dio come Mosè e per essere, in questo suo avvicinarsi, come lui toccato dal fuoco il quale, senza che egli se ne renda conto, rende il suo volto raggianti. Questo irradiazione divino che inonda il volto umano è l'*immagine di Dio* di Genesi 1,26-28, vista in modo dinamico.

Così, al termine della creazione e all'inizio della storia che prende a dipanarsi, l'uomo è *immagine di Dio*: l'uomo che è legato essenzialmente a Dio per la coscienza che ha di lui nella propria genesi, quest'uomo rende presente Dio con la sua azione, e con il cuore sa che Dio è all'opera: quest'uomo si avvicina a lui per conoscerlo come da lui è conosciuto (1Cor 13,12).

E, per finire, come dal giardino di Eden — dove Dio aveva posto l'uomo dopo averlo «modellato» (Gn 2,8) — esce un fiume che si divide in quattro corsi (Gn 2,10: il Pison, il Ghicon, il Tigri e l'Eufrate) i quali irrigano tutta la terra, allo stesso modo, a partire da Genesi 1,26-28 nascono quattro tradizioni di racconti che parlano dell'uomo vivente in un rapporto essenziale con Dio in seno alla creazione.

Racconti di fedeltà e d'infedeltà, di umiliazione e di grandezza, di alienazione e di ritorno alle sorgenti. Ma sempre l'uo-

⁴⁶ Gregorio di Nissa, *Vie de Moïse*, SCb 1, 1955, pp. 81-82.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 106-107.

mo vi appare come l'immagine di Dio che esige un rispetto assoluto: «Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso. Perché ad immagine di Dio egli ha fatto l'uomo» (Gn 9,6)⁴⁸.

Questi racconti — come in una ellisse — si ricongiungono tutti nell'Uomo messianico nel quale si unifica tutto ciò che Dio ha vissuto nelle vite umane. È il secondo Adamo, «Immagine del Dio invisibile, Primogenito di ogni creatura» (Col 1,15), traccia d'amore di Dio che è passato⁴⁹.

⁴⁸ Per lo stretto legame tra questo passo e Genesi 1,22-28 vedi: Miller J., *op. cit.*

⁴⁹ Vedi: Levinas E., *Betekenis en zin in Het menselijk gelaat*, Utrecht 1966, p. 191.

DALLA PAURA AL TIMORE DI DIO

Bruna Costacurta

Per la Bibbia, l'uomo è strutturalmente *sogetto di paura*. La paura rappresenta un'esperienza essenziale per l'uomo¹, ed è forse per questo che la Scrittura ne parla diffusamente, descrivendola in tutte le sue sfumature e manifestazioni: dall'ansia al terrore, dal timore al panico, dall'agitazione interiore fino alle sue somatizzazioni e conseguenze.

Qualche breve dato per indicare l'importanza di questo tema nella Scrittura: l'Antico Testamento usa 40 radici ebraiche diverse per indicare il temere in quanto tale, più di 100 termini ed espressioni per le sue manifestazioni somatiche², alcune decine di radici per le reazioni più tipiche³. Ne consegue che la presenza di questa emozione è rilevabile in più di 1000 testi

¹ La grande rilevanza di questa emozione nella storia politica dell'Europa è stata oggetto di studio da parte di J. Delumeau, *La Peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Parigi 1978; *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Parigi 1983. Sul tema della paura sono stati organizzati, nel 1983, il Congresso della Società canadese di Teologia a Montréal (cfr. A. Mettayer - J. M. Dufort [edd.], *La peur. Genèses, structures contemporaines, avenir* [Héritage et Projet 30], Québec 1985), e a Roma il I Simposio Internazionale di Filosofia della Politica (cfr. D. Pasini, *La paura e la città*, 3 voll., Roma 1983-1987). In campo psicologico, segnaliamo il contributo di A. Oliverio Ferraris (*Psicologia della paura*, Torino 1980; *Origini e conseguenze dell'ansia sociale*, Roma 1981; *L'assedio della paura*, Roma 1983) e, nella saggistica, R. Balbi (*Madre Paura. Quell'istinto antichissimo che domina la vita e percorre la storia*, Milano 1984).

² Per manifestazioni somatiche intendiamo le reazioni corporee tipiche dell'essere impaurito, come il rabbrivire, l'impallidire, il tremore di mani e gambe, l'accelerazione del battito cardiaco, ecc.

³ Si pensi alle reazioni ben note di fronte ad un oggetto pauroso quali, ad esempio, l'urlare, il piangere, il darsi alla fuga e così via.

veterotestamentari. Solo per le radici più importanti abbiamo circa 1200 occorrenze⁴.

Tale grande presenza e ricchezza terminologica testimonia la *rilevanza antropologica* dell'esperienza della paura nell'Antico Testamento. Questa rappresenta altresì una *reale via di spiritualità*⁵, in quanto tocca direttamente il rapporto con Dio e consente all'individuo il suo giusto situarsi all'interno di questo rapporto.

Cominciamo a stabilire cos'è la paura. Una definizione sintetica potrebbe essere: la paura è un'emozione reattiva che insorge quando il soggetto si sente in presenza di una minaccia e ritiene di non disporre di apparati difensivi adeguati⁶. Essa è un fatto naturale, che in larga parte risponde a meccanismi innati e che produce risposte adattive di allarme e di salvaguardia dell'esistenza⁷. È perciò una reazione necessaria per il vivente. Cito la psicologa studiosa del fenomeno: «Sotto un profilo evolutivo-biologico la paura ha una funzione positiva indispensabile alla sopravvivenza... È fuor di dubbio che senza l'emozione della paura nessuna specie animale sarebbe sopravvissuta; si tratta di una reazione inerente alla nostra natura che consente all'individuo di sfuggire provvisoriamente alla morte»⁸.

Precisando, possiamo dire che nell'uomo la paura nasce dalla percezione di un'alterità ritenuta per lo più superiore e sempre pericolosa; nella Scrittura, essa si manifesta in tutti gli ambiti delle relazioni umane: nei confronti degli altri uomini⁹, nei confronti di ciò che altera la corporeità¹⁰ e infine nel rapporto con il mistero, in particolare con Dio¹¹.

⁴ Le statistiche precise, l'analisi lessicografica e contestuale, la sistematizzazione dei dati, possono essere trovate nel nostro studio *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia ebraica* (Analecta Biblica 119), Roma 1988. Ad esso ci rifacciamo per questa comunicazione.

⁵ Riconosciamo così all'affettività un ruolo importante nella vita spirituale.

⁶ Cfr. *Grande Dizionario Enciclopedico*, XIV, UTET, 1974³, p. 270.

⁷ È chiaro però che, oltre alle paure innate, esistono anche paure apprese, indotte: cfr. A. Oliverio Ferraris, *Psicologia della paura*, Torino 1980, pp. 10-11.

⁸ A. Oliverio Ferraris, *Psicologia della paura*, pp. 17-18. Cfr. anche P. Mannoni, *La peur*, Parigi 1982, pp. 48-66.

⁹ Si pensi alle varie relazioni di conflittualità interpersonale e in particolare alla situazione della guerra così frequentemente presente nel testo biblico (cfr. ad esempio Es 14; Gdc 7; 1Sam 17; Ger 4; 2Cr 20).

¹⁰ La malattia e anche il parto sono, nell'Antico Testamento, situazioni tipiche nelle quali si manifesta la paura (cfr. in particolare Is 38; 13,7-8; Ger 4,31).

¹¹ Il mondo dell'arcano (oltretomba, esperienze oniriche, ecc.) e i fenomeni della natura sono pure percepiti come misteriosi e minacciosi e quindi generatori di paura (cfr. ad esempio 1Sam 28 e Gio 1).

Vediamo ora che cosa la paura rivela dell'uomo nel suo rapporto alla vita e al divino.

Innanzitutto, la sua creaturalità e costitutiva fragilità. L'emozione della paura, infatti, riguarda il vivente *in quanto mortale*. Ciò che provoca il timore è la percezione di una minaccia che riguarda la vita del soggetto. Vita a tutti i suoi livelli: sanità fisica, integrità psichica e spirituale, permanenza di persone e istituzioni che garantiscono l'equilibrio affettivo e fisico, felicità di relazioni, ecc. Ciò che viene toccato è l'esistere. Si tratta di un'esperienza del proprio limite che pone sulle frontiere della morte. È questa la minaccia. La vera paura è di perdersi, e il perdersi definitivo è quello della morte: come viene definita nel libro di Giobbe, essa è «il re dei terrori» (Gb 18,14).

Ora, questa esperienza radicale di esposizione della propria vita al pericolo non è solo occasionale, aneddotica. La minaccia mortale è sempre presente perché sempre possibile: la vita nella carne, in quanto tale, vuol dire vita peribile, possibilità di morire. Il vivente è perciò strutturalmente sottoposto alla paura perché è strutturalmente sotto minaccia. L'uomo che teme confessa di essere mortale.

Il temere diventa così *luogo di verità* per l'uomo. In esso si rivela la precarietà della vita nella carne e finisce ogni illusione di onnipotenza e immortalità. Attraverso la paura l'uomo, confrontato con l'alterità, apprende il proprio limite. Per questo nella Bibbia non si dice mai di Dio che abbia paura¹². Egli è l'unico che, portatore di una vita eterna e incorruttibile, può nella verità non temere e prendersi gioco della minaccia¹³. Per l'uomo invece, non temere è segno di stoltezza, come viene più volte affermato nel libro dei Proverbi¹⁴.

Questo rifiuto e orrore della morte espresso dalla reazione di paura è anch'esso elemento importante per la comprensione dell'uomo, perché lo rivela come *creatura fatta per la vita*. Ma non c'è vita possibile se non in rapporto a Colui che ne è l'origine e la dona. Così, la paura, che dice la morte e insieme il bisogno di vita, rivela il costitutivo bisogno dell'uomo di essere salvato *da un Altro*, e diventa appello a una Trascendenza capa-

¹² Se non come sua affermazione ironica nella sfida agli idoli (cfr. Is 41, 23), oppure per indicare ciò che non vorrebbe che accadesse (cfr. Dt 32,27).

¹³ Cfr. Sal 2,4: «Chi siede nei cieli ride, il Signore si prende gioco di loro».

¹⁴ Cfr. in particolare Pro 22,3: «L'astuto vede il pericolo e si nasconde, gli stolti proseguono e dovranno pagarne lo scotto». Si veda anche 7,22-23; 14,16; 27,12; 28,14.

ce di distruggere la minaccia, appello a quel Dio che è l'unico che possa vincere la morte.

Eppure, secondo la Bibbia, proprio Dio è causa di incontenibile paura per l'uomo, che si sente confrontato con una trascendenza talmente potente e incomprensibile da diventare una minaccia.

Gli esempi sono numerosi. Si pensi, ad esempio, all'esperienza, tante volte ripetuta nella Scrittura, di Dio che si contrappone alla fragilità dell'uomo e sembra diventare un suo nemico (Is 63,10; Ger 30,14; Lam 2,4-5; ecc.), addirittura feroce come un leone o un orso o una pantera (cfr. Lam 3,10; Gb 10,16). È il Dio temibile nella sua incomprensibilità che spaventa Giobbe, il Dio guerriero che stermina i nemici¹⁵, il Dio potente che giudica e punisce¹⁶.

Ma nella Bibbia Dio fa paura non solo quando si contrappone esplicitamente all'uomo e sembra volerlo aggredire. È il divino in quanto tale che incute timore, semplicemente per il suo apparire, per il suo stesso essere, perché è portatore di un tale mistero da lasciare l'uomo sgomento di fronte a una grandezza per lui insostenibile. Particolarmente significativo è il grido angosciato di Isaia davanti alla visione del Dio tre volte santo: «Ohimè, sono perduto, perché sono uomo dalle labbra impure» (Is 6,4); molto nota è anche la tematica dell'impossibilità di vedere Dio senza morire. È come se, nel rapporto con Dio e la sua santità, l'uomo prendesse ancor più coscienza della propria piccolezza e impurità fino a percepire come pericoloso l'avvicinarsi a quella trascendenza, come qualcosa in cui si corre il rischio di rimanere uccisi.

C'è un testo emblematico a tale proposito, determinante per l'esperienza religiosa di Israele, un testo «fondatore» per Israele e il suo cammino spirituale. Si tratta della teofania al Sinai, nar-

¹⁵ Il tema della guerra santa è particolarmente importante. Cfr., tra i molti studi ad esso dedicati, H. Fredriksson, *Yahwe als Krieger*, Lund 1945; G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zurigo 1951; P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel* (HarvSM 5), Cambridge, Mass., 1973; P. C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament*, Grand Rapids, Mich., 1978; M. Lind, *Yahweh is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Scottdale-Kitchener 1980.

¹⁶ Segnaliamo il *topos* del giorno del Signore: cfr., tra gli altri, G. von Rad, *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh in Journal of Semitic Studies*, 4 (1959) 97-108; M. Weiss, *The Origin of the Day of the Lord - Reconsidered in Hebrew Union College Annual*, 37 (1966) 29-71.

rata nei capitoli 19 e 20 del libro dell'Esodo¹⁷. Percorriamone brevemente il testo.

Siamo nel deserto, e il popolo, nel giorno stabilito da Dio, assiste alla manifestazione divina che deve poi culminare nell'alleanza. Dio si fa presente sul monte accompagnato da terribili fenomeni naturali che spaventano il popolo e fanno tremare il mondo circostante (fuoco, fumo, terremoto; temporale, eruzione vulcanica). Dio parla con Mosè e dona la Legge, che è la via per vivere secondo la vita divina. Seguono ancora manifestazioni di paura da parte del popolo che chiede la mediazione di Mosè. Questi risponde esortando Israele a *non avere paura* e invece a *temere* il Signore e, mentre il popolo si tiene lontano, avanza di nuovo verso Dio.

La paura è dunque determinata nel popolo dalla grandiosità e temibilità dei fenomeni che accompagnano la presenza di un Dio ancor più temibile. Dio non è assimilabile al mondo, non è ridicibile a una presenza tra le altre, ma è Alterità incontenibile dal cosmo, che ne rimane sconvolto. La sua presenza assolutamente trascendente rappresenta perciò un pericolo per l'uomo mortale che fa parte del mondo. Per questo Israele ha paura, e perciò si tiene lontano dalla montagna, pone distanza tra sé e la minaccia. È come una specie di fuga, che però non vuole interrompere i contatti: il popolo, pur se da lontano, rimane, e chiede a Mosè di fare da mediatore: «Parla tu a noi e noi ascolteremo; ma non ci parli Dio, altrimenti moriremo» (Es 20, 19).

In risposta, Mosè rivela il vero senso di ciò che sta avvenendo: Dio non vuole essere una minaccia; egli è portatore di volontà di vita, non di morte. Il Dio che spaventa il popolo è in realtà il Dio che viene per salvarlo, e anche i fenomeni terribili cui Israele ha assistito servono ad aiutarlo a trovare il cammino della fede e della vita.

Perciò il popolo deve superare il proprio terrore e aprirsi al timore che libera dal peccato¹⁸. La paura, che ha permesso il

¹⁷ Su questo testo segnaliamo in particolare gli studi di W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinai-traditionen*, Tübinga 1961; E. Zenger, *Die Sinai-theophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elobistischen Geschichtswerk* (ForBib 3), Würzburg 1971; *id.*, *Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34*, Altenberge 1982.

¹⁸ Il «timore di Dio» (nelle sue varie connotazioni di rispetto riverente, obbedienza, fedeltà, ecc.) è stato oggetto di numerosi studi. Segnaliamo in particolare le monografie di S. Plath, *Furcht Gottes. Der Begriff yr' im Alten Testament* (AzTh II), 2, Stoccarda 1963; J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament* (AnBib 25), Roma 1965; L. Derousseaux, *La Crainte de Dieu dans l'Ancien Testament. Royauté, Alliance, Sagesse dans les royaumes d'Israël et de Juda* (Lectio Divina 63), Parigi 1970.

riconoscimento dell'assoluta trascendenza del Signore, deve ora lasciare il posto al timore che, pur continuando a riconoscere quella misteriosa alterità e diversità, l'accoglie però come portatrice di salvezza. Il passaggio è reso possibile dalla parola di fede di Mosè che apre a una nuova visione del reale. Perché è la parola di un uomo che parla a nome di Dio stesso, che torna vivo dopo averlo incontrato, e non ha paura, ma vive radicato nella fede. È attraverso questa mediazione che Dio si fa presente invitando a non temere e liberando così il popolo dal suo terrore. Così, per la fede, si può andare oltre l'apparenza pericolosa della teofania e scoprire il dono di una nuova vita liberata dal peccato: «Non temete: Dio è venuto per mettervi alla prova e perché il suo timore vi sia sempre presente e non pecciate» (Es 20,20).

La paura rappresenta dunque un passaggio obbligato per giungere al vero timore di Dio, almeno nella misura in cui essa è riconoscimento della trascendenza. Altrimenti, dice la Scrittura, Dio è come un idolo: sono gli idoli gli unici a non dover essere mai temuti, perché non rappresentano un luogo di alterità, né è in loro potere fare nulla. Come è scritto in Geremia: «Non abbiate paura, perché non possono fare alcun male, come non possono fare alcun bene» (Ger 10,5).

La paura dunque riconosce Dio nella sua «potenza», ma il superamento della paura che diventa timore riconosce Dio nella sua «potenza che salva». Paura e timore sono interdipendenti: c'è sempre qualcosa del timore nel terrore davanti a Dio: timore numinoso, riverente, che riconosce un mistero. E c'è sempre qualcosa della paura che accompagna il timore: lo sgomento, seppur fiducioso, di trovarsi davanti a una diversità incomprensibile, a una misteriosa potenza che sovrasta. Ma è potenza di salvezza, che libera dalla minaccia; è trascendenza assoluta, che proprio per questo può vincere la morte e liberare così l'uomo dalla paura. Perciò nella Scrittura il Dio che spaventa è l'unico che possa efficacemente invitare l'uomo a non temere¹⁹.

Ebbene, il cammino spirituale di Israele e di ogni credente

¹⁹ Sull'esortazione a «non temere», ricorrente nell'Antico Testamento, cfr. i recenti studi di E. W. Conrad, *The «Fear not» oracles in Second Isaiah in Vetus Testamentum*, 34 (1984) 129-152; *id.*, *Fear Not Warrior. A Study of 'al tira' Pericopes in the Hebrew Scriptures* (BrJudSt 75), Chico 1985; S. Bretón, *Vocación y misión: formulario profético* (AnBib 111), Roma 1987, 142-152.

chiede questo continuo passaggio dalla paura al timore, dalla visibilità che spaventa alla fede nell'invisibile che salva, dalla paura della morte alla gioia di una vita libera dalla minaccia e già sperimentata nell'anticipazione della fede. La vita sotto la minaccia mortale si approssima così alla salvezza in un liberante cammino di abbandono e fiducia che coincide con l'accoglienza di Dio come ultima parola che vince la morte.

Ma tutto questo è nel Signore Gesù che diventa definitivo. In lui la totale trascendenza si coniuga all'immanenza, e il Dio soverchiante si fa visibile nell'insondabile mistero di chi muore per sconfiggere la morte. La paura e la morte, attraversate dal Cristo, sono diventate obbedienza fiduciosa e vita risorta. Come Mosè che tornava al popolo dalla montagna invasa dal fuoco, Gesù è tornato dai morti e, vivo, invita a non temere. La minaccia è sconfitta e la vita eterna è promessa già realizzata nel dono di una vita «timorata» di Dio.

Così, il credente che si lascia condurre dal Signore sperimenta già nel suo esistere che la minaccia è vana e nulla più può incutergli terrore. Come dice il Salmista, nessuno può fargli del male (Sal 56,4-5; 118,6-7), neppure la tenebra che assomiglia alla morte (Sal 23,4), neppure la guerra (Sal 27,3), neppure i nemici (Sal 3,7). Liberato dalla paura, egli si apre all'ultima certezza di una presenza che salva:

Il Signore è mia luce e mia salvezza,
di chi avrò paura?

Il Signore è difesa della mia vita,
di chi avrò timore? (Sal 27,1).

LA RIFLESSIONE PATRISTICA

Leggendo la sacra Scrittura, i Padri della Chiesa si sono sforzati di ricercare una certa intelligenza della propria vita spirituale e di quella dei cristiani. Attraverso l'interpretazione metodica dei vari sensi spirituali della sacra Scrittura è emersa una vera dottrina spirituale la quale, senza essere sistematica, contiene molti insegnamenti. A partire da essi, si può elaborare un'antropologia che rimane per noi fondamentale.

Già con Origene, come dimostra P. CROUZEL, la riflessione antropologica mette in luce una duplice dimensione: la prima basata sulla struttura ontologica in cui si distinguono corpo, anima e spirito, la seconda prettamente teologica dell'immagine di Dio. Il legame fra le due concezioni va ricercato nella natura dello spirito, ossia del *pneûma*: in esso, infatti, troviamo il «luogo» del «secondo l'immagine».

Incentrando il suo studio di Gregorio di Nissa sulla nozione di desiderio, la professoressa CANEVET mette in luce un'antropologia che chiameremo oggi più psicologica, a condizione però di intendere tale psicologia nella sua dimensione ontologica, vale a dire a partire dal suo oggetto che è Dio. Secondo la prospettiva cristiana, tale desiderio vede crescere la propria capacità nel suo rapporto con il Verbo e la propria intensità nel suo rapporto con lo Spirito Santo. Anticipando in qualche modo ciò che dirà san Giovanni della Croce, Gregorio di Nissa insiste sulla necessità di purificare la memoria per liberare il desiderio.

Reagendo contro ciò che considera una sopravvalutazione dell'affettività nella vita spirituale, P. Dominique BERTRAND accosta due grandi figure della storia della spiritualità, Evagrio Pontico e sant'Ignazio di Loyola, per restituire all'intelligenza un ruolo di primaria importanza nella vita cristiana: quello di rivelare ciò che può ingannare l'uomo fino a farlo morire. Attraverso la rivalutazione dell'intelligenza spirituale, i nostri Autori ricuperano la ricchezza della sapienza insegnataci dai libri sapienziali.

La dottoressa Ysabel de ANDIA, ricercatrice al CNRS, stabilisce un confronto estremamente suggestivo fra la teologia negativa speculativa di Dionigi Areopagita e la sapienza della croce in Isacco il Siro. L'accostamento permette di intendere meglio che il mistero della croce può essere vissuto o come superamento di ogni desiderio dell'intelletto o come duplice crocifissione del corpo e dell'intelletto. In tal modo, l'ingresso dionisiano nella Tenebra e l'ingresso nel Regno mediante la croce sono una sola cosa.

Con P. GROSSI, passiamo al più grande dei Padri della Chiesa occidentale per studiarne il concetto-chiave di «cor». La prospettiva si restringe a quella dell'«oculus cordis» caratteristica della spiritualità agostiniana. In particolare, si tratta di mettere in luce lo stretto rapporto di tale espressione con il desiderio e la libertà dell'uomo chiamato a cooperare con la grazia di Dio.

LA DUPLICE ANTROPOLOGIA SPIRITUALE DI ORIGENE

Henri Crouzel sj

Due dottrine antropologiche dominano la spiritualità di Origene, l'antropologia tricotomica orientata piuttosto verso la sua ascesi e la sua morale, e la teologia dell'immagine di Dio nell'uomo, base della sua mistica che ritroviamo, con differenze di sfumature, in numerosi Padri. Avendo scritto a più riprese su quest'argomento, dalla mia tesi di dottorato in teologia ad un recente libro che presenta Origene al grande pubblico, mi scuso con quanti avessero già letto una di queste opere, nella speranza che la ripetizione non sarà loro sgradita¹.

L'antropologia tricotomica ha come fonte il saluto finale della prima lettera ai Tessalonicesi: «Che il Dio della pace vi santifichi lui stesso completamente e custodisca perfetti e irreprensibili il vostro spirito (*pneûma*), la vostra anima e il vostro corpo, per la venuta del nostro Signore Gesù Cristo». La troviamo già prima di Origene, sfruttata in modo assai confuso fino alle prime sintesi che ne offrono Ireneo di Lione e gli gnostici valentiniani. Dopo Origene sparisce rapidamente, perfino tra gli ere-

¹ Si possono trovare riferimenti e dimostrazioni nell'articolo *L'antropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel* in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 31 (1955) 364-385; e in *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Collection Théologie 34, Aubier, Parigi 1956. Due esposizioni più recenti: *L'antropologie d'Origène: de l'arché au telos* in *Arché et Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa, Atti del colloquio*, Milano, 17-19 maggio 1979, pubblicati a cura di U. Bianchi con la cooperazione di H. Crouzel; *Studia Patristica Mediolanensia*, Vita e Pensiero, Milano 1981, 36-49. E ancora: *Origène*, Le Sycomore, Lethielleux et Namur (Culture et Vérité), Parigi 1985, 123-137. Tradotto in italiano da Luigi Fatica, *Origene*, Borla, Roma 1986, 129-144.

di più vicini all'Alessandrino, Gregorio di Nissa, Didimo il Cieco o anche Evagrio Pontico, che sostituendo il *pneûma* con il *noûs* la modifica notevolmente: ma, come dimostra un libro recente, si trova ancora nel IV secolo in Prisciliano d'Avila². L'affermazione ricorrente che la tricotomia di Origene provenga da quella di Platone è invece priva di fondamento, o meglio, ne subisce l'influenza solo in modo secondario. I termini sono diversi: *pneûma*, *psychê*, *sôma* in Origene, *noûs*, *thymôs*, *epithymia* in Platone. Abbiamo in Origene una tricotomia dell'uomo intero, in Platone una tricotomia della sola anima.

La nozione essenziale della tricotomia di Origene è il *pneûma* (nelle versioni latine *spiritus*), termine che non si trova quasi mai con un'accezione filosofica in Platone, al contrario degli stoici e dei platonici posteriori. Tuttavia questi ultimi intendono con tale termine una corporeità sottile, mentre fra i cristiani esso indica sempre una realtà incorporea: deriva allora soprattutto dalla *ruah* biblica ed esprime, seguendo l'uso di Paolo e in una certa misura di Filone, l'azione divina.

Per Origene il *pneûma* è un dono che Dio fa all'uomo e attraverso il quale agisce nell'uomo. Partecipazione creata allo Spirito Santo, senza peraltro confondersi con la sua presenza nell'anima, è il mentore dell'anima, che la conduce, certo se essa gli obbedisce, nella pratica delle virtù e nella vita morale — rappresenta infatti la coscienza —, e anche nella contemplazione e nella preghiera. Ma non è responsabile degli errori che essa commette, non fa dunque parte della personalità propriamente detta. Se l'anima non lo ascolta, non per questo il *pneûma* viene tolto al peccatore, ma cade in uno stato di torpore, di letargo, rimanendo però in lui come una possibilità di conversione: come vedremo, viene tolto solo al dannato. Si potrebbe dire che questa nozione presenta una certa analogia con quella di grazia santificante della teologia posteriore, insieme ad altre espressioni simboliche come quelle di immagine di Dio nell'uomo, vita, luce, cibo, ecc. Quaggiù si trova in ogni uomo, e non nel solo battezzato, come ipotizza la teologia classica; ma l'accettazione da parte della Chiesa di una possibilità di salvezza per il non credente in buona fede e di invincibile ignoranza accorcia la distanza che potrebbe separare il *pneûma* di Origene dalla grazia santificante.

² P. M. Saenz de Argandona, *Antropología de Prisciliano*, Santiago de Compostela 1982.

Il centro della personalità è l'anima, la *psyché*, perché il corpo è per Origene, come per il suo condiscipolo pagano Plotino, lo strumento dell'anima: l'uomo è definito da entrambi come un'anima che fa uso di un corpo. Ma l'anima è doppia, divisa, piuttosto che in due parti, in due tendenze: Origene pensa in maniera più dinamica che ontologica, anche se le sue speculazioni hanno pure una dimensione ontologica. L'elemento superiore che, secondo l'ipotesi favorita di Origene, nella preesistenza costituiva da solo l'anima, è indicato da tre vocaboli diversi, ma equivalenti. In termini platonici è il *noûs* o *mens*, l'intelletto o l'intelligenza, termine che non bisogna tradurre con spirito, a rischio di confonderlo con il *pneûma*. In termini stoici è l'*hēgemonikón*, la facoltà dominante, termine reso da Rufino e Girolamo nelle loro traduzioni di Origene con *principale animae*, *principale mentis* o *principale cordis*. In termini biblici, infine, si tratta di *kardía*, *cor*, il cuore. Questo è il discepolo dello spirito il quale lo guida nella virtù e nella preghiera; quando poi si volge tutto quanto verso lo spirito indirizzando verso di esso l'elemento inferiore dell'anima, come pure il corpo, il cuore diventa tutto spirituale, cioè diventa spirito senza cessare di essere anima, è allo stesso tempo uno e due con lo spirito, seguendo uno schema né monista né dualista, ma continuo in Origene come in Plotino.

L'elemento inferiore dell'anima aggiunto quando, dopo la caduta, il corpo dell'uomo preesistente, sino allora celeste, è divenuto terrestre, costituisce la forza che attira l'anima verso il corpo. Esso viene designato in molti modi: qualche volta, ma raramente, con i termini platonici di *thymós*, collera, e *epithymía*, desiderio, senza però che Origene faccia, come Platone, una distinzione fra tendenze nobili e tendenze vili. Il più sovente è, secondo un'espressione presa da Rm 8,6-7, il *phrónēma tēs sarkós*, il pensiero o la saggezza della carne; oppure lo troviamo spesso chiamato *sárx*, *caro*, cioè la carne, nozione sempre peggiorativa che non si deve confondere con quella di corpo. In una certa misura questo secondo elemento corrisponde, anche se non del tutto, alla concupiscenza della teologia classica; non del tutto, dicevo, perché, secondo Origene, la carne ingloba anche delle funzioni naturali e, secondo il *Trattato dei principi*, l'anima è attraverso essa, *phantastiké* e *hormētiké*, principio dell'immaginazione e degli istinti. Può essere spiritualizzata anch'essa, allorquando l'intelligenza riesce a indirizzarla, in-

sieme al corpo, verso lo spirito. L'anima umana di Gesù possiede questa parte inferiore senza la quale egli non sarebbe un uomo come noi. Può essere turbato, ma solo «in spirito», perché l'unione di quest'anima con il Verbo la rende assolutamente impeccabile, attraverso l'immensità della sua carità, pur essendo un'anima come la nostra dotata di libero arbitrio. A questo proposito si può leggere il magnifico capitolo III, 2 del *Trattato dei principi* che verte sull'Incarnazione.

Per Origene il corpo non è una realtà univoca, e neanche l'incorporeità, come lo dimostra la prefazione del *Trattato dei principi*. Bisogna infatti distinguere tra corpo terrestre o grossolano che è il nostro, e corpo celeste o spirituale o «etereo» — per i filosofi l'etere corrisponde tradizionalmente allo stato più puro della materia — o anche «splendente», che è quello degli angeli, delle intelligenze preesistenti e che sarà quello dei risuscitati, senza parlare del corpo oscuro dei demoni e dei dannati risuscitati che Origene vede nelle «tenebre esteriori». Solo la Trinità infatti è senza corpo, il corpo essendo il segno della condizione creaturale. Certo, il più delle volte Origene indica come incorporeo — e vedremo tra breve in che senso — lo stato dell'uomo fra la morte e la risurrezione; ma in un passo citato da Metodio d'Olimpo³ si esprime in modo più completo a questo riguardo, prendendo spunto dalla parabola del ricco epulone e di Lazzaro e dall'apparizione di Samuele a Saul in casa della negromante: lascia così all'anima separata dal corpo un involucro corporeo, appellandosi alla nozione meso e neoplatonica dell'*óchēma*, del «veicolo dell'anima», un involucro di *pneûma* corporeo nel senso stoico, il quale fa da giuntura fra l'anima e il corpo e sussiste dopo la morte, spiegando così le apparizioni di fantasmi⁴.

Bisogna notare però — ed è importante dal punto di vista teologico — che, malgrado il grave controsenso commesso da Metodio d'Olimpo il quale attacca Origene nel suo *Aglaophôn o Della Risurrezione*⁵, il corpo risuscitato non è un altro corpo da quello terrestre che lo ha preceduto e, allo stesso modo, questo

³ *Aglaophôn ou De la Résurrection* III, XVII, 2-5 dal greco conservato da Fozio (*Bibl* 234, 300b-301a) e la versione paleoslava: vedere edizione Bonwetsch, GCS, 413-414.

⁴ Crouzel H., *Le Thème platonicien du «véhicule de l'âme» chez Origène* in *Didaskalia*, Lisbona 7, 225-237.

⁵ Crouzel H., *Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité* in *Gregorianum*, 53 (1972) 679-716.

corpo terrestre non è un altro corpo da quello che rivestiva l'intelligenza preesistente. Una dottrina, comune a tutti i filosofi greci, distingueva la materia, che di per se stessa non possedeva nessuna qualità ed era informe — è la materia prima della scolastica — dalla qualità che vi si aggiungeva e che poteva cambiare. Così, anche per Origene ciò che cambia non è il corpo stesso ma la qualità, celeste, poi terrestre, poi di nuovo celeste che lo informa, ed è la qualità terrestre imposta all'uomo decaduto che viene raffigurata dalle «tuniche di pelle» di Gn 3,21⁶. La dottrina origeniana del corpo risorto, ingiustamente calunniata da Metodío e dai suoi successori, mirava a mantenere, in conformità all'immagine paolina del seme e della pianta, l'identità di sostanza e l'alterità di qualità fra il corpo terrestre e il corpo celeste. La stessa cosa è sottintesa, fra l'uomo preesistente e l'uomo terrestre, in un passo del *Commento alla Genesi* di Procopio di Gaza il quale riferisce l'opinione di Origene.

La pluralità di significati della nozione di corpo porta con sé quella della incorporeità sottolineata nella prefazione del *Trattato dei principi*: qui infatti Origene distingue un'incorporeità assoluta e un'incorporeità relativa la quale indica una corporeità più tenue e sottile, come quando nel linguaggio corrente diciamo che l'aria è incorporea. In questo senso egli può parlare con una certa frequenza d'incorporeità per l'uomo che si trova tra la morte e la risurrezione. Ma l'incorporeità ha anche un terzo significato che è morale. Se in cielo i beati conducono una vita incorporea, è perché non sono più assoggettati ai desideri e alle necessità del corpo; abbastanza spesso, certo in senso relativo, Origene parla similmente del giusto ancora dimorante sulla terra il cui corpo, seppure ancora terrestre, è entrato nella sfera d'irradiazione dello spirito.

Secondo Origene, la divisione tricotomica si applica a tutte le tappe della storia dell'umanità. Nella preesistenza, secondo la sua ipotesi preferita, le intelligenze — il termine anima non interviene che dopo il «raffreddamento» della caduta — erano rivestite da corpi eteri e guidate dallo spirito. Dopo la risurrezione, ritroviamo i tre elementi spirito, anima, corpo ridiventato eterico, solo per i beati. Ma, come per Ireneo, Dio riprenderà ai dannati lo spirito che ha loro dato.

⁶ Cfr. Simonetti M., *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2,7 e 3,21 in Aevum*, 36 (1926) 370-381.

Origene formula questa ipotesi a tre riprese, partendo da una esegesi allegorica di Mt 24,51 o Lc 12,46: se il padrone di casa, tornando all'improvviso, sorprende il suo intendente a maltrattare gli altri servi o a bere come gli ubriaconi, lo «taglierà in due» (*dichotomēsei*). Questo termine, che si legge sia in Matteo che in Luca e che, ovviamente, è intraducibile tale e quale in una traduzione ufficiale, viene interpretato da Origene nel modo seguente: Dio toglierà al dannato lo spirito, mentre il corpo e l'anima andranno nella Geenna. Abitualmente viene prestata ad Origene l'affermazione che la restaurazione finale, *apocatastasi*, includerebbe la salvezza dei dannati: in realtà i testi di Origene vanno ora in questo senso ora nel senso opposto, perché la questione non gli era chiara, né lo era per i suoi tempi. L'esegesi di *dichotomēsei* gioca piuttosto a sfavore della salvezza finale dei dannati perché se lo spirito viene tolto, non si vede come possa l'anima ancora conservare un mezzo di salvezza.

Ho detto all'inizio che l'antropologia tricotomica era soprattutto in relazione con l'ascesi e la morale di Origene. Il suo scenario è costituito infatti dalla dottrina della lotta spirituale. L'anima è stirata tra l'intelligenza che l'attira verso lo spirito, e perciò verso Dio, e la carne che la spinge verso il corpo. Se vince la prima, tutto l'uomo diventa spirituale, ma se vince la seconda toglie all'intelligenza il suo ruolo egemonico e diventa come un altro *hēgemonikón* che la conduce al peccato, distogliendo la sua attenzione dalle «vere» realtà, le realtà celesti, i misteri divini, affinché cerchi un falso assoluto nei beni terreni che sono soltanto le immagini del vero bene. I beni terreni sono buoni in se stessi, perché sono le immagini dei misteri divini, destinate ad indicare la via verso questi misteri e a suscitare il desiderio. Ma diventano cattivi per colpa dell'uomo, quando questi li separa dalla relazione che hanno con i loro archetipi e, sostituendoli a questi ultimi, li tratta in modo menzognero come se di essi si trattasse.

Se l'anima è l'arena e la posta della lotta spirituale, non si trova però sola in questo combattimento. Origene possiede una angelologia e una demonologia notevolmente sviluppate. Eserciti di angeli ed eserciti di demoni si affrontano al di sopra dell'anima e dentro di lei: i demoni sotto il comando del Principe di questo mondo, Satana, gli angeli sotto quello dell'Angelo del Gran Consiglio, Cristo. Ma l'anima è libera; essa è il centro di quel potere di decisione che è il libero arbitrio, sul quale Orige-

ne ha tanto insistito contro gli gnostici. Da una parte, Dio dà all'uomo la forza di vivere virtuosamente; infatti, nonostante Girolamo, Origene non è per nulla un pelagiano, e nemmeno un semipelagiano *ante litteram*, e nel *Commento a Giovanni*, per esempio, si trovano formulazioni che lo stesso concilio di Orange avrebbe potuto sottoscrivere. Ma Dio non costringe mai l'uomo e la decisione finale spetta a quest'ultimo. D'altra parte, come si legge nel *Trattato dei principi*, perché Satana entri bisogna che la porta gli venga socchiusa.

Senza trascurare l'ascesi e la morale, il tema dell'immagine di Dio nell'uomo riguarda soprattutto la conoscenza che Origene chiama «mistica», quella dei misteri divini. Egli è condotto a questo da un principio platonico che è un'evidenza dettata dal buon senso: solo il simile conosce il suo simile; conosciamo perché siamo simili. Se l'uomo può conoscere il mondo che lo circonda, ciò avviene perché lui stesso è un microcosmo, un piccolo mondo, unito da legami di similitudine a tutti i gradi di essere del macrocosmo, del grande mondo. D'altronde, è così che originariamente gli uomini si conoscono fra loro, perché hanno la stessa natura. L'uomo ha una certa conoscenza di Dio, anche prima di leggere le Scritture, perché è stato creato a immagine di Dio, e più diventa simile a Dio attraverso la pratica delle virtù cristiane, più si rende idoneo a ricevere le rivelazioni di Dio e così a conoscerlo.

L'origine di questo tema è costituita dai tre piccoli passi del libro della Genesi che attribuiscono all'uomo l'immagine e la somiglianza di Dio: Gn 1,26-27, che vede nell'immagine l'espressione del dominio dell'uomo, a questo delegato da Dio, sulla terra e su ciò che in essa vive; Gn 5,1-3, che suggerisce come l'immagine e la somiglianza comportino una certa idea di filiazione; infine Gn 9,6, dove l'immagine fa dell'uomo un essere sacro di cui è vietato spargere il sangue. Ma la traduzione dei Settanta traducendo *šelem*, immagine, e *demût*, somiglianza, con termini che hanno già tutta una storia filosofica, *eikôn* e *homoiôsis*, arricchirà in modo considerevole il contenuto della nozione di somiglianza. Lo scopo della vita umana non è forse, già secondo taluni presocratici e un famoso testo dal *Teeteto* di Platone, la *homoiôsis Theôi*, la somiglianza a Dio? Anche se Platone non applica la nozione di immagine alla relazione tra l'uomo e Dio, egli utilizza termini prossimi quanto al senso, parlando di parentela (*syngéneia*) o di familiarità (*oiketôsis*).

Ma la lettera ai Colossesi 1,15 chiama Cristo «immagine del Dio invisibile». La differenza fra Cristo e l'uomo da questo punto di vista viene marcata da Origene, almeno nelle opere conservate in greco, mediante l'uso di una terminologia diversa e, cosa non frequente per lui, immutabile. Solo il Cristo è detto immagine di Dio, l'uomo è soltanto «secondo-l'immagine» (*tò kat'eikóna*) o «immagine dell'immagine» e l'elemento per il quale è tale è «il secondo-l'immagine» (*tò kat'eikóna*).

Gn 1,26 con il suo famoso plurale: «Facciamo l'uomo secondo la nostra immagine e la nostra somiglianza» viene interpretato nel senso di una conversazione tra il Padre e il Figlio. È come se il Padre dicesse al Figlio: «Facciamo insieme l'uomo secondo la mia immagine che sei tu». Il Figlio è dunque l'immagine intermediaria tra il Padre e l'uomo. Ma lo è per la sua sola divinità o per la sua duplice natura? Al contrario d'Ireneo, Origene risponde risolutamente: per la sua sola divinità. Un essere invisibile non può avere che un'immagine invisibile. Ireneo ragionava diversamente: chi dice immagine dice una riproduzione nel visibile. Per il vescovo di Lione si tratta dunque del Dio fatto uomo. Qual è allora per Origene il posto dell'umanità di Cristo nella relazione di immagine? Essa è come noi «secondo-l'immagine» o «immagine dell'immagine» che è il Verbo, ma dato che Origene riconosce l'anima umana di Cristo nell'«ombra di Cristo sotto la quale viviamo in mezzo alle genti» di Lamentazioni 4,20, essa si frappone tra il Verbo e noi come una seconda immagine intermediaria fra Dio e l'uomo.

Poiché però per Origene l'immagine di Dio propriamente detta è il Verbo nella sua sola divinità e non il Verbo con la sua umanità, il «secondo-l'immagine» che è nell'uomo non comprende il corpo il quale partecipa all'immagine solo indirettamente: è il santuario contenente l'immagine. E il luogo dell'immagine non è nemmeno lo spirito dell'antropologia tricotomica: infatti, quale dono di Dio, non fa parte, propriamente parlando, della realtà essenziale dell'uomo. Questo luogo è dunque l'anima, o anche soltanto il suo elemento superiore che solo la costituiva nella preesistenza, e cioè l'intelligenza, facoltà egemonica o cuore. È così che il «secondo-l'immagine» costituisce la «nostra principale sostanza»⁷, il fondo stesso del nostro essere.

Utilizzeremo, per comodità, una distinzione che Origene men-

⁷ *Commento a Giovanni*, XX, 22 (29), 182.

zione raramente, e utilizza poco, quella di naturale e soprannaturale: egli è infatti un soprannaturalista convinto, il naturale essendo implicitamente compreso nel soprannaturale. A proposito del «secondo-l'immagine», Origene non insiste dunque sugli aspetti che chiameremmo naturali. Sottolinea piuttosto la nostra partecipazione di grazia al Padre e al Figlio, partecipazione verso la quale è rivolto tutto il nostro essere, essendo stato creato da Dio per questo scopo.

A questo proposito, dobbiamo incominciare col fare due osservazioni fondamentali. La distinzione essenziale fatta dal *Trattato dei principi* fra la Trinità e le creature è aristotelica: quella tra sostanza e accidente. Tutto ciò che possiedono, o meglio tutto ciò che sono le tre Persone è sostanziale: appartiene loro in proprio, è posseduto ad un grado infinito e non è suscettibile di crescita o di diminuzione. Al contrario, tutto ciò che possiede la creatura razionale, sia essa angelica o umana, è accidentale, cioè ricevuto, partecipato e sottoposto, poi, alle variazioni del libero arbitrio. L'affermazione che tutto nella Trinità è sostanziale crea difficoltà a coloro che tendono a ridurre Origene al medio platonismo, trascurando il dato scritturistico e cristiano. Perché il Padre è l'origine delle altre due Persone: egli comunica eternamente e continuamente al Figlio tutto ciò che è, e mediante il Figlio allo Spirito Santo. Bisognerebbe allora dire — pensano questi autori — che l'esistenza e la divinità del Figlio e dello Spirito sono accidentali. E non esitano a farlo, contraddicendo così l'affermazione costantemente ripetuta del *Trattato dei principi* e di conseguenza riducendo Origene all'arianesimo di Eunomio⁸. Per Origene la partecipazione non ha lo stesso senso se applicata al Figlio e allo Spirito o se applicata alle creature.

La seconda osservazione è che, secondo Origene, una persona divina non può essere conosciuta se non nel caso che volontariamente si riveli, e questo vale anche per la conoscenza di Dio che possiamo trarre dalla nostra natura, in quanto la nostra creazione è già rivelazione. Dio ha sempre l'iniziativa. Ma bisogna che l'uomo sia pronto a ricevere questa rivelazione: la conoscenza di Dio è l'incontro fra due libertà.

Il «secondo-l'immagine» è dunque partecipazione al Padre

⁸ Berchman R. M., *From Philo to Origen: Middle Platonism in transition*, Brown Judaic Studies, 69, Chico (California) 1984.

e partecipazione al Figlio. Dio si è rivelato nel roveto ardente come colui che è. La partecipazione a Dio è dunque prima di tutto l'esistenza. Ma in questo caso Origene non intende l'esistenza in un senso puramente naturale. Solo il santo esiste veramente. I demoni avendo rifiutato questa esistenza con un atto della loro volontà sono diventati degli *ouk óntes*, dei «non essenti». E il male, il peccato, è ravvisato in questo «nulla» che, secondo una lettura piuttosto personale di Gv 1,3, è stato fatto senza il Verbo. La partecipazione a Dio è anche partecipazione alla sua divinità e per dimostrarlo Origene si appoggia sul salmo 82: «Dio sta nell'assemblea degli dèi», rimandando all'esegesi data da Cristo stesso in Gv 10,35; la Scrittura «ha chiamato dèi quelli a cui fu rivolta la parola di Dio».

La partecipazione al Figlio avviene secondo le numerose denominazioni (*epínoiai*) che la Scrittura attribuisce a Cristo: il Nuovo Testamento secondo il suo senso immediato, l'Antico Testamento secondo l'esegesi spirituale. Questi titoli di Cristo costituiscono il centro della cristologia di Origene quando si occupa del Verbo nella sua divinità. Ma i più citati qui sono quelli di Figlio e di Logos: Logos, cioè allo stesso tempo Parola e Ragione. In quanto Figlio, il Cristo fa di noi dei figli di suo Padre, dei figli adottivi; ed è questo un aspetto essenziale della nostra partecipazione all'immagine. Quanto al termine Logos, termine dai molteplici significati, i Padri, e Origene fra loro, hanno sintetizzato il Logos-Parola biblico e giovanneo con il Logos-Ragione di ascendenza ellenica, da Eraclito agli stoici. Questo secondo significato soprattutto interviene nella teologia origeniana dell'immagine: il Logos fa di noi degli esseri *loghiká*, ragionevoli. Ma a questo proposito si impongono le stesse osservazioni che sulla nozione di esistenza. Se il Figlio è la Ragione del Padre, lo è in un senso soprannaturale, e lo stesso significato rimbalza sui *loghiká*. Solo il santo è *loghikós* e i demoni, originariamente *loghiká*, sono divenuti degli *áloga*, degli esseri irragionevoli, vale a dire degli animali spirituali.

Ciò che abbiamo appena detto a proposito dei demoni viene parimenti dimostrato dalle ripercussioni del peccato sul «secondo-l'immagine». Il peccato copre il «secondo-l'immagine» di immagini diverse: sarà l'immagine del diavolo o, quel che è lo stesso, l'immagine del Terrestre che è il diavolo, anche se Paolo ravvisa in esso Adamo: ma sono anche immagini di bestie, corrispondenti ai diversi vizi più o meno caratteristici di un determinato

animale. Origene presenta, secondo l'espressione di Hugo Rahner, un «serraglio teologico». Ritroviamo così la corrispondenza fra demoni e animali.

Ma l'affastellamento delle immagini bestiali porta forse con sé la perdita della partecipazione all'immagine di Dio, come Epifanio ha creduto di leggere in Origene? No, perché questa immagine è indelebile. La magnifica *Omelia XIII sulla Genesi*, a proposito di Isacco, figura di Cristo, che ripulisce i pozzi scavati da suo padre Abramo e riempiti di fango dai filistei, i demoni, ritrova sotto tutte quelle immondizie l'acqua viva, cioè la ragione nel senso soprannaturale già indicato, e l'immagine di Dio⁹. Un po' più avanti Origene commenta: «Ecco dunque l'immagine di cui il Padre diceva al Figlio: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e a nostra somiglianza"». Il pittore di questa immagine è il Figlio di Dio. Pittore di tale qualità e di tale potenza che la sua immagine può, sì, essere oscurata dalla negligenza, ma non distrutta dalla malizia. L'immagine di Dio sussiste sempre in te, anche se tu le sovrapponi l'immagine del Terrestre»¹⁰.

Ma perché ricompaia bisogna che il Figlio di Dio, rappresentato da Isacco, venga a ripulire e riscavare i suoi pozzi nella nostra anima: «E quando ha distrutto in te tutti quei colori dati dalle tinte della malizia, allora risplende in te l'immagine che Dio ha creata»¹¹. Ecco perché «nessuno, se scopre di rassomigliare di più al diavolo che a Dio, disperi di poter ritrovare la forma dell'immagine di Dio, dato che il Signore non è venuto a chiamare alla penitenza i giusti, ma i peccatori»¹².

Ho detto prima che il rafforzamento in noi del «secondo l'immagine» attraverso la vita morale e la pratica delle virtù cristiane rende l'uomo sempre più idoneo a ricevere da Dio le grazie di conoscenza. Questo viene espresso da Origene attraverso vari temi che pongono l'accento a volte sull'azione di Dio nel progresso spirituale, a volte su quella dell'uomo, senza che il conciliare questi due aspetti ponga problemi all'Alessandrino. Così il Cristo è detto *formare (morphoûn)* il suo discepolo, cioè comunicargli la propria forma, renderlo simile a lui. O meglio ancora *formarsi (morphoûsthai)* in lui: si tratta di uno dei

⁹ XIII, 3, *SCb*, 7bis 1976, p. 320, 1.40.

¹⁰ *Ibid.* XIII, 4, p. 328, 1.29ss.

¹¹ *Ibid.* 1.45ss.

¹² *Hom. Gn.* I, 13, p. 62, 1.91.

grandi temi mistici di Origene, quello della nascita e della crescita del Logos nell'anima. Il Cristo è ugualmente ogni virtù e tutta la virtù: le diverse virtù figurano tra le innumerevoli denominazioni (*epinoiai*) di cui abbiamo parlato. Questi tre temi — formazione, nascita, virtù — insistono dunque sull'azione del Verbo nell'anima.

Quanto all'azione dell'uomo nel progresso spirituale, essa viene espressa soprattutto dall'imitazione di Dio e di Cristo, intimamente legata all'immagine. Questo grande tema dell'imitazione e della «sequela» di Dio era apparso già nella filosofia greca, in Platone e nel platonismo posteriore; ugualmente, poi, nello stoicismo. Quasi assente dall'Antico Testamento ebraico, si manifesta nei deuterocanonici e in Filone. L'imitazione e la «sequela» di Dio e di Cristo tornano in forza nei vangeli e negli scritti paolini, e ricorrono con grande frequenza fra gli autori dei primi secoli e in Origene stesso. Tutta la letteratura spirituale posteriore ne sarà piena¹³.

Finora non abbiamo visto come, nella sintesi di Origene, intervenga l'altro termine di Gn 1,26: la somiglianza. L'uso che ne fa Origene è abbastanza particolare, se lo paragoniamo agli altri autori ecclesiastici dei primi secoli. Se il «secondo-immagine» è dato sin dal principio e si rafforza nella misura del progresso spirituale, la somiglianza (*homoiōsis*) è la perfezione dell'immagine, riservata per la fine. Questa dottrina è espressa da 1Gv 3,2: «Sappiamo che quando si manifesterà (Cristo nella sua parusia) saremo simili (*hómoioi*) a lui, perché lo vedremo così come egli è». Questo testo unisce in modo sorprendente la somiglianza finale alla visione faccia a faccia, la perfezione dell'immagine a quella della conoscenza. Origene si appoggia anche su Gn 1,26-27. Quando, secondo l'esegesi di Origene, al versetto 26 il Padre esprime al Figlio il suo progetto di creare l'uomo, nomina allo stesso tempo l'immagine e la somiglianza. Ma il versetto 27 che mostra il progetto realizzato non parla che di immagine: «Dio cred l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo cred; maschio e femmina li cred». Il motivo, conclude Origene, sta nel fatto che la somiglianza è riservata per la fine. In quel momento, assimilati a Cristo, divenuti

¹³ Crouzel H., *L'imitation et la « suite » de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens, ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïques* in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 21 (1978) 7-41.

tutti insieme come un solo figlio nel Figlio unico, vedremo Dio con gli stessi occhi del Figlio. A questo proposito bisognerebbe ricordare tutta la dottrina origeniana sulla beatitudine.

La teologia dell'immagine, certo, non è senza ripercussioni sulla vita ascetica e morale. Se è Cristo, il nostro Isacco, a ripulire i pozzi della nostra anima dalle immondizie di cui i filistei li hanno riempiti, affinché l'acqua viva, l'immagine di Dio, possa di nuovo sgorgare, i servitori di Isacco collaborano però a questa impresa e l'*Omelia XIII sulla Genesi* lo fa notare a varie riprese. D'altra parte, nell'itinerario che attraverso il progresso spirituale porta dall'immagine alla somiglianza, l'azione del Verbo di Dio e quella dell'uomo sono, come abbiamo visto, indicate entrambe. Ma per Origene l'ascesi ha soprattutto uno scopo di preparazione, essa afferma la libertà dell'uomo che si tiene pronto a ricevere le grazie che verranno dalla libertà assoluta di Dio.

L'aspetto contemplativo e mistico di questa antropologia deriva soprattutto dal legame tra immagine-somiglianza e conoscenza. Il «secondo-l'immagine» ricevuto all'inizio, nella natura stessa dell'uomo, è già rivelazione. Dà infatti una conoscenza di Dio senza la quale la Scrittura sarebbe assolutamente incomprendibile, perché senza di lei non daremmo nessun senso alla parola Dio. Non si può dire che il progresso nella vita cristiana permetta, di per sé, di approfondire la nostra conoscenza di Dio, perché si rischierebbe di intendere che l'uomo possa conoscere Dio con le proprie forze. Di fatto, Dio è autore al tempo stesso del progresso ascetico e di quello nella conoscenza. Tuttavia la collaborazione dell'uomo non risulta per questo trascurabile, in ragione della sua libertà. Se l'uomo non si lasciasse fare e non manifestasse la sua buona volontà, Dio si asterrebbe.

Il solo legame che unisce le due dottrine antropologiche appena esposte è il fatto che l'anima, o meglio il suo elemento superiore, l'intelligenza, è il luogo del «secondo-l'immagine». Possiamo anche notare come lo spirito che è nell'uomo, pedagogo e mentore dell'anima, è in lei il rappresentante di Dio.

Molte altre cose dovrebbero essere dette che non ho avuto tempo di segnalare; soprattutto il ruolo dello Spirito Santo, il quale fa crescere il seme del «secondo-l'immagine» e lo porta fino al frutto della somiglianza. È stato rimproverato alla teologia spirituale di Origene di essere una mistica della conoscenza più che dell'amore. Ma, d'altra parte, si è dovuto aspettare

questi ultimi anni per avere un buono studio sull'amore in Origene¹⁴. È vero che questi affronta la vita spirituale principalmente attraverso la via della conoscenza, il che non è senza rapporto con le correnti platoniche e gnostiche del suo tempo. Ma non bisogna dimenticare che nella sua mentalità, molto più sintetica che analitica, egli giunge a definire la conoscenza come amore. La sua ultima definizione della conoscenza non la trova forse in Gn 4,1: «Adamo conobbe poi Eva sua sposa»?

¹⁴ Pietras H., *L'amore in Origene*, Augustinianum, Roma 1988.

LA NOZIONE DI DESIDERIO
NELLE «OMELIE SUL CANTICO DEI CANTICI»
DI GREGORIO DI NISSA

Mariette Canévet

Per rispettare i limiti di questo studio e l'accento particolare delle *Omellerie sul Cantico*, ci limiteremo all'analisi dell'aspetto positivo di questa nozione di desiderio, cioè al desiderio che si innalza «verso il meglio», verso le «realità superiori», al desiderio dell'Amato o, secondo un epiteto rimarchevole dato qui a Cristo e legato al nostro soggetto, del «desiderabile».

Terminologia

Alcune note di lessico si impongono prima di iniziare. È risaputo che i nomi del desiderio sono molto vari in Gregorio di Nissa. Emergono tuttavia due famiglie semantiche: quella di *epithymía/epithymein* (circa 80 volte qui), che è dominante in tutti i trattati, e quella di *póthos/pothein* (circa 50 volte), la cui frequenza relativa qui è eccezionale. Se, come sembra, il termine *póthos* conserva delle sue origini la sfumatura di «desiderio amoroso nei riguardi dell'altro che è assente»¹ (bisognerebbe aggiungere a proposito del Dio di Gregorio: dell'altro che è assente-presente), si vede che è tutto il tema del Cantico a spiegare la brusca irruzione di questa parola. Inversamente, la parola *órexis*, presente altrove, eccezionalmente frequente nelle *Omellerie sulle Beatitudini*, qui scompare². Alle espressioni che indicano

¹ Frère Jean, *Les Grecs et le désir de l'être, des Préplatoniciens à Aristote*, Parigi 1981, p. 223.

² La frequenza del termine *órexis*, nelle *Omellerie sulle Beatitudini* (19 ricorrenze contro 32 di *epithymía* e soltanto 6 di *póthos*), può spiegarsi per il fatto che esso indica l'appetito sensibile e che si tratta di aver fame e sete di giustizia, di virtù o di Dio.

il desiderio bisogna aggiungere nozioni annesse come *spoudè*, lo «zelo per», *diáthesis*, la «disposizione», in particolare la «disposizione amorosa» (*erotikè diáthesis, schésis*), l'«attaccamento per». Infine, spesso desiderio e amore si identificano nelle sfumature di uno stesso comando: «Ama la Sapienza quanto puoi... e desiderala quanto ne sei capace. E aggiungo arditamente a tali parole ancora queste altre: innamorati di lei...»³. In modo quasi equivalente anche amore e desiderio sono richiesti come condizione di unione a Cristo⁴.

Dopo aver definito la natura del desiderio, capacità naturale che chiede di essere svegliata, ma non può esserlo se non nel rispetto della libertà umana, insisteremo sul ruolo della visibilità dell'oggetto amato in questo risveglio. Analizzeremo poi il principio e la sorgente dello sviluppo del desiderio e cioè il godimento dei beni e la partecipazione alla vita divina. Vedremo così che la ragion d'essere del desiderio sta nel fatto che esso permette di accogliere la Vita. Il desiderio aumenta in capacità ma anche in intensità, e questo punto ci permetterà di analizzare la sua relazione con il Verbo e con lo Spirito. Noteremo infine la caratteristica nissena di opporre il desiderio al ricordo.

Avremo così evidenziato alcuni aspetti dell'antropologia di Gregorio di Nissa.

1. Il desiderio, facoltà naturale del vivente

Le *Omelie sul Cantico* non ci danno molte informazioni sulla ragion d'essere del desiderio né sulla sua esatta natura. Giocoforza è dunque illuminarle con altri testi. Il *Discorso catechetico* afferma che una «certa affinità con il divino è stata mescolata alla natura umana», e ciò «perché non restino inattive» tutte le qualità che contempliamo nella natura divina. Bisognava che vi fosse un essere capace di godere della bontà di Dio: l'affinità della natura umana con la natura divina la pone in grado

³ In *Cant. I*, GNO (= *Gregorii Nisseni Opera*, Berlino-Leida) 6, E. J. Brill, Leida 1960, p. 23, 7-10.

⁴ In *Cant. I*, GNO 6, p. 16, 13-14. La disposizione d'amore è presente alle anime che lo ascoltano per mezzo di «Colui che chiama alla sua partecipazione», mentre in *In Cant. IV*, GNO 6, p. 119, 3-7, Gregorio afferma che «non è possibile rinfrescarsi all'ombra dell'albero della vita, a meno che il desiderio non conduca l'anima verso di esso». Ora, l'ombra del melo è figura dell'Incarnazione.

di ricevere questo dono e la fa tendere verso ciò che le è imparentato. In un altro modo, nello stesso testo, Gregorio fa del desiderio una caratteristica della persona vivente. Infatti, volendo dimostrare che il Verbo sussiste (*byphéstanai*) per se stesso nel seno della Trinità, Gregorio fonda la sua dimostrazione sui quattro caratteri che costituiscono una persona: l'esistenza, la vita, la volontà e la capacità di fare ciò che si vuole: «Tutto è opera del Verbo di Dio, visto che egli è il Verbo di Dio, dotato di volontà perché vive, e capace di eseguire tutto ciò che sceglie di fare»⁵. Se il Verbo vive, ha anche la facoltà di volere, «perché nessun essere vivente è sprovvisto della capacità di scelta»⁶. Questa concezione del volere legato alla capacità di scelta come caratteristiche del vivente trova un'eco nella *XII Omelia sul Cantico* in cui Gregorio dice della Sposa: «Ecco perché l'anima chiama il Verbo come può (*hōs dýnatai*), ma ella non può come vuole (*hōs bouletai*). Tuttavia ella non può nemmeno volere quanto egli è, ma soltanto quanto la sua capacità di scelta può volerlo»⁷.

In questa prospettiva, se scelta, desiderio, volere sono caratteristici dell'essere vivente, si ha l'impressione che il desiderio è una facoltà naturale che l'essere umano eserciterà qualunque cosa succeda, per il meglio o per il peggio, per il solo fatto di vivere. È quanto emerge dalla *II Omelia sulle Beatitudini* dove si osserva che, «se la beatitudine imponesse di restare immobili nei confronti del desiderio, la benedizione sarebbe inutile e inutilizzabile per la nostra condizione»⁸, o ancora dall'espressione del *De Virginitate*: «L'intelligenza umana, strettamente canalizzata da ogni parte dalla continenza, sarà come sollevata verso il desiderio (*epithymían*) dei beni superiori dalla propria disposizione naturale a muoversi (*hypò tēs toú ktnesthai phýseōs*), in mancanza di sbocchi dove perdersi»⁹. Non vi è che uno slancio di desiderio, innato; rimane all'anima la possibilità di sceglierne l'oggetto.

⁵ *Or. Cat.*, ed. L. Méridier, Parigi 1908, cap. II, 9, pp. 12-13.

⁶ *Ibid.*

⁷ *In Cant.* XII, GNO 6, p. 358, 18 - 359, 4. In *In Cant.* IV, GNO 6, p. 114, 9-19, desiderare e volere sono sinonimi perché la Sposa è detta, in modo equivalente, essere divenuta ciò che desiderava (*hóper epóthēsen*) o ciò che voleva (*hóper ètibēse*).

⁸ *De Beat.* II, PG 44, 1216 B.

⁹ *De Virg.* 6,2, Aubineau, SCb 119, Parigi 1966, p. 346, 22-26.

2. Desiderio e movimento

Ma non è la sola analisi che Gregorio fa del desiderio. Alcuni testi, infatti, presentano il desiderio come se fosse una disposizione talora presente, talora assente dall'anima. Gregorio non parla allora di elevare il desiderio dell'anima verso qualche cosa, ma di elevare l'anima verso il desiderio di qualche cosa. Così la verginità «dà le ali all'uomo per elevarlo in se stessa fino al desiderio dei beni celesti»¹⁰, o inversamente, l'uomo può distogliere il proprio spirito «dal desiderio dei beni incorporei»¹¹. Similmente nella *I Omelia sul Cantico* il lebbroso, simbolo del peccatore, «era a giusto titolo sprovvisto di slancio amoroso (*anérastos*) essendo coperto di escrescenze carnali dovute alla sua malattia ed incapace di muoversi verso il desiderio divino (*pròs tèn theían epithymían... aktnētos*)»¹².

Non soltanto il desiderio è movimento, ma vi è movimento verso il desiderio. Bisogna che il desiderio sia messo in moto: «Ecco che cosa dobbiamo mostrare — dice la *IV Omelia sulle Beatitudini* — affinché la rivelazione della bellezza in sé smuova (*kinēthēin*) in noi il desiderio dello splendore manifestato»¹³. E non è nemmeno possibile «slanciarsi per guarire la miseria del prossimo se la pietà non ha intenerito l'anima per ispirargliene lo slancio»¹⁴. Inversamente, il desiderio che non è eccitato da nulla, nutrito da nulla, può atrofizzarsi e morire, perché la nostra natura «si dimostra inattiva e immobile riguardo a ciò che non conosce»¹⁵. I desideri del corpo diventano inattivi in coloro che vi hanno rinunciato¹⁶. La *XIV Omelia sul Cantico* sviluppa lungamente l'idea che il desiderio dei beni trascendenti rende inattivo e «dissecca» ogni desiderio carnale. Il desiderio ha perfino il potere di rendere le cose inattive e morte o attive e desiderabili, secondo che vi si attacchi o meno: «Tutto ciò che si ricercava quaggiù diviene inattivo e morto a causa dei desideri dei beni trascendenti»¹⁷. Comunque sia, il desiderio non è vero desiderio del vivente se non quando è at-

¹⁰ *De Virg.* 2,3, Aubineau, p. 270, 6-7.

¹¹ *In Cant.* I, GNO 6, p. 33, 7-11.

¹² *In Cant.* I, GNO 6, p. 33, 11.

¹³ *De Beat.* IV, PG 44, 1233 C.

¹⁴ *De Beat.* V, PG 44, 1252 B.

¹⁵ *De Beat.* IV, PG 44, 1233 C-D.

¹⁶ *De Virg.*, Prolog. 1,22, Aubineau, p. 248, 22-23.

¹⁷ *In Cant.* XIV, GNO 6, p. 404, 23-24.

tivo e messo in movimento: è legato all'azione (*érgon*) e opposto alla passione (*páthos*). Non esercitato, «si spegne» e «muore».

3. Libertà del desiderio

Ma chi ha il potere di mettere in movimento questa facoltà del desiderio? Gregorio insiste notevolmente nella sua risposta sulla libertà della creatura umana. «Dio non l'attira verso il bene contro la sua volontà come fosse un oggetto inanimato»¹⁸. Ecco perché egli ha depresso in noi i germi di tutti i beni. Essi sono in noi e nessun bene ci viene dall'esterno. Ciò che vogliamo dipende da noi e «non è possibile che si ottenga quanto si desidera se non lo si dà a se stessi». Noi traiamo il bene dalla nostra natura — che è ad immagine di Dio — come da una cantina, così che «afferrare ciò che desideriamo (*tò pothóúmenon*), trovare ciò che cerchiamo ed entrare là dove speriamo (*entòs tòn epithymouménōn*) è in nostro potere ogni volta che lo desideriamo e dipende dalla nostra decisione (*gnōmē*)». Questa è la dottrina della *V Omelia sulle Beatitudini*¹⁹, corroborata da numerose osservazioni delle *Omelie sul Cantico*²⁰. Queste ultime insistono sul fatto che la libertà è il segno della perfezione del desiderio: è impossibile alla concubina diventare regina se non ha accolto in sé «l'indipendenza e la libertà delle aspirazioni virtuose»²¹. Anche il Verbo esorta la Sposa a salire verso la perfezione, cioè «a non limitarsi allo sforzo costretto della gente che viene tirata, ma ad avere d'ora in poi per guida verso il meglio il proprio desiderio. Vieni da per te, dice infatti il Verbo, non contro voglia né per necessità, ma da per te, avendo consolidato il tuo desiderio del bene con la tua riflessione... Mostra dunque, anche tu, la tua perfezione, concependo da te stessa il desiderio della salita al meglio»²². Certo la bellezza di Dio

¹⁸ *Or. Cat.*, cap. VII, 4, Méridier, pp. 48-49.

¹⁹ *De Beat.* V, PG 44, 1256 A.

²⁰ Cfr. *In Cant.* II, GNO 6, p. 55, 3-5: «Ha dato alla natura ragionevole il privilegio del libero arbitrio e le ha conferito il potere di scoprire ciò che vorrebbe desiderare».

²¹ *In Cant.* XV, GNO 6, p. 462, 6-8.

²² *In Cant.* V, GNO 6, p. 160, 15 - 161, 7. L'insistenza di Gregorio sulla libertà è tanto più notevole in quanto commenta una variante di Ct 2,14, non conforme al testo dei Settanta che sembra utilizzare il più delle volte. Fa dire infatti allo Sposo: «Vieni da per te», mentre la Settanta dice soltanto: «Vieni». In assenza di altre attestazioni del testo del Cantico citato da Gregorio ci si può chiedere quale versione utilizzasse, oppure se non abbia aggiunto egli stesso la menzione «da per te».

può attirare come il piacere sensuale, ma per salvaguardare la libertà dell'anima essa attira ispirando il timore sacro. Il desiderio non è più asservito, si accompagna al coraggio virile dell'uomo forte. Così si distingue, nell'*Omelia VI*, l'amore appassionato di Dio (*érōs*) dal perfido desiderio carnale (*somatikèn epithymían*): «La bellezza divina sembra avere ciò che la rende attraente in ciò stesso che provoca il timore sacro, e appare così all'opposto della bellezza corporea. Qui infatti vi è, per attirare il desiderio, qualcosa di dolce alla vista, di incantevole, di estraneo ad ogni effetto di timore o di sconvolgimento; al contrario, la bellezza pura è la virtù di forza, virtù che ispira il timore e lo spavento. Perché il desiderio sensuale o impuro dei corpi... tende le sue insidie allo spirito e lo riduce spesso in cattività dopo essersi impossessato di lui per imporgli la sua volontà. Ma un simile comportamento è nemico di Dio... Ne consegue che l'amore avente Dio per oggetto (*tòn theíon érōta*) sarà all'opposto del desiderio carnale (*têi somatikêi epithymíai*)... Là invece è la virtù di forza, virtù che ispira il timore e lo spavento, che sarà la materia dell'amore verso Dio (*tolú theío érōtos*)»²³.

4. Chi incomincia? L'attrazione reciproca

La volontà di Gregorio di mettere l'accento sulla libertà caratteristica del desiderio spirituale appare ugualmente se ci si pone, come fa lui, la domanda naturale per gli affari di cuore: chi incomincia? Ci si aspetta naturalmente che la risposta sia Dio o Cristo, ed è vero che si tratta di una risposta frequente in Gregorio in funzione dell'opera di Cristo nell'Incarnazione: «Mi ha comunicato la sua stessa purezza rendendomi partecipe della sua bellezza, egli che per primo mi ha resa amabile da brutta che ero»²⁴. Questo amore primo di Cristo provoca un amore della creatura che è un amore di risposta (*anterâsthai*): «Poiché

²³ In *Cant. VI*, GNO 6, p. 191, 7 - 192, 4. Anche in questo commento destinato a spiegare l'espressione *apò thámbous* di Ct 3,8, Gregorio non insiste sul fatto che esisterebbe un timore di Dio buono, diverso dal timore che per lui è inferiore all'amore (cfr. In *Cant. XV*, p. 463, 19ss). Ma sottolinea che lo spavento ispirato da Dio provoca un atteggiamento di amore forte (*andréia*) e libero, perché è proprio di un uomo virile fuggire l'esercito delle passioni.

²⁴ In *Cant. II*, GNO 6, p. 46, 13-16.

il nobile amante delle nostre anime ha dimostrato il suo amore, in quanto mentre eravamo peccatori, egli è morto per noi, la Sposa, essendosi a sua volta innamorata di colui che l'aveva amata, fa sapere che è profondamente entrata in lei la freccia dell'amore...»²⁵. L'Incarnazione e la morte di Cristo restituiscono prima di tutto all'anima la sua capacità di amare e di desiderare Dio. Ma la loro opera non si ferma qui, perché rendono l'anima, in senso pregnante, amabile e desiderabile da Dio, vale a dire che le danno il potere di attirare Dio. La *I Omelia sul Cantico* sviluppa a lungo questo tema, dichiarando che la fanciulla «confessa il suo desiderio e sollecita la grazia, affrettandosi a godere già dell'incanto di colui che ella desidera»²⁶, e che le giovinette «amano la bellezza dello Sposo e con questo stesso amore lo fanno volgere verso di loro»²⁷. Più chiaramente ancora Gregorio fa notare come le leggi del desiderio spirituale siano lontane da quelle del desiderio umano: «Non è che, secondo il costume umano, lo Sposo prenda l'iniziativa di questo desiderio, ma la giovane donna precede lo Sposo, dichiarando pubblicamente il suo ardente desiderio, senza doverne arrossire...»²⁸.

Certo, è lo Sposo che attira l'anima di nuovo, dopo che ella ha avuto parte ai beni nella misura in cui poteva contenerli, dicendole ancora una volta: «Vieni»²⁹; è ancora Dio che passa accanto alla Sposa senza rendersi accessibile alla presa di colei che lo desidera, «non in modo da lasciare dietro a sé colei che oltrepassava, ma piuttosto in modo da attirarla verso di sé»³⁰. Tuttavia la libertà esige reciprocità, ed è la Sposa ad attirare lei stessa, nel bacio mistico, le parole dello Sposo; anzi a provocarne il desiderio: «Tali giovinette, che sono cresciute grazie alla virtù e sono giunte all'età propizia dei misteri della divina camera nuziale, amano la bellezza dello Sposo e, con questo stesso amore, lo fanno volgere verso di loro. Perché tale è lo Sposo che risponde con il suo desiderio (*phóthos*) a coloro che lo amano; lui che dice nella persona della Sapienza: "Io amo coloro che mi amano" (Pro 8,17)... Così le anime attirano verso di sé

²⁵ *In Cant.* XIII, GNO 6, p. 378, 11-17.

²⁶ *In Cant.* I, GNO 6, p. 24, 9-15.

²⁷ *Ibid.*, p. 39, 3-5.

²⁸ *Ibid.*, p. 23, 16 - 24, 1.

²⁹ *In Cant.* V, GNO 6, p. 159, 5-12.

³⁰ *In Cant.* XII, GNO 6, p. 362, 19 - 363, 2.

il desiderio (*póthos*) dello Sposo incorruttibile»³¹. Questa reciprocità di desiderio e di amore, attribuiti qui alla maturità spirituale (l'età propizia ai misteri della camera nuziale), sarà qualificata di libertà (*parrēsia*) nella *X Omelia*³².

5. La visibilità dell'oggetto, fonte del risveglio del desiderio

La Sposa è dunque attirata da Cristo, ma è responsabile anche del risveglio del proprio desiderio perché Dio non la attira suo malgrado. Questa responsabilità non è soltanto passiva, fatta di consenso volontario all'attrazione dello Sposo: è anche educazione del proprio desiderio. Diversi aspetti di questa educazione, come la intende Gregorio di Nissa, sono già stati più volte sottolineati. È l'abitudine, dice il *De Virginitate*, «che suscita in ognuno l'interesse per una cosa e il suo desiderio»³³. Ora, noi siamo padroni di scegliere le nostre abitudini e l'oggetto dei nostri desideri³⁴. I nostri progenitori «aprono completamente il loro intimo alle passioni, al punto di cessare ogni moto verso le cose di lassù e di veder inaridirsi completamente questo desiderio»³⁵.

Ma vi è un punto sul quale vorremmo insistere maggiormente, perché più raramente sottolineato dagli studiosi, ed è l'importanza della visibilità dell'oggetto nel risveglio del desiderio, e la responsabilità che questo punto implica da parte dei membri del Corpo di Cristo. Il desiderio è spesso associato alla bellezza dello Sposo, ed è «come Bellezza che egli è visto con desiderio»³⁶. Inversamente, l'uomo lebbroso, simbolo dell'uomo peccatore, non può muoversi verso il bene, «mentre l'anima purificata, per il fatto stesso che nessuna lebbra carnale intercetta il giorno, vede il tesoro dei beni»³⁷. Ora, questa visibilità dello Sposo, che sola può far nascere il desiderio, ci è data in diversi modi. L'Antico Testamento ha il ruolo di illuminare l'anima con una certa manifestazione di Dio capace di far cresce-

³¹ *In Cant. I*, GNO 6, p. 39, 1-16.

³² *In Cant. X*, GNO 6, p. 303, 4.

³³ *De Virg.* 9, 1, Aubineau, p. 364, 9-11.

³⁴ *Or. Cat.*, Méridier, cap. V, 12, p. 32.

³⁵ *De Virg.* 9, 1, Aubineau, p. 366, 33.

³⁶ *In Cant. XIV*, GNO 6, p. 124, 16.

³⁷ *In Cant. I*, GNO 6, p. 33, 7-11.

re in noi il desiderio appropriato all'accoglimento del Nuovo Testamento: «In un primo momento, dunque, i raggi dei pensieri profetici e di quelli della legge, illuminando l'anima attraverso le finestre e i tralici, intesi nel senso che abbiamo detto, fanno nascere il desiderio (*epithymían poiótsi*) di vedere il sole in pieno giorno; in seguito, ciò che desideriamo (*tò potboúme-non*) passa alla realizzazione»³⁸.

La lettura fatta o data della Scrittura contribuisce alla stessa manifestazione della visibilità di Dio necessaria al risveglio del desiderio. La Scrittura spiega al fanciullo il fascino della bellezza della Sapienza: «Affinché non per timore e necessità, ma per desiderio e attrazione egli si elevi verso la partecipazione dei beni; perché la descrizione della bellezza attira in qualche modo i giovani verso l'oggetto così mostrato, infiammando il loro desiderio di comunicare al suo incanto»³⁹. Donde la funzione delle descrizioni che la Scrittura fa della bellezza della Sapienza o della bellezza dello Sposo, o della bellezza della tenda di Salomone: «Con queste parole e altre dello stesso genere essa infiamma il desiderio di colui che è ancora giovane secondo l'uomo interiore; mostra la Sapienza che spiega lei stessa, con i propri discorsi, ciò che la riguarda e così facendo in modo particolare attrae a sé l'attaccamento amoroso dei suoi uditori...»⁴⁰. Ne consegue la responsabilità da parte della Sposa, o di qualunque cristiano, di descrivere la bellezza di Cristo per farlo amare. Gli amici dello Sposo hanno già reso questo servizio alla Sposa: essi «le fanno intravedere la bellezza del talamo del Re, al fine di condurla ancor più al desiderio di un'intimità divina e pura con lo Sposo»⁴¹. Lei, a sua volta, risveglia l'amore delle figlie di Gerusalemme con la descrizione che fa loro dello Sposo: «Come descrive loro (*hypográphēi*) colui che esse cercano? Come dipinge (*zōgraphēi*) i tratti di colui che esse desiderano? Come pone sotto agli occhi (*hyp'óphēi ághei*) delle fanciulle colui che esse ignorano?»⁴². Non è dunque semplice retorica quando Gregorio fa notare, al principio della *V Omelia*, che la lettura pubbli-

³⁸ *In Cant.* V, GNO 6, p. 145, 9-13.

³⁹ *In Cant.* I, GNO 6, p. 19, 6-13.

⁴⁰ *In Cant.* I, GNO 6, p. 21, 15-19.

⁴¹ *In Cant.* VI, GNO 6, p. 190, 1-3.

⁴² *In Cant.* XIII, GNO 6, p. 380, 13-15. Già la *I Omelia sul Cantico* tratteggia un paragone tra la descrizione del Cantico e il quadro eseguito da un pittore, e paragona le parole del Cantico ai colori utilizzati dal pittore (*In Cant.* I, GNO 6, p. 28, 7-29, 1).

ca appena fatta del Cantico «ci conduce al desiderio della contemplazione dei beni trascendenti»⁴³.

La visibilità non è soltanto quella della Scrittura che manifesta la bellezza di Cristo, ma anche quella di ogni membro della Chiesa e del Corpo tutto. La testimonianza visibile del Corpo intero nella misura in cui manifesta la bellezza stessa dello Sposo è dunque essenziale: per essa, infatti, lo Sposo diventa desiderabile: «La Sposa dice che lo Sposo è tutto quanto oggetto di desiderio, indicando con questa espressione, come per una specie di definizione, la bellezza di colui che ella cerca... Quanto sono beate queste membra per mezzo delle quali il tutto diventa oggetto di desiderio: per la loro perfezione in ogni bene, esse realizzano una bellezza amabile (*erásmion*) risultante dall'unione di tutti, in modo che il corpo intero sia ugualmente desiderabile, non soltanto negli occhi o nella bocca, ma anche nei piedi, nelle mani, nelle gambe, nella gola, nessuna tra queste membra essendo inferiore a motivo della sovrabbondanza della bellezza»⁴⁴.

Una certa visibilità è la chiave del progresso dell'anima, perché se la Sposa non cessa di progredire visto che lo Sposo rimane sempre da scoprire, è però una scoperta della bellezza dello Sposo che la conduce ad un desiderio più intenso: «Provare questo (il desiderio infinito) mi sembra di un'anima animata da una disposizione amorosa nei confronti della Bellezza essenziale, che la speranza non cessa di condurre dalla bellezza che ha visto a quella che è al di là e che infiamma incessantemente il suo desiderio di ciò che rimane ancora nascosto attraverso quello che continuamente scopre. Ne consegue che l'ardente amante della Bellezza, ricevendo ciò che gli appare continuamente come un'immagine di ciò che desidera, aspira a saziarsi della figura stessa dell'archetipo»⁴⁵. Questa affermazione della *Vita di Mosè* è corroborata da affermazioni analoghe delle *Omelie sul Cantico*. Nella *XII Omelia*, per esempio, la Sposa abbandona il velo della sua disperazione «nel vedere la bellezza senza limite né fine di colui che ella ama rivelarsi sempre più alta per l'eternità dei secoli», e si «protende in un desiderio più ardente»⁴⁶. Proprio i due trattati che sottolineano più fortemente sia

⁴³ *In Cant.* V, GNO 6, p. 137, 4-6.

⁴⁴ *In Cant.* XIV, GNO 6, p. 425, 10 - 426, 8.

⁴⁵ *Vita di Mosè* II, 231, ed. J. Daniélou, *SCb* 1 bis, 1955, p. 106.

⁴⁶ *In Cant.* XII, GNO 6, p. 369, 18.

la necessità di non fermarsi a ciò che si conosce, perché Dio è sempre più grande, sia il carattere tenebroso della conoscenza sono quelli che non esitano a dire che il desiderio si nutre di una certa visibilità necessaria, anche se essa non è dell'ordine del faccia a faccia.

6. La visibilità attraverso le lodi

Si può aggiungere al tema appena trattato quello del ruolo attribuito da Gregorio alle parole di lode che lo Sposo rivolge alla Sposa nel Cantico. Con una bella intuizione di quella che può essere la psicologia femminile, Gregorio sottolinea come la Sposa abbia bisogno della testimonianza che lo Sposo rende alla sua bellezza. Lo Sposo le insegna a vedere in se stessa ciò che egli ha fatto di lei e ad attingere nella descrizione della propria bellezza, che è lo specchio di quella dello Sposo, l'intenso desiderio di elevarsi ad una bellezza più grande: «Il Verbo si alza per colei che ha un ardente desiderio di lui, e la esorta ad una perfezione maggiore, plaudendo al suo stato presente. Perché la lode degli atti virtuosi ispira a coloro che li hanno posti uno zelo ancor più ardente per il bene»⁴⁷.

7. Desiderio e godimento

La teoria di Gregorio, per la quale il desiderio di Dio non può essere che illimitato e condurre l'anima di inizio in inizio, senza tregua, dimenticando ogni volta ciò che è stato già afferrato, perché Dio è più grande, è un tema sufficientemente conosciuto perché non vi ritorniamo più. Tuttavia, benché questa teoria del desiderio così caratteristica di Gregorio di Nissa sia nata in parte dalla contestazione del tema origeniano della sazietà nella visione beatifica la quale ne induce il disgusto, vorremmo insistere sul fatto che in Gregorio il principio della crescita indefinita del desiderio non è l'insoddisfazione, ma precisamente il godimento, al quale il desiderio è molto spesso associato. Il godimento è l'oggetto stesso dei voti della Sposa, e Gregorio nota nella *VI Omelia sulle Beatitudini* che sarebbe assolu-

⁴⁷ In *Cant.* III, GNO 6, p. 72, 14 - 73, 1.

tamente vano promettere ai cuori puri che vedranno Dio, «se non vi è alcuna possibilità di possedere ciò che è annunciato»⁴⁸. È il godimento stesso a far nascere un desiderio più grande: «Il suo godimento è l'origine continuamente rinnovata di un desiderio più grande e la partecipazione stessa dei beni non cessa d'intensificare l'ardore di questo desiderio»⁴⁹. Sull'esempio di Mosè «tutti gli altri nei quali il desiderio divino si trovava profondamente radicato non si fermavano da nessuna parte nel loro desiderio, ma di tutto ciò che veniva loro da Dio per godimento dell'oggetto desiderato facevano materia e alimento di un desiderio più veemente. Precisamente allo stesso modo, anche in questo caso, l'anima unita a Dio non può saziarsi di questo godimento e, quanto più abbondantemente si riempie della Bellezza, tanto più veemente è l'ardore del suo desiderio»⁵⁰.

8. Desiderio e partecipazione

Ora, il godimento è legato alla partecipazione alla vita divina di cui è il frutto. Solo l'anima unita a Dio può provare il godimento o quello che nella VI *Omelia sulle Beatitudini* Gregorio chiama la beatitudine del possesso. In diversi modi, dunque, il desiderio è ordinato all'unione dell'anima a Cristo grazie all'opera dell'Incarnazione. Prima di tutto come condizione necessaria perché questa sia possibile: la disposizione d'amore è «prescritta da colui che chiama alla partecipazione di sé»⁵¹. In quello scenario di nozze che è il Cantico, Gregorio assegna al desiderio il ruolo della pronuba, perché «fa ufficio d'intercessore con il suo stesso ardore»⁵²; e fa notare che, contrariamente alle usanze umane, è la Sposa che manda l'intercessore presso lo Sposo. Non meno chiaro è il commento a Cantico 2,3. «Sotto la sua ombra, l'ho desiderato e mi sono seduta», dove l'ombra del melo è precisamente una figura dell'umanità assun-

⁴⁸ *De Beat.* VI, PG 45.

⁴⁹ *In Cant.* I, GNO 6, p. 31, 6-8.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 32, 1-5.

⁵¹ *In Cant.* XIV, GNO 6, p. 425, 15. L'appellativo che Gregorio dà ogni volta a Cristo non è indifferente: proprio colui che chiama alla *partecipazione* è in diritto di esigere il desiderio.

⁵² *In Cant.* I, GNO 6, p. 15, 16-18.

ta dal Verbo: «Non è possibile rinfrescarsi all'ombra dell'albero di vita, a meno che il desiderio non conduca l'anima verso di esso. Vedi perché si trova in te la facoltà di desiderare: è per risvegliare in te il desiderio di quel melo il cui godimento riveste molteplici forme»⁵³.

Il desiderio è ugualmente legato alla partecipazione alla vita divina, perché solo quest'ultima ne definisce concretamente l'oggetto. L'anima è «invasa dal desiderio della manifestazione di Dio nella carne». Grazie all'Incarnazione, «non è più impedita dal muro della legge ad unirsi a colui che desidera». Gli amici dello Sposo fanno intravedere la bellezza del talamo del Re «al fine di condurre ancor più la Sposa al desiderio di una vita intima (*symbiōseōs*) con lo Sposo»⁵⁴. Anzi, proprio l'approfondimento della partecipazione provoca la crescita del desiderio. La Sposa progredisce da un desiderio ad un altro più elevato e congiuntamente da una partecipazione ad una partecipazione superiore: «Quando ha avuto parte ai beni nella misura in cui poteva contenerli, egli l'attira di nuovo, come se ella non avesse ancora avuto parte a quei beni, verso la partecipazione trascendente. In tal modo, man mano che ella progredisce verso ciò che si presenta sempre davanti a lei, anche il suo desiderio aumenta, e a causa dei beni che si disvelano sempre nella loro trascendenza ella crede di non essere ancora che al principio della sua ascensione»⁵⁵.

9. Desiderio e dono della vita

Nella *Vita di Mosè* Gregorio giustifica la ragione per la quale egli attribuisce particolarmente al desiderio questo ruolo di me-

⁵³ *In Cant.* IV, GNO 6, p. 119, 3-7. Gregorio ricorda questa tappa della Sposa nella *XI Omelia* e sottolinea ancora una volta la necessità della presenza del desiderio: «Ella si riposa dapprima con desiderio all'ombra del melo» (GNO 6, p. 324, 5-6).

⁵⁴ *In Cant.* VI, GNO 6, p. 190, 1-3; similmente, un po' prima, Gregorio associa l'idea di unione della Sposa a Cristo all'appellativo «colui che ella desidera»: «È naturale che colei che si è creduta giunta al vertice delle sue speranze e già unita (*anakēkēsthai*) a colui che desidera, chiami letto la partecipazione più perfetta del bene».

⁵⁵ *In Cant.* V, GNO 6, p. 159, 4-11. Cfr. *In Cant.* VIII dove, ad una pagina di intervallo, Gregorio parla di elevarsi «mediante un desiderio nuovamente più grande ad un altro superiore ancora» (GNO 6, p. 247, 16-17) e osserva che il fatto di aver bevuto alla sorgente evangelica «diventa come un richiamo ad una partecipazione più grande ancora» (p. 248, 13-14). La chiamata è tanto ad una partecipazione più grande che a un desiderio più grande, il desiderio essendo, come abbiamo visto, la condizione di questa partecipazione.

diatore indispensabile nell'unione dell'anima a Cristo: «La Vita vera è Colui che è per essenza. Ora questo essere è inaccessibile alla conoscenza. Se dunque la Natura vivificante trascende la conoscenza, ciò che è colto dallo spirito non è affatto vita. Ora, ciò che non è vita non è atto a comunicare la vita. Dunque ciò che egli desidera si compie per Mosè proprio in quanto il suo desiderio resta inappagato»⁵⁶. Poiché Gregorio nega in certo modo alla conoscenza — se essa non è amorosa — il potere di trasmettere la Vita, si comprende che senza desiderio, cioè senza slancio d'amore, è impossibile all'anima ricevere il dono della vita. Attraverso il bacio mistico, simbolo del desiderio che la Sposa ha di toccare il bene con le sue labbra, l'anima aspira il dono stesso della vita, cioè il dono dello Spirito; ecco perché, in Gregorio, la soddisfazione stessa del desiderio è trasformante. Il desiderio è come il canale della nostra stessa trasfigurazione e della nostra stessa risurrezione: «Dato che le parole dello Sposo sono spirito e sono vita, dato che chiunque si unisce allo Spirito diviene spirito e colui che è unito alla vita passa dalla morte alla vita, per questi motivi la giovane donna, che è l'anima, desidera avvicinarsi alla sorgente della vita spirituale. Ora, questa sorgente è la bocca dello Sposo»⁵⁷.

10. Capacità e intensità crescenti del desiderio: il Verbo e lo Spirito

La trasformazione del desiderio, e dunque dell'anima nella sua capacità vivente, si effettua, sembra, su due piani: a volte Gregorio dice che il desiderio aumenta in grandezza, cioè in capacità di accogliere Dio, di «cogliere» beni più elevati; a volte dice che questo desiderio cresce in intensità (*sphodróteros*), cioè che l'unione dell'anima a Cristo è più forte perché il legame del suo desiderio per lui è più teso (*epiteínō*). Se si esaminano le diverse ricorrenze di questi due tipi di espressione, ci si accorge che l'idea di un accrescimento in grandezza del desiderio è frequentemente legata alla menzione del Verbo, mentre l'idea di un accrescimento dell'intensità è legata a quella dello Spirito o dell'amore; un progresso nella grandezza del desiderio è pro-

⁵⁶ *Vita di Mosè II*, 235, ed. J. Daniélou, p. 107.

⁵⁷ *In Cant.* V, GNO 6, p. 32, 8-13.

vocato dall'intervento della voce dello Sposo⁵⁸, dalla lode che il Verbo rivolge alla Sposa⁵⁹ e infine spesso avviene quando ella afferra il bene e lo conosce⁶⁰. Dal canto suo, il desiderio si intensifica sotto l'effetto dell'amore, o dello Spirito, con un abbinamento di entrambi tanto più facile in quanto sono associati alla stessa metafora del fuoco, della fiamma, del calore o del ribollimento⁶¹. Tale è del resto lo scopo del Cantico: far passare — purificando le passioni — dalla fiamma dell'eros umano al puro ribollimento dello Spirito nell'unione al Verbo: «Il più intenso dei movimenti creati dal piacere, intendo dire la passione amorosa, è posto qui sotto i nostri occhi... L'anima, quando fissa gli occhi sull'inaccessibile bellezza della natura divina, deve essere invaghita di quella bellezza. (...) Quest'anima trasporterà la passione in impassibilità, così che, estinta ogni disposizione carnale, solo mediante lo Spirito ribolla amorosamente in noi l'intelligenza, riscaldata come sarà da quel fuoco che il Signore è venuto a portare sulla terra»⁶².

In definitiva, è sempre il legame del desiderio ad unire tutte le membra del Corpo di Cristo e a trasformarle progressivamente in un'immagine unica di colomba, cioè in un tempio comune dello Spirito Santo. Tale è la conclusione dell'ultima *Omelia*: «È naturale che tutti siano tesi dal desiderio verso ciò che reputano beato e degno di lode. Ecco perché, se le giovinette proclamano beata la colomba, desiderano sicuramente divenire colombe anch'esse; e che la colomba sia lodata dalle concubine e dalle regine è prova che anch'esse sono piene di zelo per l'oggetto della loro lode, fino a quando tutti coloro il cui desiderio tende allo stesso obiettivo essendo divenuti uno e non restando nessun male in nessuno di essi, Dio sia tutto in tutti coloro che saranno congiunti gli uni agli altri per mezzo dell'unità nella comunione con il Bene, in Cristo Gesù...»⁶³. Vi è una comunicazione possibile del desiderio da un membro del Corpo di Cristo all'altro, visto che la bellezza di uno può risvegliare il desiderio dell'altro. Le concubine, vedendo la regina assimi-

⁵⁸ *In Cant.* VIII, GNO 6, p. 249, 4-5.

⁵⁹ *In Cant.* III, GNO 6, p. 72, 16 - 73, 1.

⁶⁰ P. e. *In Cant.* III, GNO 6, p. 245, 21-22 e p. 247, 14-18.

⁶¹ *In Cant.* I, GNO 6, p. 21, 15-19; p. 27, 6-15; *In Cant.* II, p. 63, 4-8, ecc. L'intensità (*sphodrotês*) sottolinea già la presenza del desiderio in Plotino: cfr. Arnou R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Roma 1967², p. 100.

⁶² *In Cant.* I, GNO 6, p. 27, 6-15.

⁶³ *In Cant.* XV, GNO 6, p. 468, 18 - 469, 9.

lata alla colomba, cioè abitata dallo Spirito Santo, desiderano divenire colombe a loro volta. Ma questo desiderio di imitazione dimostra l'esistenza di un desiderio comune fondamentale che converge verso un unico scopo, e attraverso questo canale comune può diffondersi l'opera dello Spirito la quale consiste precisamente nell'unificazione del Corpo.

11. Desiderio e oblio

Questa visione escatologica che riempie le ultime pagine della XV Omelia può certo attizzare il desiderio degli ascoltatori di Gregorio. Non bisogna però dimenticare una delle condizioni rigorose poste da Gregorio per lo sviluppo del desiderio e la crescita dell'amore: quella dell'oblio di ciò che è già stato afferrato. Si conosce l'importanza della citazione di Filippesi 3,13 e del modello di san Paolo sempre «proteso in avanti», dimentico di ciò che sta dietro a lui, o del modello della Sposa che non si ferma mai a ciò che conosce, ma «si eleva ininterrottamente da un desiderio più grande ad un altro più grande ancora» e «prosegue senza sosta, con ascensioni sempre più alte, il suo cammino verso l'infinito»⁶⁴. Dal punto di vista antropologico, questa teoria del desiderio infinito, sempre teso verso ciò che sta in avanti, implica una conseguenza curiosa: lo sradicamento totale della memoria. Gregorio lo consiglia espressamente nella VI Omelia: «Ciò che si rivela sempre più grande e sovrabbondantemente buono, e che trattiene su di sé (*perì heautò katechōn*) il desiderio di coloro che vi partecipano, non permette loro di guardare verso il passato, ma allontana, tramite il godimento di beni più preziosi, la memoria di beni inferiori»⁶⁵. In questa mistica che esalta l'uscita da sé e che concentra l'anima interamente nel desiderio (ciò che distingue Gregorio da altri mistici influenzati da Plotino), il desiderio di Dio non purifica la memoria, ne è l'esatta antitesi. Qui c'è crescita, intensificazione, superamento, ma non approfondimento della persona. La nota è ascetica ed estatica nel senso proprio di uscita da sé per l'Altro.

⁶⁴ In Cant. VIII, GNO 6, p. 247, 14-18.

⁶⁵ In Cant. VI, GNO 6, p. 174, 16-20. Gregorio applica questa teoria in modo assoluto. Essa in realtà si trova contraddetta dai numerosi passi nei quali egli si cura di ricordare le tappe già percorse dalla Sposa.

12. Conclusione

Le caratteristiche del desiderio da noi evidenziate corrispondono ad una certa antropologia. Il desiderio, per Gregorio, è il contrassegno del vivente. Creandoci a sua immagine, e orientati verso di lui, Dio mette in noi una certa facoltà di desiderare. Ma questa facoltà diventa concretamente viva solo quando è messa in moto da qualche attrazione. Ora, poiché la libertà è il segno fondamentale della somiglianza con Dio, l'uomo resta libero di mettersi o meno in movimento e di scegliere l'oggetto del suo desiderio. Se Dio attira l'anima, bisogna però che questa voglia desiderarlo. Ritroviamo in un certo modo quello che è stato chiamato il «sinergismo» di Gregorio. Ma la libertà e la grandezza dell'uomo vanno ancora oltre in questo commento che considera il Cantico dei Cantici un vero e proprio duetto d'amore: è vero, Dio attira l'anima e questa lo ama perché egli ci ha amati per primo; ma l'anima ha anche il potere reciproco di attirare il desiderio di Dio perché è amabile. Come l'anima gode di Dio, così ne diventa anche il godimento.

Il desiderio protende dunque l'anima verso Dio, ma ella non tende verso un Dio perpetuamente inaccessibile e inafferrabile così che il movimento del desiderio diventi per lei un perpetuo svuotarsi di sé. Precisamente per questo abbiamo insistito sul ruolo della visibilità nel risveglio del desiderio, poi sul ruolo del godimento e della partecipazione nella sua crescita.

Sembra che il Verbo, proprio in quanto è manifestazione visibile della divinità e sorgente di partecipazione e di godimento, sia più legato al progresso del desiderio in capacità e grandezza. Lo Spirito Santo, che è lo Spirito d'amore, provoca piuttosto lo sviluppo della sua intensità. Noi non possiamo comunicare agli altri il desiderio, essendo esso una facoltà naturale, ma siamo in parte responsabili del suo risveglio rendendo visibile la presenza di Dio sia attraverso le nostre parole (la Sposa descrive la bellezza dello Sposo) sia attraverso noi stessi (divenendo per gli altri desiderabili). La concubina che desidera la bellezza della regina le è unita per uno stesso fine. Proprio attraverso il desiderio lo Spirito può compiere la sua opera di unificazione. Il desiderio non ha dunque soltanto un ruolo individuale; è anche lo strumento dell'unificazione del Corpo totale.

Infine, non abbiamo voluto omettere un tratto che distingue la mistica di Gregorio di Nissa da molte altre, e cioè l'esigenza

radicale dell'oblio, la memoria essendo concepita come ostacolo al desiderio. Ogni realtà afferrata viene dimenticata, ogni godimento viene superato e non integrato, almeno nell'espressione che ne dà Gregorio di Nissa. Ecco perché l'anima diventa in senso proprio «tutta intera» desiderio. Questo modo di parlare, che pecca forse di una certa insufficienza nell'analisi antropologica, ricorda tuttavia con forza la radicalità del dono di sé a Dio e il non-possesso dell'essere amato.

IL RUOLO DELL'INTELLIGENZA
NELLA VITA SPIRITUALE.
EVAGRIO PONTICO E IGNAZIO DI LOYOLA

Dominique Bertrand sj
Les Sources Chrétiennes, Lione

1. Evagrio e Ignazio

Il nome di Evagrio non compare negli scritti ignaziani. Questi, come è noto, sono poco prodighi di riferimenti. Ma, d'altra parte, nel secolo XVI non ci si poteva fare un'idea dell'importanza di questo teorico della spiritualità del deserto e nemmeno della sua eterodossia (o para-ortodossia). La riscoperta di Evagrio è recente. Dobbiamo alle ricerche ed alle analisi approfondite di Guillaumont (che prolunga in particolare gli studi di Irénée Hausherr) il fatto di poter valutare oggi in modo più giusto sia l'una che l'altra, come pure le ragioni dell'oblio in cui è caduta l'opera evagriana¹. Ecco che allora non è più fuori posto stabilire un paragone tra i due maestri spirituali. Uno ha potuto, in incognito, influenzare l'altro. Ed entrambi sono «grandi nel regno della vita spirituale», per parlare come Hugo Rahner².

Esaminando in due articoli celebri il rapporto di Ignazio di Loyola con i Padri della Chiesa, lo stesso Hugo Rahner ha fatto una duplice distinzione³. In primo luogo sottolinea la diffe-

¹ Oltre all'articolo *Évagre* nel DSAM IV/2 (1961) 1731-1744, dobbiamo a A. Guillaumont, *Les «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens* (Patristica sorbonensia 5), Seuil, Parigi 1962, come pure l'edizione, in collaborazione con C. Guillaumont, del *Traité pratique, ou le Moine* (SCb 170-171, 1971) e di *Le Gnostique, ou à celui qui est devenu digne de la science* (SCb 356, 1989). Fra tutti gli studi di Irénée Hausherr consacrati ad Evagrio, vedi *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Beauchesne, Parigi 1960.

² *Die Lehre des heiligen Ignatius von der Unterscheidung der Geiste in Ignatius als Mensch und Theologe*, Herder, Friburgo 1964, p. 343.

³ *Ignatius von Loyola und die asketische Tradition der Kirchenväter* e l'articolo citato nella nota 2, *ibid.*, pp. 235-250, 312-343.

renza tra Ignazio da solo, il quale ha soltanto poche conoscenze patristiche tratte dai libri, e Ignazio circondato dai suoi compagni, in particolare Polanco, i quali mettono le loro acquisizioni universitarie in questo campo al servizio della causa degli *Esercizi spirituali* e dell'Istituto della Compagnia. In secondo luogo, ricorda che in entrambi i modi Ignazio ha realmente beneficiato dei Padri della Chiesa, ma ritiene che le convergenze evidenti tra i Padri e Ignazio si spieghino meno attraverso una filiazione letteraria diretta o indiretta (Ludolfo di Sassonia) che attraverso una connaturalità «metastorica» di tipo mistico⁴. Mettere in valore quest'ultima è il fulcro del suo ragionamento. Seducente e, a suo tempo, utile, questa tesi lascia oggi insoddisfatti. Il metastorico rahneriano somiglia un po' troppo alla notte in cui tutte le mucche sono nere. Soprattutto, insistendo unilateralmente sull'esperienza mistica, si giunge ad occultare il ruolo dell'intelligenza, e della cultura, nella sapienza spirituale ignaziana.

Ecco a che cosa servirà il paragone da noi instaurato. L'intellettualismo militante di Evagrio, illustrato, permetterà di precisare l'intellettualità equilibrata degli *Esercizi spirituali*. In tal modo troverà il suo posto ciò che la connaturalità metastorica indicava confusamente; la vita spirituale, e anche la mistica, non hanno nulla da perdere da una determinazione del ruolo svolto in esse dall'intelligenza. Il riconoscimento di questo ruolo può essere oggetto di una presa di coscienza difficile, veramente spirituale, in cui si ritrovano i «grandi».

2. Somiglianze

Lasciamoci condurre a questo punto decisivo da un richiamo sommario di ciò che giustifica il nostro paragone, anzi spinge a farlo. Non ci addentreremo nell'esame dei canali di trasmissione, da Cassiano, vero discepolo di Evagrio⁵, fino a Ludolfo, che ha iniziato Ignazio tanto alla lettura del Vangelo quanto a quella dei Padri⁶. Ci limiteremo soltanto a considerare col-

⁴ *Ibid.*, pp. 249-250 e 312.

⁵ *Les «Kephalaiā gnostica»*, *op. cit.*, pp. 77-80.

⁶ Manca ancora uno studio esauriente di ciò che Ignazio ha potuto apprendere da Ludolfo di Sassonia. Ma basta scorrere le colonne della *Vita Christi* per notare l'abbondanza delle citazioni dei Padri.

legamenti di tipo storico o testuale. Nel fare questi confronti ci accontenteremo dei suggerimenti di Rahner⁷, i quali rendono plausibile il paragone, salvo il punto contestato del «metastorico».

Dal punto di vista storico basta sottolineare tre componenti del clima nel quale Evagrio, alla fine del secolo IV, e Ignazio, più di un millennio dopo, elaborano la loro dottrina spirituale. Al tempo del primo vi sono il messalianesimo, con le reazioni a volte timorose che suscita, e il progresso concorrente della filosofia, qui il platonismo⁸. Ignazio, dal canto suo, affronta gli «alumbrados», l'inquisizione e la diffusione del nominalismo⁹. Di più non si può dire. Ma non bisogna mai dimenticare che, da un periodo all'altro, le spiritualità trovano la loro espressione non solo secondo una continuità profonda, ma anche prendendo posizione di fronte a deviazioni, arresti, concorrenze. Almeno, si può dire che qui un'intelligenza si è messa all'opera.

La frequentazione dei testi di Evagrio e di Ignazio fa sorgere confronti meno massicci, singolari (in tutti i sensi del termine). Brevissimamente, ecco alcune indicazioni: 1) I nostri due autori praticano la concisione letteraria; sono creatori di massime e amano organizzare la loro dottrina in una serie di determinazioni, dove la collocazione nella serie contribuisce al senso di ogni «apoftegma»¹⁰. 2) Vi sarebbero molteplici convergenze nei particolari da rilevare, ad esempio: parlare con Dio senza intermediari¹¹; l'indifferenza alla vita lunga o breve¹²; l'inizio

⁷ *Op. cit.*, p. 238, 245.

⁸ Vedi nel *DSAM X* (1980) 1074-1083 l'articolo *Messaliens* (A. Guillaumont); per quanto riguarda la filosofia, bisogna ricordare il progresso del platonismo, ad Alessandria in particolare, a partire dal III sec.

⁹ Il libro fondamentale sull'argomento resta *Érasme et l'Espagne* di M. Bataillon, E. Droz, Parigi 1937. Sul progresso del nominalismo e del suo significato, vedi C. Bérubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, PUF, Parigi 1964. *L'imitazione di Cristo* partecipa di questo spirito antispiculatorio dei secc. XIII-XV; su questo punto Ignazio non segue il suo libro preferito.

¹⁰ Il fatto è evidente per Evagrio, che è forse l'inventore della centuria di capitoli brevi che sarà in voga in Oriente sino alla fine dei tempi patristici; vedi anche *Les «Kephalaia gnostica»*, *op. cit.*, pp. 35-36, sulla «composizione polifonica» praticata da Evagrio. Quanto a Ignazio, ricordiamo il lungo studio di Gaston Fessard sulla seconda sentenza di P. Hevenesi, *Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, Aubier, Parigi 1956, pp. 305-363; vi è qui una chiave per la comprensione dello stile di sant'Ignazio; vedi *La politique de saint Ignace de Loyola*, Cerf, Parigi 1985, pp. 435-437.

¹¹ «L'orazione è una conversazione (*homilia*) dell'intelletto con Dio; quale deve essere dunque lo stato di cui l'intelletto ha bisogno perché possa senza tornare indietro protendersi per andare verso il suo Signore e conversare con lui senza alcun intermediario!» (I. Hausherr, *op. cit.*, p. 16). Negli *Esercizi*, vedi il n. 15.

¹² *Traité pratique*, *op. cit.*, pp. 566-569; *Esercizi*, n. 23.

dell'orazione¹³; il demonio e il fumo¹⁴; il demonio travestito da angelo di luce¹⁵; Dio solo capace di conoscerci nelle nostre facoltà superiori¹⁶; i due gradi del progresso spirituale¹⁷. La lista non è affatto esauriente. Ma l'elemento più importante è il loro modo di trattare i «pensieri», ed è di questo che ora ci occuperemo.

Il meno che si possa dire, alla fine di questo abbozzo comparativo globale, è che Ignazio merita altrettanto, se non più di Giovanni della Croce, di essere un *analogatus* di Evagrio il «contemplativo»¹⁸.

3. L'intelletto evagriano e la lotta contro i pensieri

Non è certo possibile sviluppare l'insegnamento di Evagrio. Concentreremo dunque la nostra attenzione su un unico punto. Ma notiamo subito: 1) Ci sono pochi autori nei quali l'insieme del progetto è così intimamente presente anche nel dettaglio; con Evagrio siamo in presenza di un sistema nel pieno senso del termine¹⁹. 2) L'originalità di questo sistema è che, lottando contro il primato riconosciuto dai messaliani alla sensazione nella vita spirituale, esso si appropria degli elementi intellettuali della sapienza dei Padri del deserto (vedi sant'Antonio)²⁰, dando loro quegli sviluppi detti «origeniani», che sono un modo di recuperare a favore della fede ciò che vi è di meglio nella filosofia del tempo. 3) Si riconosce così un duplice livello dell'intellettualismo di Evagrio: quello del *Trattato pratico* e quello dello *Gnostico* e dei *Kephalaia gnostica*²¹.

¹³ Hausherr I., *op. cit.*, p. 23, citazione dal *Paraeneticos. Esercizi*, nn. 75-76.

¹⁴ Hausherr I., *op. cit.*, cap. 68, p. 99. *Esercizi*, n. 140.

¹⁵ Hausherr I., *op. cit.*, pp. 130-131, citazione dall'*Antirrhétique. Esercizi*, n. 332.

¹⁶ *Traité pratique, op. cit.*, pp. 606-607. *Esercizi*, n. 330.

¹⁷ *Le Gnostique, op. cit.*, pp. 39-40. *Esercizi*, nn. 19-20.

¹⁸ Hausherr I., *op. cit.*, p. 54: «Potrebbe essere ugualmente la *Salita del Monte Carmelo*».

¹⁹ Questo si può vedere anche nel tipo di esegesi praticata da Evagrio: vedi nell'edizione di F. Géhin: *Les Scolies aux Proverbes, Sch* 340, 1987, pp. 33-54.

²⁰ Per esempio, al principio del grande insegnamento di Antonio: «Numerosa è la truppa dei demoni nell'aria che ci circonda, non sono lontani da noi. Vi sono tra di loro grandi differenze. Della loro natura e della loro distinzione si potrebbe fare un lungo discorso. Un simile trattato appartiene a più grandi di noi. Per noi, ora, è necessario e indispensabile soltanto conoscere (la sottolineatura è nostra) la loro astuzia contro di noi» (*Vie et conduite de notre Père saint Antoine*, Spiritualité orientale 5, Abbaye de Bellefontaine 1979, p. 40).

²¹ Vedi la fine della «Lettre à Anatolios», *Traité pratique, op. cit.*, pp. 492-493.

L'apporto più largamente riconosciuto ad Evagrio è quello della sua analisi dei «pensieri generici», che sono diventati i nostri peccati capitali. Gli «otto pensieri» vengono dettati nei capitoli 6-14 del *Trattato pratico*, ma sono anche una delle chiavi di tutto l'insieme²². Perché? Perché il riconoscere i pensieri come pensieri indica l'emergere dell'intelletto, con il quale incomincia la lenta costruzione della «impassibilità» e, quindi, della carità gnostica. E in che cosa consiste precisamente la vittoria dell'uomo, sempre la stessa, quando il suo intelletto riconosce i pensieri come tali? Egli distingue che questi pensieri non provengono da lui, ma, qualunque sia la sua complicità, dai demoni. Si libera così dell'unico nemico dell'uomo. Appare allora la vera natura dell'intelletto: essa non consiste nel produrre delle idee, secondo quanto ritiene la cultura moderna, ma nello smascherare l'inganno centrando l'ingannatore. L'intelletto non è dato per costruire sovrastrutture. È arma di vita contro la morte che, per l'astuzia mai stanca dei demoni, si aggira e divora. Potrei citare tutto. Ecco soltanto la fine del capitolo 6, primo della serie sugli «otto pensieri»: «Che tutti questi pensieri turbino l'anima o non la turbino, ciò non dipende da noi; ma che perdurino o meno, che scatenino le passioni o non le scatenino, ecco ciò che dipende da noi»²³. Un pensiero riconosciuto nel suo istigatore è già disintegrato.

La breccia da noi appena aperta è sufficiente per il nostro intento. Seguono ora due osservazioni: 1) Ciò che è stato precisato non è altro che la tecnica di Antonio e degli apoftegmi²⁴; al livello del *Trattato pratico* Evagrio è un «padre» del deserto in mezzo agli altri, con in più soltanto una forza di sintesi indubbiamente fuori dal comune. 2) Gli sviluppi detti «origeniani» nascono da una specie di autoincantazione di Evagrio in seguito alla sua presa di coscienza dell'intelletto. Disingannato per mezzo di questo da ogni malizia, non sembra esser potuto sfuggire alla sua seduzione²⁵. Non ha saputo, non ha potuto equi-

²² Vedi *Les «Kephalaia gnostica»*, op. cit., p. 163.

²³ *Traité pratique*, op. cit., pp. 508-509.

²⁴ Vedi nota 20; alcuni apoftegmi di Evagrio sono stati introdotti nella collezione alfabetica.

²⁵ Hausherr I., op. cit.: «Bisogna lottare sapientemente, con conoscenza di causa, (...) cioè cercando di comprendere sempre di più. Per questo Evagrio non finisce mai di analizzare le suggestioni diaboliche» (p. 170); «Immagine di Dio, tempio di Dio, luogo di Dio, Dio per grazia, l'intelletto puro è tutto ciò. Divenuto vedente di se stesso, del suo proprio stato, è per questo, simultaneamente, contemplatore di Dio» (p. 146).

librare la sua scoperta. E di vera scoperta si trattava, non solo di Evagrio, ma ancor più della sapienza cristiana dei primi secoli.

4. L'equilibramento ignaziano

Trattato pratico, cap. 24: «La natura della parte irascibile consiste nel combattere i demoni e nel lottare in vista del piacere, qualunque esso sia. Così gli angeli ci suggeriscono il piacere spirituale e la beatitudine che ne consegue, per esortarci a volgere la nostra aggressività contro i demoni. Questi, dal canto loro, ci spingono verso le concupiscenze del mondo e costringono la parte irascibile, andando contro la sua natura, a combattere gli uomini, e ciò affinché l'intelletto venga oscurato e decada dalla scienza, divenendo traditore delle virtù». *Esercizi spirituali*, n. 32: «Presuppongo che in me vi siano tre tipi di pensieri: uno, mio proprio, che scaturisce dalla mia sola libertà e dal mio solo volere; e altri due che provengono dal di fuori, uno dallo spirito buono e l'altro dal cattivo»²⁶. Siamo nel medesimo mondo del discernimento degli spiriti la cui chiave è il riconoscimento dei pensieri come pensieri. Allo stesso tempo, almeno un elemento nuovo appare negli *Esercizi*: il «volere libero». Non bisognerebbe che questo elemento nuovo facesse dimenticare il vecchio apporto monastico riguardo all'intelletto che nel proprio fondo riesce a individuare l'inganno. Si misconoscerebbe allora l'equilibrio della spiritualità ignaziana, facendola andare o verso il volontarismo (come è accaduto nel passato) o verso una spiritualità del desiderio (come accade ora)²⁷.

Riprendendo — per esperienza e per cultura, senza dimenticare la grazia — l'acquisito dei Padri del deserto, Ignazio ha una grande considerazione dell'intelligenza che presiede al discernimento, quell'intelligenza vitale di cui, con Evagrio, abbiamo evidenziato la natura. Per esperienza, per cultura, per grazia, mettendo a profitto undici secoli di spiritualità cristiana, egli si difende meglio di Evagrio dall'incantazione intellettuale. Per insistere sugli equilibri da lui raggiunti, mi limito a

²⁶ *Traité pratique*, op. cit., pp. 556-557. *Exercices*, p. 48 nell'edizione della collezione Christus, DDB, Parigi 1987.

²⁷ La prima ha segnato l'interpretazione degli *Esercizi* al principio di questo secolo; la seconda si iscrive abbastanza bene nella linea di un libro come quello di Denise Vasse, *Le temps du désir*, Seuil, Parigi.

ricordare due punti che attestano la stima ignaziana per l'intelletto, spesso poco compresa oggi: 1) la terza annotazione che riconosce all'intelligenza la sua autonomia nei confronti della volontà²⁸; 2) il titolo curioso dato alla prima serie delle regole del discernimento: «Regole per sentire e riconoscere in qualche modo le varie mozioni...»²⁹; queste parole, che collegano le regole al n. 32 citato sopra, ricordano qualcosa che viene dimenticato molto spesso nella pratica stessa degli *Esercizi*: non si può discernere qualcosa che non sia stato precedentemente percepito. Questo dato di buon senso è pienamente evagriano. Esso rinvia sia l'esercitante che il direttore all'intelligenza, facoltà di vedere per non essere ingannato.

In che modo, pur senza minimizzarlo, Ignazio ha equilibrato il prezioso intelletto umano? Ecco alcune indicazioni.

1. Negli *Esercizi spirituali* l'«impassibilità», resa con l'espressione «rendersi indifferenti», viene posta al principio della pratica, non al termine. Anche se stupisce un po', l'identità di queste due nozioni non fa difficoltà e un simile collegamento ha il merito di fondare nella tradizione un'espressione che stentiamo a spiegare per se stessa. Detto ciò, l'indifferenza, introdotta sin dal n. 23 degli *Esercizi*, non serve tanto ad esprimere l'ideale, quanto a risvegliare, attraverso una rottura di equilibrio, il desiderio spirituale³⁰.

2. Alla contemplazione dei misteri (la «fisica» e la «teologia» di Evagrio³¹) non si richiede altro, negli *Esercizi*, che il buon risultato della pratica; come afferma la quarta annotazione, le quattro settimane sono, nel loro insieme, una traversata del *Credo*; è dal confrontarsi con gli articoli della fede che nascono nell'esercitante le mozioni percettibili, oggetto del discernimento. Un simile modo di congegnare la progressione dipende da una fede molto cosciente nell'Incarnazione.

3. Infine, il discernimento ignaziano sa servirsi non solo degli affetti positivi ma anche di quelli negativi per conoscere la volontà di Dio. Per questo motivo è meno unilaterale della lot-

²⁸ *Exercices*, op. cit., pp. 28-29.

²⁹ *Ibid.*, p. 183.

³⁰ È il risveglio del «magis», così felicemente messo in luce da H. Rahner, *Servir dans l'Église. Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, L'Epi, Parigi 1959.

³¹ Tale è l'occupazione propria dello «gnostico»: la «fisica» riguarda la contemplazione della creazione, la «teologia» è la contemplazione della «Trinità non numerica».

ta descritta dal *Trattato pratico* e dallo *Gnostico*³² e anche l'uomo vi appare più complesso. Ma soprattutto Dio si rivela come colui che agisce in questa stessa complessità e viene in soccorso alla nostra debolezza perché noi riusciamo a farci strada dentro di essa. La fede nell'Incarnazione giunge fino a questo³³.

La lista potrebbe allungarsi. Che cosa emerge già da quanto abbiamo appena osservato? L'equilibramento ignaziano dell'intelligenza non è dato da una riduzione del suo potere, ma dal fatto che questo viene situato nel quadro di una complessità umana meglio riconosciuta. Tale riconoscimento è accompagnato, anzi preceduto, da una teologia più cosciente dell'Incarnazione salvifica del Figlio di Dio³⁴.

5. L'intelligenza e la storia della spiritualità

Abbiamo potuto qui servirci soltanto di due grandi figure della storia della spiritualità cristiana per mettere in luce un'urgenza attuale: rivalutare il posto dell'intelligenza — e perfino dell'intelletto — nella vita secondo lo Spirito. Si tratta di un compito che è quasi interamente davanti a noi. I quattro punti indicati nella nostra esposizione non fanno che additare settori particolari di questo compito d'insieme.

1. La generazione illustrata da Hugo Rahner e da tanti altri, che hanno consentito alla spiritualità di costituirsi quale disciplina autonoma, lottava contro una nozione dell'intelligenza, quella dei quadri formali preformati e dell'ideale in qualche modo sovraimposto alla condizione umana. Per questi teologi della spiritualità, la mistica è stata come un porto di salvezza. Ecco come si spiega il ricorso al metastorico mistico la cui critica è servita da punto di partenza per questa riflessione. Rivalutare il posto dell'intelligenza nella vita spirituale non può consistere nel ritornare sulla critica che un Hugo Rahner ha condotto nei

³² Si tratta della distinzione fondamentale, nelle «Regole per il discernimento» tra consolazione e desolazione, le quali servono l'una e l'altra, attraverso il loro stesso succedersi, a sentire la volontà di Dio. È sicuro che vi è un'influenza bernardina nel riconoscimento dell'importanza degli «affetti», quali che siano, per imparare ad amare Dio «senza misura».

³³ Di qui l'importanza della contemplazione dell'Incarnazione negli *Esercizi*, nn. 101-109.

³⁴ Cfr. nota 32: questo senso accresciuto dell'Incarnazione del Verbo è un'altra eredità di san Bernardo.

confronti di questa facoltà, ma nel trovare a detta facoltà un'utilità umana — e cristiana — non ancora percepita.

2. Su questo punto il confronto tra Evagrio ed Ignazio si dimostra particolarmente auspicabile. Si è riscoperto nel primo un maestro la cui dottrina è nel senso più pregnante un intellettualismo; un intellettualismo che deve essere da noi analizzato con cura, tale è oggi il nostro «a priori» contro un simile modo di considerare le cose. Viceversa, è il volontarismo ignaziano a dover essere analizzato con cura, sotto la forma del primato sia dello sforzo che del desiderio. Vi sono due «grandi» da riscoprire l'uno attraverso l'altro, partendo da una differenza che sembra estrema tra loro. Com'è interessante, allora, costatare che sia l'uno che l'altro hanno saputo riappropriarsi di una sapienza che li precedeva: Evagrio, quella di Antonio e dei primi anacoreti; Ignazio, quella di tutto il discernimento monastico³⁵.

3. Il senso dell'intelligenza che si manifesta, grazie ad un simile confronto, è una *terra incognita* per i nostri contemporanei: questa facoltà vitale nell'uomo di rivelare ciò che può ingannarlo fino a farlo morire. Ecco il punto decisivo. Una tale rivalutazione consente, e consentirà sempre più, di stabilire una filiazione tra la sapienza biblica e la spiritualità cristiana³⁶.

4. La messa a fuoco di questo punto evidenzierà una nuova prospettiva della storia della spiritualità secondo la quale si riconoscerà che i «grandi» portano qualcosa di nuovo soltanto non perdendo nulla di quanto è stato acquisito. Così Ignazio non sarebbe un vero maestro se non fosse riuscito, per esperienza, cultura e grazia, a non perdere nulla dell'intellettualismo dei Padri nella sua configurazione dell'uomo libero; bisogna dire, parafrasando il n. 32 degli *Esercizi*: la configurazione dell'uomo che si libera valorizza in se stesso i pensieri che tanto più sono i suoi, quanto più gli vengono dallo spirito buono e, meglio ancora, da Dio.

³⁵ In un articolo del *DSAM* XII/2 (1986) 2042-2052, *Pratique*, ho dato diversi punti di riferimento concernenti questa sedimentazione della spiritualità lungo i secoli.

³⁶ Nei primi secoli del cristianesimo i Libri sapienziali avevano un'importanza che sono ben lungi dall'averne ai giorni nostri.

LA TEOLOGIA NEGATIVA E LA CROCE

Ysabel de Andia
CNRS, Parigi

Lutero dice nel *De captivitate Babylonica*¹ che lo Pseudo-Dionigi è «più platonico che cristiano» perché non ha parlato del Cristo crocifisso. Teologia negativa e croce sono allora da contrapporre?

Inversamente, Vladimir Lossky non cessa di ripetere nel suo libro sulla *Teologia mistica della Chiesa d'Oriente*² che la mistica orientale è una mistica apofatica la quale ha trovato la sua espressione dottrinale nella *Teologia mistica* di Dionigi, e una mistica della croce, come ogni mistica cristiana.

La teologia negativa è interiore alla teologia mistica e la croce è il segno del mistero. Tuttavia l'una è più teologica, l'altra più cristologica, l'una accentua la trascendenza di Dio, l'altra la sua rivelazione sulla croce: ma entrambe manifestano il mistero insondabile di Dio.

Vorrei mostrare che l'apofasi è nell'ordine della conoscenza dei nomi e dei misteri divini ciò che la *kenosi* è nella via ascetica e mistica. La prima parte di questa esposizione concernerà dunque maggiormente la teologia negativa, la seconda la cristologia, la terza la via ascetica e mistica.

¹ Lutero, *De captivitate Babylonica*, Weimar Ausgabe, Bd VI, 562, 3ss: «Atque mihi in totum displicet, tantum tribui, quisquis fuerit Dionysio illi... Etiam perniciosissimus est, plus platonis quam christianis, ita ut nollem fidelem animum his libris operam dare vel minimam. Christum ibi adeo non discas, ut, si etiam scias, amitas. Expertus loquor. Paulum potius audiamus, ut Iesum Christum, et...».

² Lossky V., *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Parigi 1944, pp. 75, 238-245.

1. La teologia negativa

a. La conoscenza e l'inconoscenza

La teologia negativa è una purificazione della nostra idea di Dio e una «liberazione» della sua trascendenza — nel senso plotiniano³ dello scultore che «libera» la statua dal blocco di marmo — attuata all'interno stesso dei suoi nomi. Dio è al di là del sensibile e dell'intelligibile, dell'essere e del non-essere, dell'affermazione e della negazione, e tuttavia la sua Sapienza si manifesta attraverso tutte le sue opere.

Nel capitolo VII dei *Nomi divini* su «la Sapienza, l'Intelletto e la Ragione», Dionigi s'interroga sulla nostra maniera di conoscere Dio e distingue due modi di conoscere Dio:

«Inoltre bisogna ricercare in che modo noi conosciamo Dio, che non è né intelligibile né sensibile né assolutamente alcuno degli esseri. Non sarebbe forse vero dire che non conosciamo Dio secondo la sua natura — poiché è inconoscibile e supera ogni ragione e (ogni) intelletto —, ma che, a partire dall'ordine di tutti gli esseri, in quanto questo è uscito da lui e possiede immagini e similitudini dei suoi paradigmi divini, ci eleveremo, secondo le nostre forze, per tappe e gradini, fino a Ciò che è al di là di tutto, nella negazione e sovrinenza di tutto e nella causa di tutto. Perciò Dio è conosciuto al tempo stesso in tutto e fuori di tutto»⁴.

Così noi non conosciamo Dio secondo la sua natura (*ouk ek tês autoû physeôs*), ma a partire dall'ordine di tutti gli esseri (*al-l'ek tês pántōn tōn ontōn diatáxeōs*), e secondo quest'ordine (*diatáxis*) ci innalzeremo, per tappe e gradi (*hodōi kai táxei*), fino a Ciò che è al di là di tutto (*eis tò epékeina pántōn*), nella negazione e sovrinenza (*en tēi pántōn aphairései kai hyperochēi*) e nella causa di tutto (*kai en tēi pántōn aitāi*).

Le tre vie sono qui indicate, ma «in disordine».

Dionigi cita in primo luogo la negazione (*aphairesis*) e la sovrinenza (*hyperochē*), cioè i due aspetti del «superamento» di tutto, che è al tempo stesso rigetto, soppressione o astrazio-

³ Plotino, *Enneade* I, 6, 9.

⁴ DN (= *De divinis nominibus*) VII, 3, 869 C 11 - 872 A 4.

ne di tutto e sovreminezza o superamento di tutto⁵. Gli attributi in *a-privativo* sono inseparabili dal loro superamento in modo superlativo (aggettivi o avverbi in *hyper-*).

Ma il movimento di elevazione (*ánimen-anagōgē*) verso *Ciò che è al di là di tutto* (*eis tò epékeina pántōn*) mediante la negazione e la sovreminezza, si completa con una risalita dagli effetti alla *Causa di tutto*. È la via gerarchica delle partecipazioni. La via della *táxis* o della *diátaxis*.

Donde la conclusione: «Perciò Dio è conosciuto al tempo stesso in tutto (*en pásin*) e al di fuori di tutto (*choris pántōn*)» — cioè nei suoi effetti e al di là di tutto —, e l'affermazione di una duplice modalità di conoscenza: «Dio è conosciuto grazie alla conoscenza e all'inconoscenza (*kai dià gnōseōs ho Theòs ghnōsketai kai dià agnōstias*). Vi è di lui intelligenza, verbo, scienza, contatto, sensazione, opinione, immaginazione e nome e tutto il resto — prosegue Dionigi —; e tuttavia non può essere né afferrato dall'intelligenza, né detto, né nominato. Egli non è alcuno degli esseri e non è conosciuto in alcuno degli esseri. È tutto in tutto e non è nulla in nulla, ed è conosciuto da tutti a partire da tutto e non è conosciuto da nessuno a partire da nulla»⁶.

«Infatti noi diciamo queste cose riguardo a Dio e lo si celebra, a partire da tutti gli esseri, proporzionatamente a ciò di cui egli è causa (*kai ek tôn ontōn apántōn hymnetai katà tèn en pántōn analoghían hōn estin aítios*)»⁷.

L'innologia divina che è oggetto dei nomi divini avviene dunque a partire (*ek*) da tutti gli esseri e secondo (*katà*) la loro proporzione, la loro analogia e la misura della loro partecipazione a Dio che è causa (*aítios*).

Il contrasto del «tutto» e del «nulla» — «Egli è tutto in tutto e non è nulla in nulla» — corrisponde ai due modi di conoscenza: «tramite la conoscenza (*dià gnōseōs*) e l'inconoscenza (*kai dià agnōstias*)», e alle due ipotesi del *Parmenide*: la prima ipotesi «se l'Uno è Uno», che conduce all'ineffabile puro, e la seconda ipotesi «se l'Uno è», che apre tutto il campo semantico delle predicazioni dell'essere. Ora, Dionigi privilegia la prima ipotesi del *Parmenide*, quella dell'ineffabile e dell'inconoscenza:

⁵ O anche «eccellenza» o eccesso (*excessum*).

⁶ DN VII, 3, 872 A.

⁷ DN VII, 3, 872 A.

«Ma, ancora una volta, la conoscenza più divina di Dio è quella che è ottenuta grazie all'inconoscenza (*hē theiotatē Theou gnōsis hē di' agnōsías*), secondo un'unione al di sopra dell'intelletto (*katà tēn hypēr noūn hénōsin*)»⁸.

Questa più divina conoscenza di Dio è ottenuta mediante (*diá*) l'inconoscenza secondo (*katá*) un'unione al di sopra dell'intelletto. Tocchiamo qui il punto più importante: è nell'inconoscenza (*agnōsía*) che avviene l'unione (*hénōsis*), precisamente perché l'unione è al di sopra dell'intelletto (*hypēr noūn*):

«L'intelletto (*noūs*), essendosi separato (*apostás*) da tutte le cose che sono e, in seguito, avendo ugualmente lasciato (*apheís*) se stesso, si unisce (*henōthēi*) ai raggi più che luminosi e da essi e in essi è illuminato (*katalampómenos*) dall'insondabile profondità della Sapienza»⁹.

Colpisce il parallelo fra:

1. la purificazione o la separazione,
2. l'illuminazione
3. e l'unione del *noūs* ai raggi più che luminosi della Sapienza e il Mosè della *Teologia mistica*

1'. che riceve l'ordine di *purificare* innanzi tutto se stesso — e poi di *separarsi* da coloro che non sono puri,

2'. che, dopo una completa purificazione, ode le trombe dalle molteplici voci

— e percepisce numerose luci che emanano raggi puri che si diffondono da ogni parte,

— che *si separa* quindi dalla moltitudine e, con i sacerdoti scelti, si affretta verso la cima delle ascensioni divine.

3'. Soltanto dopo esser penetrato nella «tenebra dell'inconoscenza realmente mistica *egli è unito*, secondo un modo superiore, a Colui che è completamente inconoscibile»¹⁰.

Così il «*noūs-Mosè*» si unisce a Dio che è al di là di tutto (*epékeina pánta*), e questa unione avviene al di sopra dell'intelletto (*hypēr noūn*).

Donde la necessità di aver lasciato se stessi per esser rapiti fuori da sé.

È quanto Dionigi chiama *estasi*.

⁸ DN VII, 3, 872 A.

⁹ DN VII, 3, 872 B.

¹⁰ MT (= *De mystica theologia*) I, 1000 C 12 - D 4 e 1001 A 10.

b. L'estasi

Nel primo paragrafo Dionigi precisa: «Se il nostro intelletto umano possiede la facoltà d'intellezione che gli permette di vedere gli intelligibili, l'unione, attraverso la quale si congiunge alle realtà che sono situate al di là di esso, supera la natura dell'intelletto stesso (*tèn dè hénōsin hyperatrousan tèn noû phýsin*). Secondo questa unione bisogna dunque pensare le cose divine e non secondo noi, ma uscendo noi (*existaménous*) tutti interi da noi stessi e divenendo tutti interi di Dio (*hólous Theoû ghenóménous*) — giacché è meglio essere di Dio e non di se stessi —, ed è così che le cose divine potranno essere offerte a quanti sono con Dio»¹¹.

Dionigi indica con molta chiarezza, contrariamente a quanto gli è stato rimproverato, i limiti della «facoltà d'intellezione» (*dýnamis eis tò noeîn*) per raggiungere l'unione a Dio che supera la natura (*phýsis*) dell'intelletto (e di conseguenza i limiti dell'*aphátresis* che è ancora un'attività del *noûs*).

Vi è un parallelismo esatto tra la funzione dell'intelletto e la funzione dell'unione:

1. Se il nostro intelletto umano possiede la facoltà d'intellezione che gli permette di vedere gli intelligibili,
2. l'unione, attraverso la quale si congiunge alle realtà che sono situate al di là di esso, supera la natura dell'intelletto stesso:

1. τὴν μὲν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν,
→ δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει,
τὴν δὲ ἔνωσιν ὑπεραίρουσαν νοῦ φύσιν
→ δι' ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ,
2. ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους,
ὅλους θεοῦ γινομένους.

Uscita da sé e appartenenza a Dio. Anche qui lo stesso movimento è al tempo stesso estasi e divinizzazione: estasi come uscita da sé e disappropriazione di sé.

aa) *L'estasi è l'uscita da sé, condizione dell'unione* «nell'ignoranza con Colui che è al di là di ogni essenza e di ogni sapere»¹².

¹¹ DN VII, I, 865 C-D.

¹² MT 997 B.

Perché uscendo da tutto e da te stesso, in modo assoluto e perfetto, ti eleverai in una pura estasi fino al raggio tenebroso della divina Sovraessenza, avendo abbandonato tutto ed essendoti spogliato di tutto¹³.

In questo *pánta apheíton* si riconosce l'*aphéle pánta* delle *Enneadi*¹⁴.

L'estasi è anche una *anagōgē* verso il raggio sovraessenziale della Tearchia o, detto con maggior forza ancora, uno «slancio cieco sui raggi della luce inaccessibile»¹⁵:

«Quando la nostra anima tende, in virtù delle sue operazioni intellettive, verso le realtà intelligibili, vane allora divengono queste sensazioni aggiunte alle realtà sensibili, ma vane anche le facoltà stesse d'intellezione quando l'anima ha rivestito la forma divina e, unita ad essa tramite l'inconoscenza, si slancia in un movimento cieco verso i raggi della Luce inaccessibile»¹⁶.

bb) *L'estasi è anche una disappropriazione di sé*, come Dionigi mostra a proposito dell'eros: «Ma l'amore divino è ugualmente estatico, non permettendo che gli amanti appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano...

Perciò il grande Paolo, posseduto dall'amore divino e avendo ricevuto partecipazione alla sua forza estatica, dice con parola ispirata: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me»¹⁷, e così dice, da vero amante «fuori di sé per Dio»¹⁸, che vive non più la propria vita ma quella dell'amato, come amatissima»¹⁹.

«L'eros divino non tollera che gli amanti appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano». L'esigenza dell'eros divino è dunque la disappropriazione di quelli che ha infiammati del suo amore e la totale appartenenza a Dio in modo da poter dire come il grande Paolo: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20).

cc) *Questo carattere estatico dell'amore non è soltanto l'esigen-*

¹³ MT 997 B - 1000 B.

¹⁴ Plotino, *Enneade* V, 3, 17, 38.

¹⁵ Cfr. 1Tm 6,16.

¹⁶ DN IV, 11, 708 D - 709 A.

¹⁷ Gal 2,20.

¹⁸ 2Cor 5,13.

¹⁹ Cfr. 2Cor 5,15. DN IV, 13, 712 A.

za dell'amore divino nei confronti dei suoi amanti, ma prima di tutto il carattere proprio dell'amore di Dio. L'ebbrezza esprime «la perfetta e indicibile dismisura della perfezione divina». «Ebbro di ogni bene possibile, affermiamo semplicemente che Dio è in tal modo fuori di sé (*καὶ ἐξῆτέκῃς ἐστὶν ὁ Θεός*)»²⁰.

Dionigi non ha timore di dire che Dio è «fuori di sé» per amore, così come, seguendo 1Cor 1, parlerà della «follia» della Sapienza divina al capitolo VII dei *Nomi divini*. Tuttavia, quando poco prima spiega che cosa significhi questa «ebbrezza» o questa «sovrabbondante dismisura», la situa o la misura ancora in rapporto all'intelletto: «Se l'uomo ebbro è fuori del suo buon senso, nell'applicare l'immagine a Dio si deve capire che nella sua trascendenza, che è al di là di ogni intelletto, egli si separa dall'atto intellettivo, situandosi addirittura al di là del piano nel quale si distinguono intelligenza e intelligibile, al di là stesso di ogni esistenza. Ebbro di ogni bene possibile, affermiamo semplicemente che Dio è in tal modo fuori di sé, perché è troppo poco attribuirgli la contemporanea pienezza di tutti i beni. Egli supera ogni dismisura e, nello stesso tempo, la sua dimora è esterna e trascendente rispetto a tutto ciò che esiste»²¹.

L'estasi divina altro non è se non la sua trascendenza che supera ogni misura, ogni intelligenza e ogni intelletto e l'esistenza stessa. Come può l'uomo raggiungerla? E qual è la relazione fra la negazione e l'estasi?

c. Negazione ed estasi

Il momento della negazione, dell'*aphaíresis*²², è al tempo stesso rinuncia, eliminazione e superamento della totalità del sensibile e dell'intelligibile. Si tratta di lasciare *tutto* — *aphéle pánta* — per innalzarsi verso *Colui che è al di là di tutto*.

Ma il movimento ascensionale dell'*anagōgē* è accompagnato dall'esigenza dell'*eros divino* il quale richiede di abbandonare se stessi, ciò che può avvenire soltanto mediante il movimento estatico dell'uscire da sé.

I movimenti di *aphaíresis* e di *ékstasis* si prolungano l'uno con l'altro,

²⁰ EP (= *Epistolae*) 9, 1112 C.

²¹ EP 9, 1112 C.

²² Questo termine è anche tradotto in latino, con *ablatio* o *abstractio*.

— ma la negazione è un'eliminazione dei *pánta*, mentre l'estasi è un'uscita da sé;

— la prima è operata dal *noûs*, la seconda invece dall'eros che è attratto dalla Bellezza e dalla Bontà divine.

La prima è una elevazione (*anagōgē*) verso Colui che è al di là di tutto, la seconda una tensione (*ephésis*) verso l'Amato Bello e Buono.

Dionigi non mostra l'articolazione dell'una con l'altra, ma l'una e l'altra tendono all'unione con il Dio sconosciuto che è detta «unione al di sopra dell'intelletto».

La *hénōsis hypèr noûn*²³ è il termine della teologia negativa, perché essa è per l'appunto al di là dell'intelletto (*hypèr noûn*), e l'oggetto della teologia mistica il cui fine è di «unirsi nell'ignoranza con Colui che è al di là di ogni essenza e di ogni sapere»²⁴.

In questa unione l'intelletto è più passivo che attivo, così come Ieroteo, il maestro di Dionigi, il quale è «non soltanto teomàta ma ancora teopàta», non avendo semplicemente una scienza teorica; ma un'esperienza vissuta, in quanto l'intelletto «patisce le cose divine (*pathōn tà theia*)»²⁵.

Il patire è l'impronta della trascendenza divina, in negativo.

2. La croce

a. L'eros crocifisso e il simbolo della croce

La figura della croce²⁶ si presenta nei *Nomi divini*, al cap. IV par. 12 su *eros* e *agape*, unicamente attraverso la citazione di Ignazio di Antiochia: «Il mio amore è stato crocifisso»²⁷.

È l'amore ad essere stato crocifisso ed è l'amore che la croce rivela. Infatti, diversamente dalla negazione che si eleva verso la trascendenza senza coglierla, la croce manifesta questo Dio trascendente nella *philanthrōpía* di Gesù.

²³ DN I, 4, 592 C; I, 5, 593 B; DN VII, 1, 865 D; 3, 872 A.

²⁴ MT 997 B.

²⁵ DN II, 9, 648 B.

²⁶ *Staurós* ricorre solo tre volte nel *Corpus Dionysiacum* in EH (= *De ecclesiastica hierarchia*) 484 B, 512 A; EP 7, 1081 A; *staurōō* una volta in DN 709 B; e *stauroidés* otto volte in EH 396 C, 484 B, 509 BC, 512 AB, 533 B, 536 A.

²⁷ Ignazio di Antiochia, *Ad Rom.* VII.

aa) *La kenosi di Cristo* è allora l'equivalente cristologico della negazione che Dio stesso opera, manifestandosi come il servo umiliato:

«Gesù — dice Dionigi nella *Gerarchia ecclesiastica*²⁸ — attraverso la più sublime e la più divina delle umiliazioni ha consentito, per deificarci, a morire egli stesso in croce, strappando generosamente all'antico abisso della morte chiunque, secondo la misteriosa espressione della Scrittura, ha ricevuto il battesimo della sua morte, facendolo rinascere in Dio per l'eternità»²⁹.

Secondo l'inno di Filippesi 2, vi sono due gradi nell'abbassamento del Cristo:

1. la kenosi del v. 7: «Annientò se stesso, prendendo la condizione di schiavo e divenendo simile agli uomini»,

2. e l'umiliazione del v. 8: «Si umiliò ancor più, fattosi obbediente fino alla morte di croce»:

Ekénōsen... etapeinōsen.

Ora, è in primo luogo questo carattere di umiliazione che Dionigi ha tenuto presente e che mette in relazione con la nostra deificazione.

In un altro passo della *Gerarchia ecclesiastica* sul significato del segno della croce, Dionigi scrive: «Il segno della croce significa la rinuncia a tutti i desideri carnali, una vita consacrata all'imitazione di Dio, costantemente rivolta verso la vita divina di Gesù incarnato, di Colui che, tearchicamente impeccabile, si è umiliato fino alla crocifissione e fino alla morte, di Colui che segna chiunque lo imita con questo segno della croce che simboleggia la sua propria innocenza»³⁰.

Questa volta l'umiliazione è vista sotto l'aspetto dell'innocenza e il segno della croce è il simbolo dell'innocenza di Gesù.

bb) *La croce, dissomiglianza della Gloria*. La croce è un simbolo duplice, al tempo stesso segno di scandalo, a causa dell'infamia della forca, e trofeo di vittoria, come la celebrano molti inni liturgici nella tradizione latina (*Vexilla regis*) e bizantina (festa dell'Esaltazione della Croce, 14 settembre).

²⁸ EH IV, III, 10, 484 B.

²⁹ Cfr. Rm 6,3.

³⁰ EH V, III, 4, 512 A-B.

Nella croce si manifestano la gloria e la potenza di Dio, ma essa vela al tempo stesso questa gloria agli occhi degli uomini a causa del suo carattere infamante o scandaloso.

Ora, proprio tale aspetto sembrerebbe colpire il pensiero di Dionigi per il quale il dissimile è più atto a simboleggiare la realtà divina che non il simile.

«La rivelazione del sacro avviene secondo due modi — dice in un passo della *Gerarchia celeste*³¹ —. Il primo procede naturalmente mediante sante immagini adeguate al loro oggetto. Il secondo, al contrario, spinge fino all'estrema inverosimiglianza, fino all'assurdo, l'inadeguatezza delle figure che modella».

Le sante immagini figurano Dio a partire da qualità o da attributi divini, mentre le altre non significano «ciò che egli è, ma piuttosto ciò che non è».

E Dionigi prosegue:

«A mio parere, questo secondo modo di celebrarlo è più conveniente a lui perché, seguendo la tradizione segreta e sacra, abbiamo ragione di dire che egli (Dio) non è nulla di ciò che sono gli esseri e ignoriamo questa indefinibile Sovraessenza che non può essere pensata né detta.

In tal modo, poiché le negazioni sono vere per quanto concerne i misteri divini, mentre ogni affermazione rimane inadeguata, è più conveniente al carattere segreto di Colui che rimane in sé indicibile di non rivelare l'invisibile se non attraverso immagini senza somiglianza»³².

La dissomiglianza è sul piano del simbolo ciò che la negazione è su quello del concetto.

Dionigi non ignora dunque la croce e ha compreso bene che, se la via apofatica apre la trascendenza divina, solo la kenosi di Cristo ce la rivela, e la croce è il segno adeguato della sua gloria nella sua stessa dissomiglianza.

b. *Teologia negativa e cristologia*

Sarà però uno dei suoi discepoli, Massimo il Confessore, che planterà la croce al cuore di questo universo gerarchico dal quale sembrava assente, ricollegandosi con la «grande tradizione che

³¹ CH (= *De coelesti hierarchia*) II, 3, 140 C.

³² CH II, 3, 140 D - 141 A.

da Giustino e Ireneo a Teodoro Studita vede la croce³³, albero cosmico o X del *Timeo* di Platone, come invisibilmente presente nella creazione sin dalle origini».

aa) *La morte e la tomba*. Dice Massimo nelle *Centurie sulla teologia e l'economia nella carne del Figlio di Dio*³⁴:

«Chi conosce il mistero della Croce e della Tomba, conosce le ragioni (*lógoi*) di queste creature. E chi è iniziato alla potenza indicibile della Risurrezione conosce l'intenzione (*skópon*) in vista della quale Dio primitivamente ha dato l'ipostasi (*hypestésato*) a tutte le cose (66).

Tutte le cose visibili hanno bisogno di una croce, cioè di un modo di agire che freni l'attività di ciò che, in esse, è relativo alla sensibilità. Tutte le cose intelligibili necessitano di una tomba, ossia dell'immobilizzazione totale delle attività dell'intelletto in esse (67)»³⁵.

Non si può capire la creazione senza la croce e la risurrezione di Cristo. La Croce dà la conoscenza dei *lógoi* delle creature e la Risurrezione, l'intenzione, *skopós*, o la finalità della loro *ipostasi nell'essere*. La potenza divina della Risurrezione che fa sorgere dalla morte è messa in relazione con la potenza divina che ha fatto sorgere, attraverso la creazione, l'essere dal non-essere.

Nella centuria seguente Massimo mostra la necessità della croce e della tomba per frenare l'*enérgeia* della sensibilità e immobilizzare l'*enérgeia* del *noús*.

Ritroviamo l'ingiunzione dionigiana della *Teologia mistica* di una purificazione della sensibilità e di una cessazione totale dell'attività del *noús*. Quando «penetra nelle tenebre dell'incono-

³³ Testi patristici sulla croce come asse di salvezza: Giustino, *Prima Apologia*, capp. 55 e 60 (cfr. Hamman A., *La Philosophie passe au Christ*, Parigi 1958, pp. 83, 86-87); Ireneo di Lione, *Dimostrazione apostolica*, capp. 34 e 56 (SCb 62, pp. 87, 119-120), *Adversus Haereses* V, 17, 4 e V, 18, 3 (SCb 153, pp. 233-235, 245); Pseudo-Ippolito, *Sulla Pasqua*, I, 51/1-2, 8-10 (SCb 27, pp. 177-179); Gregorio di Nissa, *Grande Catechesi* 32/6: PG 45; 80 D - 81 A.

³⁴ Massimo il Confessore, *Cento capitoli sulla teologia e l'economia nella carne del Figlio di Dio* (PG 90; 1083 A - 1124 D) tradotti da Riou A., *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Parigi 1973, pp. 240ss. Una traduzione più recente si trova nel *Fascicule 6 della Philocalie des Pères neptiques*: Maxime le Confesseur, *Centuries sur l'amour. Centuries sur la théologie et l'économie de l'incarnation du Fils de Dieu. Brève interprétation de la prière du «Notre Père»*, introduzione e traduzione di Touraille J., Abbaye de Bellefontaine 1985.

³⁵ Riou A., *op. cit.*, p. 253.

scienza realmente mistica», Mosè «fa tacere tutte le percezioni conoscitive (*apomyei pásas tàs gnōstikàs antilépseis*) e si trova in ciò che è totalmente impalpabile e invisibile, unito a Colui che è completamente inconoscibile, mediante la sospensione di ogni conoscenza (*têi pásês gnōseōs anerghēstāi*) e, per il fatto di non conoscere nulla, conoscendo al di là dell'intelletto»³⁶.

Vi è in entrambi i casi la stessa affermazione di una necessità della sospensione (*anerghēsia*) dell'attività della conoscenza attraverso i sensi o l'intelletto; ma la «legatura dei sensi», come diranno i mistici, o la cessazione dell'attività del *noûs* è messa in relazione da Massimo col mistero della croce e della tomba.

Non si tratta soltanto di un esercizio spirituale, ma di quella «iniziazione» battesimale che è l'immersione nella morte-risurrezione di Cristo.

bb) *La kenosi*. C'è un secondo punto nel quale Massimo e Dionigi convergono e al tempo stesso differiscono: la *kenosi*.

Come Dionigi, san Massimo, nel suo *Commento al Padre nostro*, afferma che lo scopo della kenosi è la divinizzazione della nostra natura:

«Il Consiglio del Signore, dice Davide, dura di età in età, i pensieri del suo cuore di generazione in generazione» (Sal 32, 11). Certamente, chiama da una parte «Consiglio» di Dio Padre l'indicibile kenosi del Figlio unigenito in vista della divinizzazione della nostra natura, kenosi nella quale egli tiene racchiuso il fine di tutte le età³⁷.

La kenosi del Figlio unigenito appare come il frutto di una concertazione o di un «Consiglio» fra le tre Persone della Trinità. Ciò che Massimo contempla nella kenosi del Figlio unigenito, è la Filantropia divina, l'amore trinitario per l'uomo, che è all'origine della decisione della kenosi, cioè dell'Incarnazione e della Passione del Figlio di Dio.

Similmente, al centro della sua meditazione del mistero di Cristo è la libertà umana mediante la quale egli ha detto al Pa-

³⁶ MT I, 3, 1001 A 5-11.

³⁷ *Pater*. PG 90, 873 CD. Traduzione di Riou A., *op. cit.*, p. 119.

dre, nel Getsemani³⁸: «Non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu»³⁹.

La kenosi del Figlio è la rivelazione della libertà divina dell'amore di Dio per l'uomo, come l'agonia del Getsemani è il *fiat* della libertà umana di Cristo.

Dionigi ha aperto la dimensione della trascendenza divina mediante la teologia negativa, Massimo quella della libertà divina mediante la contemplazione dell'agonia e della croce di Cristo e la confessione delle due volontà in Cristo.

La croce getta una luce sulla Sapienza insondabile nel suo stesso annientamento. La negazione è un segno della trascendenza che parte dalla negazione del creato, ma la distanza dall'Increato al creato è rivelata dalla kenosi del Figlio di Dio. Non si tratta più di negazione, bensì di annientamento nella morte. Ora, proprio questa via della kenosi e della croce Cristo ha aperto ai suoi discepoli.

Quello che intendo mostrare è che la teologia negativa è nell'ordine speculativo ciò che l'umiltà è nell'ordine pratico o ascetico.

Non basta purificare il discorso dai suoi idoli⁴⁰, occorre ancora purificare lo spirito o l'intelletto (*noûs*) stesso.

La purificazione del *noûs* mediante la croce e l'umiltà è l'opera monastica per eccellenza, come dimostrano Isaia di Sceti e Isacco il Siro nel solco di Antonio⁴¹.

³⁸ Nell'*Opuscolo* 6, sulla preghiera di Gesù nel Getsemani, scritto verso il 641, Massimo commenta così questo versetto del Vangelo di Luca 22,42: «Se prendi la frase "non ciò che voglio io, ma trionfi la tua volontà" come proveniente non da un uomo come noi, ma da quell'uomo che consideriamo nel Salvatore, per questo stesso fatto hai confessato il supremo assenso della sua volontà umana alla volontà divina che è al contempo la sua e quella del Padre, e così hai stabilito che in colui che ha due nature vi sono due volontà e due operazioni che esistono conformemente ad ogni natura. Queste due volontà e operazioni appartengono a colui che non ha contrarietà in nessuna delle due, benché conservi in tutto la differenza delle nature a partire dalle quali, nelle quali e le quali egli stesso è per natura».

Così la *negazione* inclusa nella frase «Non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu» implica la *differenza* delle due volontà in Cristo che corrisponde alle sue due nature umana e divina, ma non implica una *contrarietà* tra loro. Vi è invece un accordo (*symphyia*) tra la volontà divina di Cristo che egli ha in comune con il Padre e lo Spirito Santo e la sua volontà umana che gli è propria. Cfr. Lethel F. M., *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, coll. «Théologie historique», Parigi 1979.

³⁹ Lc 22,42.

⁴⁰ Come mostra Jean-Luc Marion nel suo libro: *L'Idole et la distance*, Parigi 1977.

⁴¹ Antonio aveva mostrato ai filosofi ellenici che erano venuti a trovarlo la superiorità dello spirito sulle lettere: «per chi è sano di spirito (*noûs hyghiatnei*), le lettere non sono indispensabili» (*Vita di Antonio*, cap. 73).

Isaia di Sceti⁴² sviluppa il tema della crocifissione del *noûs*, ma è con Isacco il Siro che voglio terminare, perché egli appartiene a quella tradizione siriana dionigiana che Robert Beulay ha così ben analizzato nel suo libro *La lumière sans forme*⁴³.

3. La crocifissione, l'umiltà e la contemplazione.

La crocifissione dell'intelletto nelle «Omellerie ascetiche» di Isacco il Siro⁴⁴

a. L'azione e la contemplazione

aa) Nel XXX discorso ascetico⁴⁵, Isacco scrive:

«La croce ha su di noi due effetti, così come duplice è la nostra natura. In primo luogo ci porta a sopportare le afflizioni della carne che ci vengono dall'ardore dell'anima. È quanto si chiama azione. Quindi ci porta all'opera delicata dell'intelletto, alla relazione divina, alla permanenza della preghiera e, successivamente, a ciò che porta a compimento in noi il desiderio dell'anima e che si chiama contemplazione».

La contemplazione purifica l'energia dell'amore che è il desi-

⁴² Abbé Isaïe (Isaia di Sceti), *Recueil ascétique*, coll. *Spiritualité orientale*, n. 7 bis, Abbaye de Bellefontaine 1985¹. Vedere l'Annesso: «Entre Scété et Gaza, un monachisme en devenir: l'abbé Isaïe» di P. Gueric Couilleau.

Isaia distingue nella vita di Gesù due tappe che saranno il tipo delle due tappe della vita spirituale; prima, la guarigione delle malattie e, poi, la salita sulla croce: «Se N.S.G.C. non avesse prima guarito tutte le passioni dell'uomo per il quale egli è venuto, non sarebbe salito sulla croce. Infatti, prima che il Signore venisse nella carne, l'uomo era messo a morte da tutto ciò che era contro natura. Quando egli venne tra noi, risuscitò l'uomo nuovo libero da ogni infermità. Fu allora che salì sulla croce» (*Logos* 8, 55).

⁴³ Beulay R., *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne Syro-Orientale*, coll. *L'Esprit et le Feu*, Chèvotogne 1987.

⁴⁴ Cito la traduzione francese di Isacco il Siro, Isaac le Syrien, *Oeuvres spirituelles* (= OS), traduzione e note di Jacques Touraille, Parigi 1981, correggendo semplicemente la traduzione di *noûs*: al posto di «intelligenza» traduco «intelletto». Tuttavia darò ogni volta una duplice numerazione delle *Omellerie* d'Isacco: in primo luogo quella della traduzione francese di J. Touraille a partire dal testo greco stampato (*Theotokis*) e, in secondo luogo, la numerazione della traduzione americana delle *Omellerie* (*The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian* [= AH]), tradotta dallo Holy Transfiguration Monastery, Boston, Massachusetts 1984, che segue press'a poco la numerazione dell'antico testo greco e del testo siriano occidentale. La tavola di corrispondenza tra le differenti edizioni siriane (2), greche (2), russa e inglese è data in questo libro alle pagine CXIII-CXV.

⁴⁵ Isaac le Syrien, 30^e Discours, OS, p. 191; *Homily two*, AH, p. 13.

derio naturale come pure la parte dell'anima dotata d'intelletto. Isacco distingue due parti nell'anima: «la parte sensibile dell'anima» e «l'anima dotata d'intelletto»; e mette in relazione da una parte la crocifissione della parte sensibile e dall'altra la crocifissione dell'intelletto e la contemplazione.

«L'azione purifica la parte sensibile dell'anima sotto la potenza del fervore». L'anima si riveste della «fiamma del fervore», si corregge mediante «un combattimento ardente». Così è il fervore sensibile a purificare il sensibile.

Non l'azione ma la contemplazione purifica l'energia dell'eros, secondo Isacco, così come essa purifica «la parte dell'anima dotata d'intelletto». La contemplazione purifica insieme l'eros e il *noûs*.

Ma questa purificazione finale non può essere ottenuta se la purificazione della sensibilità non è già compiuta:

«Colui che prima di essere perfettamente esercitato nella prima parte passa alla seconda per amore del piacere che questa dispensa, per non dire per inerzia, vede venire su di sé la collera, perché non ha prima guarito la malattia dei pensieri accettando nella pazienza l'oltraggio della croce. È quanto hanno detto in passato i santi: *se l'intelletto vuole salire sulla croce prima di aver pacificato i sensi e averli guariti dalla malattia, attira su di sé la collera di Dio*»⁴⁶.

Questo tema è preso direttamente da Isaia di Sceti che scrive nella serie di *Apostegmi* del *Lógos* 8: «*Se lo spirito vuol salire sulla croce prima che i sensi abbiano cessato di essere malati, la collera di Dio viene su di lui, perché ha intrapreso un'opera superiore alla sua misura, senza aver guarito i propri sensi*»⁴⁷.

La prima purificazione, attraverso l'azione, comporta dunque:

1. la pacificazione dei sensi

2. e la guarigione della malattia dei pensieri «accettando nella pazienza l'oltraggio della croce».

Prima di tutto la pacificazione: «Pacifica te stesso, e il cielo e la terra ti colmeranno di pace. Sforzati di entrare nel tesoro del tuo cuore, e vedrai il tesoro del cielo. Perché l'uno e l'altro sono il medesimo. Entrando in uno, contempli entrambi. La scala

⁴⁶ Isacco il Siro, *op. cit.*, 30^e Discours, OS, p. 191; *Homily two*, AH, p. 13.

⁴⁷ *Ibid.*, 30^e Discours, OS, p. 189; *Homily two*, AH, p. 11.

di quel Regno è in te, nascosta nella tua anima. Immergiti in te stesso per scoprire il peccato. Là troverai i gradini mediante i quali potrai elevarti»⁴⁸.

La scoperta della «scala del Regno» e quella del peccato sono la stessa cosa, perché bisogna conoscere il proprio peccato per elevarsi sui «gradini» della santa scala. Perciò occorre in primo luogo «immergersi» in se stessi per conoscere il proprio peccato, prima di «elevarsi» sui gradini della santa scala.

Similmente, la guarigione presuppone la conoscenza della malattia, cioè il discernimento, e la confessione del male: «Colui che è malato e che conosce la sua malattia ha il dovere di domandare la guarigione; colui che riconosce la propria sofferenza è vicino alla guarigione e la troverà facilmente», ha scritto prima⁴⁹.

Pericolo di volersi elevare alla contemplazione senza aver raggiunto la purezza⁵⁰ mediante l'azione.

Per illustrare questo pericolo, Isacco prende due esempi: il mito platonico dell'occhio che fissa il sole — «Se la pupilla dell'occhio della tua anima non è pura, non avere l'audacia di guardare il disco del sole per non perdere finanche la poca luce che è in te»⁵¹ — e la parola evangelica dell'invitato a nozze⁵² che è stato respinto all'inferno per aver avuto «l'impudenza di andare alle nozze con abiti lordati»⁵³.

«La purezza dei pensieri — dice Isacco — ha la sua sorgente nelle pene e nella vigilanza. Dalla purezza dei pensieri nasce la luce del cuore».

Soltanto dopo essersi purificato da tutte le malattie dei pensieri, cioè le passioni, il *noûs* può voler «salire sulla croce».

È il momento della contemplazione che riguarda l'opera più delicata dell'intelletto nella sua relazione a Dio, la sua permanenza o la sua fissazione nella preghiera — in questo consiste la fissazione sulla croce — e il compimento del desiderio dell'anima nella «tenerezza del raccoglimento» e «la gioia».

bb) Vi è un altro testo sulla crocifissione del *noûs* nel XVI

⁴⁸ *Ibid.*, 30° Discours, OS, p. 169; *Homily two*, AH, p. 10.

⁴⁹ *Ibid.*, 30° Discours, OS, p. 192; *Homily two*, AH, p. 1.

⁵⁰ Isacco il Siro, 4° Lettre au Saint Père Syméon, OS, p. 483; *Epistle to Abba Simeon*, AH, p. 439.

⁵¹ Isacco il Siro, 30° Discours, OS, p. 192; *Homily two*, AH, p. 14.

⁵² Mt 22,11.

⁵³ Isacco il Siro, 30° Discours, OS, p. 192; *Homily two*, AH, p. 14.

*Discorso*⁵⁴. È una preghiera che domanda a Dio la contemplazione pura tramite la soppressione delle sensazioni, delle immaginazioni, dell'attività dei pensieri, e tramite l'amore e l'umiltà:

«Rendimi degno, Signore, di conoscerti e di amarti, ma non con quella conoscenza che si acquisisce studiando e disperdendo l'*intelletto*. Rendimi degno di quella conoscenza mediante la quale l'*intelletto* guardandoti glorifica la tua natura nella contemplazione che toglie dai pensieri la sensazione del mondo. Rendimi degno di elevarmi senza più considerare la volontà che genera le immaginazioni, e di vederti, in forza del legame della croce, nel secondo tempo della *crocifissione dell'intelletto che riposa in piena libertà lontano dall'attività dei pensieri, contemplandoti continuamente al di sopra della natura*. Aumenta in me la tua carità, affinché fuori da questo mondo io segua il tuo amore. Donami di comprendere la tua umiltà. Ricordandomi di te senza posa e senza mai dimenticare, possa io assumere con piacere l'umiltà della mia natura».

Vi sono due maniere di salire sulla croce. Una è la crocifissione del corpo, l'altra ci eleva mediante la contemplazione. La prima viene dalla liberazione dalle passioni, la seconda ci è data attraverso l'energia delle opere dello Spirito. Infatti l'*intelletto* da parte sua non si sottomette se il corpo non gli è sottomesso. Il regno dell'*intelletto* è la crocifissione del corpo. L'*intelletto* non si sottomette alla ragione.

Vi è qui, come in 1Cor 15, una relazione di subordinazione del corpo all'*intelletto* e dell'*intelletto* a Dio. Il corpo è sottomesso all'*intelletto* quando le passioni sono sottomesse alla ragione: è la crocifissione del corpo. L'*intelletto* regna allora sul corpo che è il suo «regno». D'altra parte l'*intelletto* è sottomesso a Dio quando la libertà è sottomessa alla ragione. Questa sottomissione dell'*intelletto* a Dio è al tempo stesso una sottomissione dell'universo all'*intelletto*:

«Colui che è sottomesso a Dio non è lontano dal sottomettersi l'universo. A colui che conosce se stesso è data la conoscenza di tutto. Poiché conoscere se stessi è il compimento della conoscenza dell'universo. Attraverso la sottomissione della tua anima, tutto si sottomette a te. Dal momento in cui l'umiltà regna nella tua condotta, la tua anima ti è sottomessa, e con lei tutto ti sarà sottomesso. Poiché Dio fa nascere nel tuo cuore

⁵⁴ *Ibid.*, 16^e Discours, OS, p. 118; Homily thirty-six, AH, pp. 161-162.

la pace. Al contrario, se vivi fuori dell'umiltà, sarai sempre perseguitato non solo dalle passioni, ma dagli avvenimenti. In verità, Signore, se non umiliamo noi stessi, sei tu che non cesserai di condurci all'umiltà. La vera umiltà genera la conoscenza»⁵⁵.

Osserviamo la concatenazione dei pensieri: la crocifissione dell'intelletto è la sottomissione della libertà alla ragione o dell'intelletto a Dio. Ora, questa sottomissione non può avvenire senza una conoscenza di sé — ecco la riutilizzazione cristiana del «conosci te stesso» — che, da parte sua, suppone l'umiltà.

b. L'umiltà

L'umiltà è l'ornamento della divinità. Facendosi uomo il Verbo se ne è rivestito. Per mezzo di essa è vissuto con noi nel nostro corpo. E chiunque se ne è avvolto si è fatto simile in verità a Colui che è disceso dalla sua altezza e ha ammantato, con l'umiltà, la sua grandezza e la sua gloria affinché, alla vista di lui, la creazione non fosse consumata⁵⁶.

L'umiltà è il proprio della nostra condizione umana, fatta di un po' di terra, *humus*, ma non diventa una virtù divina se non quando il Verbo riveste la nostra umanità. Movimento, ad un tempo, di kenosi del Cristo e di velamento della gloria di Dio, il quale rimane nascosto nella sua stessa rivelazione «affinché la creazione non sia consumata».

Ora, proprio perché l'umiltà è in primo luogo una virtù cristiana, essa è la virtù cristiana per eccellenza, la virtù dei discepoli di Cristo. Colui che si è rivestito di umiltà «si è rivestito dello stesso Cristo: poiché ha desiderato portare nel suo uomo interiore la stessa umiltà con la quale Cristo si è rivelato alla sua creazione ed è vissuto in essa, così come si rivela ora ai suoi servitori. E invece della veste dell'onore e della gloria esteriori, si è ornato di questa umiltà. Ecco perché la creazione nella ragione e nel silenzio del Maestro, quando vede un uomo rivestito della somiglianza, gli porta riverenza e onore come al suo Maestro che ha visto vivere in lei rivestito di umiltà»⁵⁷.

L'umile porta nella sua umiltà la somiglianza di Cristo; in tal

⁵⁵ *Ibid.*, 16^e Discours, OS, p. 118; *Homily thirty-six*, AH, pp. 162-163.

⁵⁶ *Ibid.*, 20^e Discours, OS, p. 137; *Homily seventy-seven*, AH, p. 381.

⁵⁷ *Ibid.*, 20^e Discours, OS, p. 138; *Homily seventy-seven*, AH, p. 382.

modo «è stato dato alla creazione di ricevere nella mediazione di un tale uomo la visione del suo Creatore»⁵⁸.

Ma che cos'è l'umiltà?

È il sale di ogni virtù⁵⁹, la conoscenza e la compunzione⁶⁰ o l'afflizione per tutte le colpe commesse. E tuttavia dice Isacco: «Noi non chiamiamo umile, sebbene la cosa sia degna di lode, colui che si umilia nella memoria delle sue colpe e dei suoi errori e se ne ricorda finché il suo cuore non sia spezzato...

Il perfetto umile è colui che *non ha bisogno di far nulla* nel suo cuore per essere umile. Ma perfettamente e naturalmente possiede in tutto l'umiltà senza industriarsi per averla. L'ha ricevuta in sé come una grande grazia che supera tutta la creazione e tutta la natura. Ai suoi stessi occhi egli appare come un peccatore, un uomo da nulla e disprezzabile. È entrato nel mistero di tutte le creature spirituali, porta in sé la sapienza di tutta la creazione con ogni esattezza, e tuttavia ritiene di *non sapere nulla*»⁶¹.

Così l'umile è colui che *non fa nulla e non sa nulla*. L'umiltà è a un tempo una grazia e uno stato «naturale»: è la perfezione. L'umiltà è a un tempo una conoscenza sapienziale dei misteri — perché, secondo la Scrittura, «i misteri sono rivelati agli umili» — mediante la potenza dello «Spirito Consolatore»⁶², e il non-sapere delle cose di questo mondo e di se stessi. L'umile non sa di essere umile, come colui che prega veramente non sa di pregare⁶³.

*Vi è una nescienza dell'umiltà, come vi è una nescienza nella tenebra veramente mistica*⁶⁴ di cui parla lo Pseudo-Dionigi. 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.

«Se ha sentito in spirito d'aver ricevuto questa grazia (quan-

⁵⁸ *Ibid.*, 20^e Discours, OS, p. 138; *Homily seventy-seven*, AH, p. 382.

⁵⁹ *Ibid.*, 49^e Discours, OS, p. 273: «Quel che il sale è per ogni cibo, l'umiltà è per ogni virtù. Essa può spezzare la forza di numerosi peccati. Per acquistarla, devi affliggerli continuamente nel tuo intelletto, nella discrezione e nella tristezza del discernimento»; *Homily sixty-nine*, AH, p. 338.

⁶⁰ *Ibid.*, 21^e Discours, OS, p. 145: «Colui che non conosce la propria debolezza manca infatti di umiltà. Nessuno può conquistare l'umiltà, se non seguendo le sue vie che spezzano il cuore e annientano la presunzione»; *Homily eight*, AH, p. 69.

⁶¹ *Ibid.*, 20^e Discours, OS, p. 140; *Homily seventy-seven*, AH, p. 383.

⁶² *Ibid.*, 20^e Discours, OS, p. 141; *Homily seventy-seven*, AH, p. 384.

⁶³ Cfr. *Apostegma*: «Colui che sa di pregare non prega veramente».

⁶⁴ MT I, 1001 AC.

do lo Spirito rende testimonianza al suo spirito⁶⁵ secondo la parola dell'Apostolo), in questo consiste la perfezione dell'umiltà. Beato colui che la possiede. Perché in ogni momento stringe il seno di Gesù»⁶⁶.

Conclusioni

La teologia negativa e la croce. Che cosa concludere?

1. La negazione che cerca di dire l'*Ineffabile* appartiene ancora all'ordine del linguaggio, e di un linguaggio teologico, mentre sulla croce è la Parola crocifissa che dona se stessa. La morte dell'uomo-Dio è di altro ordine rispetto alla negazione. Come il silenzio del Verbo ha altra pienezza rispetto all'*Ineffabile* puro.

2. Seguendo Cristo, i suoi discepoli hanno piantato la croce al centro di tutto: *essa diviene l'asse dell'antropologia cristiana in quanto è il luogo dell'unione con Dio:*

— per Dionigi, l'unione con Dio avviene non soltanto fuori del corpo, ma «oltre l'intelletto» e questo «oltre» rimane imprecisato;

— in Isacco, la duplice crocifissione del corpo e dell'intelletto (*XVI Discorso*) o la triplice purificazione del corpo, dell'anima e dell'intelletto (*XVII Discorso*) è operata dall'unica croce sulla quale avviene l'unione dell'uomo intero con Dio.

3. *L'umiltà giunge a compimento, come l'esperienza mistica, nell'inconoscenza di tutto e di se stessi. L'ingresso nella Tenebra e l'ingresso nel Regno sono una cosa sola.*

L'umiltà è la realizzazione della somiglianza cristica, la conoscenza dei misteri rivelati agli umili dallo Spirito, il riposo sul seno di Cristo, l'*hēsychía*. È il segno dell'abbassamento dell'uomo necessario all'elevazione del suo spirito verso Dio nella via apofatica. L'annientamento della kenosi precede la via apofatica, come l'esaltazione della croce compie l'elevazione apofatica. La via apofatica apre la dimensione della trascendenza divina, mentre la potenza della croce è la manifestazione della gloria.

⁶⁵ Rm 8,16.

⁶⁶ Isacco il Siro, *20° Discours*, OS, p. 141; *Homily seventy-seven*, AH, p. 385.

4. Questa potenza è presente nell'*eros* che è un *eros crocifisso* e sta forse qui la differenza fondamentale fra la *Teologia mistica* di Dionigi e le *Omellerie ascetiche* di Isacco il Siro: per Dionigi, che riprende la frase di Ignazio d'Antiochia, ad essere crocifisso è l'*eros*, per Isacco il Siro, sulla scia di Isaia di Sceti, è il *noûs*. La croce è dunque posta al cuore della teologia negativa e al centro dell'uomo, come il luogo dell'unione con Dio.

Rimane un punto che non ho trattato: *quello della relazione fra la teologia negativa, la teologia simbolica e la croce*. La croce che crocifigge il sensibile e l'intelligibile apre la profusione dei sensi spirituali: «il profumo» del Vivente, l'acqua e il sangue che lava e inebria, ecc. Il corpo purissimo di Cristo crocifisso e risorto è il principio non solo di una spiritualizzazione dei sensi, ma soprattutto di una traduzione sensibile di tutti i movimenti dell'anima, in quanto hanno come oggetto il corpo di Cristo. Similmente, l'immagine e la realtà della tomba che racchiude il corpo divengono il simbolo e l'immagine spirituale dell'esperienza della sepoltura dello spirito nella morte, donde risorge grazie all'illuminazione battesimale.

Se l'*aphatresis* è la purificazione dei simboli che fa apparire un senso spirituale, inversamente il mistero della croce, in quanto mistero del corpo crocifisso del Signore, dà all'anima l'esperienza spirituale dei sensi spirituali: essa sente «come in un corpo spirituale» e dilata la propria respirazione al soffio dello Spirito, il proprio tatto al corpo dell'Amato, il proprio udito alla Parola, i propri occhi al suo volto.

Si tratta forse già di un'esperienza di risurrezione in cui i movimenti dell'anima si traducono in un corpo spiritualizzato?

Sul piano simbolico, vi sono dunque due esperienze inverse:

1) quella dell'apofasi che libera lo spirituale dal suo involucro materiale, corporale e simbolico in vista di una *theōria* incorporea;

2) quella della croce che, proprio mentre crocifigge il sensibile e l'intelligibile, apre attraverso i sensi spirituali una percezione nuova del mistero.

IL «COR» NELLA SPIRITUALITÀ DI SANT'AGOSTINO

Vittorino Grossi osa

Istituto Patristico «Augustinianum»

Premessa

Il termine «cor», in tutta la sua indefinita gamma di possibilità, attraversa l'intera opera di Agostino. Esso costituisce infatti e tenta di esprimere la sintesi del suo pensiero antropologico. I noti studi in merito di J. Stelzenberger, di A. Maxsein, di Eduardo De La Peza e di A. Solignac hanno già messo in luce il significato pregnante che «cor» ha negli scritti agostiniani, sia come categoria filosofico-antropologica, sia in ambito più strettamente teologico-spirituale.

L'indagine di «cor» negli scritti di Agostino si presta ad approcci ben precisi: quello psicologico (in particolare in chiave junghiana, il «cor» sarebbe sinonimo dell'«inconscio»); quello filosofico-antropologico (l'uomo è il suo «cor» e le categorie epistemologiche corrispondenti); quello teologico (il «cor» è la risultanza dell'incontro libero arbitrio - grazia di Dio). Da parte nostra non oseremo sviluppare le tante questioni coinvolte nel termine agostiniano di «cor», tuttavia ci sforzeremo, nella presente ricerca, di enunciarle almeno brevemente in un quadro metodologico d'insieme, unificandole nell'espressione di «oculus cordis». Il nostro approccio è perciò teologico-spirituale, vale a dire mira a considerare nel termine agostiniano di «cor» quel filo che unifica e filtra il concreto esistere di un credente.

Le questioni da tener presenti sono particolarmente tre: 1) Il contesto della tradizione latina del termine «cor», in particolare quella cristiana africana. 2) L'analisi cronologico-spirituale del vocabolario agostiniano di «cor» e relativa famiglia seman-

tica, in particolare del termine «misericordia». 3) L'espressione «oculus cordis» e il suo stretto rapporto — in quanto correlazione alla libertà dell'uomo, frutto della cooperazione del libero arbitrio e della grazia di Dio¹ — con il desiderio, in relazione sia a Dio che al proprio simile, tramite le categorie della misericordia e dell'amicizia.

1. Il termine «cor» nella tradizione latina

I latini, in riferimento all'attenzione o meno del «cor» davanti a situazioni di bisogno, indicavano una triplice classe di persone: il «socordes» o il sonnolento, il quale si accorge e non si accorge di dover intervenire; il «vecordes» o l'addormentato, la cui coscienza non avverte più valori superiori; il «cordatus» o colui che è attento a ciò che sta succedendo, pronto ad intervenire. Era questa ad esempio la dimensione costante della Madre di Gesù riguardo al mistero del Figlio, espressa dall'evangelista Luca con l'espressione: «Maria conservava tutte queste cose nel suo cuore» (Lc 2,51).

La tradizione cristiana latina e quella africana preagostiniana ne faceva diverse applicazioni. Clemente Romano ad esempio parlava di «occhi del cuore» per indicare nel Cristo colui «che ha aperto gli occhi del nostro cuore» (1Corinzi, 36,2, Funk I, 145), e Cipriano rilevava che la preghiera non la esprimono le parole bensì il cuore (*De oratione dominica*, 4-6, CSEL 3, 268-270), nel significato dell'uomo nella sua totalità di orientamento. «Cor» era perciò nel mondo latino-cristiano espressione antropologica di uomo nel suo essere concretamente orientato². Valga un testo di Agostino a precisarne il concetto. Egli, sviluppando in un sermone (il 293, 3, PL 1328-1329) il tema del Battista come «vox» e del Cristo come «Verbum» parla del problema della comunicazione tra due esseri. Questa

¹ Agostino usa per lo più «libero arbitrio» per la capacità umana di scegliere, propria di ogni uomo, da lui ritenuta un dato rivelatoci dalle sacre Scritture (vedi ad es. *De gratia et libero arbitrio*, 1, 1ss); il termine «libertà», invece, in merito ad una scelta già avvenuta che, se è nell'ordine del bene, è frutto della cooperazione tra il libero arbitrio e la grazia di Dio (vedi in particolare la sua opera *De correptione et gratia*). In questo senso «libertà» e «cor» esprimono un medesimo concetto.

² Tale concetto era poi biblico. Il nostro «pensare» per un giudeo corrispondeva a «parlare nel proprio cuore», «parlare al proprio cuore» (vedi A. Deissler, *L'uomo secondo la Bibbia*, Città Nuova, Roma 1989, p. 26).

si stabilisce quando avviene non a livello di strepito (della voce) ma di attenzione del cuore. Agostino paragona la stretta interdipendenza tra il suono della voce, il suo significato e il farsi «cor» dell'uomo, cioè quella attenzione che, per una persona umana, è già scelta. Egli spiega: «Una voce senza significato colpisce l'udito ma non edifica il cuore. Nel nostro stesso cuore che si viene edificando avvertiamo infatti l'ordine delle cose... Quando emetto un suono ti parlo... il suono scompare ma la parola giunta a te tramite il suono è già nel tuo cuore, pur rimanendo ancora nel mio»³.

2. L'importanza della cronologia nella questione agostiniana dell'uomo «cor»⁴

L'aspetto cronologico nella semantica agostiniana del termine «cor» riveste molta importanza per due motivi: primo, per il progressivo distaccarsi di Agostino dal platonismo, man mano che conosceva di più le sacre Scritture e la tradizione della Chiesa cattolica; secondo, per l'esplosione della questione pelagiana, dall'anno 411 in poi, che nel «cor» coagulò il rapporto del libero arbitrio dell'uomo con la grazia di Dio. Nel «cor» Agostino vide infatti l'attuarsi delle scelte dell'uomo e dell'«auxilium» della grazia di Dio. Ne intrvide in successione tre gradi che maturò gradatamente, dando naturalmente al termine «cor» orizzonti semantici sempre più vasti: 1) la possibilità della libertà umana quale scelta che costruisce la storia (la tesi antimanicheica di Agostino delle «voluntates» umane contro il fatalismo dialettico dei due principi); 2) la comprensione della liber-

³ *Sermo* 293, 3: «Vox sine verbo aurem pulsatur, cor non aedificatur. Verumtamen in ipso corde nostro aedificando advertamus ordinem rerum. Si cogito quid dicam, iam verbum est in corde meo: sed loqui ad te volens, quaero quemadmodum sit etiam in corde tuo, quod iam est in meo. Hoc quaerens quomodo ad te perveniat, et in corde tuo insideat verbum quod iam est in corde meo, assumo vocem, et assumpta voce loquor tibi: sonus vocis ducit ad te intellectum verbi, sonus quidem ipse pertransit; verbum autem quod ad te sonus perduxit, iam est in corde tuo, nec recessit a meo»; *In Io. ev.*, 9, 13: «Quid enim prodest strepitus oris, muto corde?».

⁴ Gli studi più significativi sul «cor» in Agostino sono, in ordine cronologico: J. Stelzenberger, *Conscientia bei Augustinus*, Paderborn 1959; E. De La Peza, *El significado de «cor» en san Agustín*, Parigi 1962; A. Maxsein, *Philosophia Cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salisburgo 1966; A. Solignac, *Homme intérieur* in *DSAM* VII/1 (1969) 655-658; G. R. A. Meershoek, *Le latin biblique d'après saint Jérôme. Aspects linguistiques de la rencontre entre la Bible et le monde classique* (LCP 20), Nîmes-Utrecht 1966 (si hanno indicazioni del mondo classico sul termine «cor»).

tà come liberazione dai vizi (il cuore può essere «mondo e immondo») e non come possibilità di capriccio (la fase etica della concezione della libertà agostiniana); 3) la comprensione della libertà relazionata alla grazia (libertà-grazia, il binomio agostiniano della polemica pelagiana). Lo scritto *De libero arbitrio* contempla le prime due fasi, vale a dire il libero arbitrio considerato in sé nella sua possibilità di autonomia; la terza fase, quella della comprensione della libertà non come capacità (il libero arbitrio, un dato non soggetto a discussione) ma come problema antropologico, cioè quale equivalente del mistero uomo, essere dialogico, uomo-Dio anche nell'agire. Ciò costituì la riflessione matura di Agostino dal sorgere della polemica pelagiana (anno 411) sino alla fine della sua vita (anno 430).

3. L'espressione «*oculus cordis*»

L'espressione «*oculus cordis*» può considerarsi in Agostino una vera categoria epistemologica, anzi l'unica per poter accedere anche a Dio. Essa infatti dice relazione: a) alla conoscenza di realtà oltre il sensibile; b) alla coscienza, in qualità di occhio purificatore del cuore «immondo»; c) al desiderio che consente al cuore di trascendersi oltre il sensibile.

a. L'«*oculus cordis*» facoltà epistemologica

Quanto alla possibilità dell'«*oculus cordis*», in Agostino è la facoltà epistemologica che consente all'uomo di poter attingere delle realtà oltre il sensibile. Si tratta di una esplicitazione-applicazione della sua concezione dell'uomo come «cor» e, in particolare, dell'«uomo spirituale»⁵, di colui cioè che è capace di una chiave di lettura (spirituale) di tutta la realtà. L'«*oculus cordis*» è da lui considerato un vero senso nell'ordine della conoscenza e dell'attrazione amorosa, descritto in qualche modo sul modello dei sensi corporei. Agostino parla così di una «*voluptas cordis*» (sulla scia della voluttà propria ai sensi del corpo) applicandola alla percezione della fede, dell'amore di Dio

⁵ Per questo paragrafo rimandiamo al nostro contributo, *La spiritualità agostiniana in Le grandi scuole della spiritualità cristiana* (a cura di E. Ancilli), Roma 1984, pp. 159-206, in particolare pp. 189-194.

e delle realtà invisibili⁶. L'«occhio del cuore» perciò, quando è puro, attinge persino Dio⁷. Esplicitando tale concetto l'Ipponate parla anche di «corda carnalia» e di «immundum cor», volendo indicare l'uomo che vive solo nel raggio del sensibile come la pecora la quale, non attingendo il razionale e un desiderio oltre il sensibile, vive di voluttà terrestri⁸.

b. «Cor»-«conscientia»

La dialettica insita nelle scelte del «cor» consente ad Agostino di sviluppare la semantica di «cor» quale equivalente di «coscienza», sia quale totalità in atto dell'essere umano e quindi trascendente la sua possibilità di essere percepita del tutto, sia quale possibilità di un suo diverso orientamento. Nella prima accezione la coscienza non consente d'essere avvicinata tranne che da Dio; nella seconda accezione, invece, essa può essere interrogata, purificata, lavata⁹. Il vivere dei «corda carnalia» e

⁶ Agostino, commentando il verso del salmo 36,4: «Et dabit tibi (Dominus) petitiones cordis tui», scrive: «Est quaedam voluptas cordis... An vero habent corporis sensus voluptates suas, et animus deseritur a voluptatibus suis?»; e, riferendosi al testo di Mt 5,8 («Beati mundo corde»), conclude: «Ergo habes oculum corporis ad videndum fabrum, sed nondum habes oculum cordis ad videndum Deum» (*In Io. ev.*, 18, 6). La nozione dell'occhio del cuore o spirituale che vede Dio (cfr. *In Io. ep.*, 7, 10: «[Deus] res est invisibilis; non oculo sed corde quaerendum»; 8, 1: «Alio oculo videntur i.e. interiori cordis aspectu: per has virtutes invisibiles, moventur membra visibiliter») viene esplicitata in *In Io. ev.*, 18, 7. Per il possibile passaggio «per corporalia ad incorporalia» vedi U. Pizzani, *Gli scritti grammaticali attribuiti a S. Agostino*, Augustinianum 25 (1985) 361-383.

⁷ *Sermo* 117, 3, 5: «Quis ergo oculus cordis comprehendit Deum? Sufficit ut attingat, si purus est oculus. Si autem attingit, tactu quodam attingit incorporeo et spiritali, non tamen comprehendit; et hoc, si purus est».

⁸ *In Io. ev.*, 18, 7: «Moverim ergo, carissimi, desiderium in corde vestro. Mores perducant ad intelligentiam; genus vitae perducit ad genus vitae. Alia vita terrena, alia vita coelestis; alia vita pecorum, alia vita hominum, alia vita angelorum. Vita pecorum terrenis voluptatibus aestuat, sola terrena coquirat, in ea prona atque proiecta est; vita angelorum sola caelestis; vita hominum media est... Quando secundum spiritum vivis, quaere etiam in ista angelica vita, utrum parvus an grandis sis».

⁹ Per i due significati diamo qualche testo di Agostino dal suo *Commento a Giovanni*: *In Io. ev.*, 90, 2: «Non possumus hominum indagare conscientiam... Quid enim tam humanum quam non posse inspicere cor humanum... quia homines sumus... donec veniat Dominus... et manifestet cogitationes cordis»; *In Io. ev.*, 3, 21: «Quid pulchrius, si oculus cordis interrogat?»; *In Io. ev.*, 18, 10 (sul «redire ad cor»); *In Io. ev.*, 44, 15: «Tu credis in Filium Dei? Modo lavat faciem cordis... Denique iam facie lota cordis et mundata conscientia»; *In Io. ep.*, 6, 3: Agostino, appoggiandosi su 1Gv 3,19 («Coram ipso persuademus cordi nostro») e Mt 6,3 («Nesciat sinistra tua quid faciat dextera tua»), commenta: «Nisi quia dextera, pura conscientia est... Ante Deum es, interroga cor tuum: vide quod fecisti, et quid ibi appetisti salutem tuam, an laudem hominum ventosam. Intus vide»; vedi anche *ivi* 6, 4-5; *In Io. ev.*, 32, 1 (sul cambiamento del cuore): «Qui amat migrat. Et aliud est migrare corpore, aliud corde: migrat corpore qui motu corporis mutat locum; migrat corde, qui motu cordis mutat affectum. Si aliud amas, aliud amabas, non ibi es ubi eras».

dell'«immundum cor» può essere infatti modificato immettendo nel cuore un desiderio divino che, cambiandone i costumi, lo apra ad una possibilità diversa di vivere, a quella del «cor credentium» (*In Io. ep.*, 1, 1). Il «cor immundum» traduce nell'Ipponate l'uomo «imago Dei», ma l'immagine ormai sporcatasi che tuttavia, come coscienza, ritrova la possibilità del suo purificarsi¹⁰.

c. *Il rapporto del «cor» col desiderio
(la comunione con Dio)*

La nozione di «cor» è in Agostino una nozione trascendente, come ad esempio la libertà, vale a dire non è totalmente afferrabile dalle categorie del linguaggio, perciò, anche quando egli tenta di esprimerlo lo fa in ambito simbolico, per allusioni più che per concetti logici. Agostino tuttavia tenta d'individuare una categoria linguistica che, in qualche modo, esprima la trascendenza del «cor», anche se poi la esplicita con altre immagini. Egli la individua nella categoria del «desiderio». Questo tuttavia, se dà all'uomo una capacità oltre il possibile effettuale perché lo situa in una grandezza senza limiti, lo pone al medesimo tempo in una povertà altrettanto senza limiti. L'uomo «agostiniano» è perciò grande e piccolo, ricco e povero, sano e malato, immenso e limitato. La natura umana è, come si esprime Agostino, «meravigliosa e grande natura anche se non somma — tale è solo Dio — perché capace del divino, ma anche la grande ammalata perché ridotta, dalla disobbedienza di Adamo, a massa di peccato» (*De Trinitate*, I, 14 - 15, 20; 83 q. 1, 1, 63, 3).

Il desiderio, precisa Agostino, benché faccia parte di quel «cogitare» trascendente del cuore che, travalicando il tempo della storia, non si lascia afferrare neppure dallo stesso cuore («Nec in cor hominis ascendit», *In Io. ep.*, 4, 6) — è infatti «speranza di beni assenti» —, si annida tuttavia nel seno del cuore, «in sinu cordis» come lui si esprime¹¹. Tale «recesso del cuore», generando continuamente il desiderio, mano mano che si distende, giunge ad afferrare qualcosa. Scrive Agostino: «Desiderium, sinus cordis est; capiemus, si desiderium quantum possumus ex-

¹⁰ Vedi J. Stelzenberger, *Conscientia bei Augustinus*, Paderborn 1959.

¹¹ Nel linguaggio medico attuale il «seno del cuore» corrisponde al «nodo senoatriale», cioè il luogo centrale del cuore da dove partono gli impulsi sincronizzati dati dalla frequenza del battito cardiaco.

tendamus» (*In Io. ev.*, 40, 10). Così, tramite il desiderio, l'assente diventa in qualche modo presente¹² e l'«*oculus cordis*» ha, in quel «*sinus cordis*» che genera il desiderio, la sua radice. Il desiderio perciò diventa, nella spiritualità agostiniana, l'anima del «vedere del cuore». Diventa allora importante per l'Ipponate, dato che l'«*oculus cordis*» «attinge» Dio in proporzione al distendersi del desiderio, il come nutrire tale desiderio per orientarsi continuamente verso Dio¹³. Agostino, quanto ai mezzi capaci di nutrire il desiderio di Dio, evita anzitutto e di proposito di far leva sull'ascetica del corpo, soggetta di per sé a troppe ambiguità. Essa, d'altra parte, aveva avuto in lui un'evoluzione corrispondente al suo distanziarsi dal platonismo¹⁴. Insiste pertanto su quegli «*auxilia*» che alimentano il desiderio il quale, a sua volta, orienta la conoscenza dell'«*oculus cordis*». Nell'*Omelia 40 sul Vangelo di Giovanni* egli ce ne dà un elenco-sintesi: le divine Scritture, l'assemblea del popolo di Dio, la celebrazione dei misteri, il santo battesimo, il canto delle lodi di Dio, la predicazione¹⁵. In merito a questo elenco, presente un po' dappertutto nell'opera agostiniana, vanno notate due cose per capire i destinatari della spiritualità agostiniana. Primo, egli non parla di ascetismi particolari — in verità abbastanza in voga a quei tempi in molti gruppi cristiani —, ma fa riferimento alle comuni pratiche religiose in uso allora tra i cristiani (centralità della sacra Scrittura, riunioni liturgico-sacramentali, la predicazione); secondo, la finalità di tali «*auxilia*» riguarda il tener desto nel credente un continuo desiderio di Dio. Il particolare approfondimento, da parte dell'Ipponate, del concetto di desiderio in relazione all'«*oculus cordis*», poteva far pensare che Agostino riconoscesse una tale capacità spirituale solo a po-

¹² *En. in ps.* 118, s. 8, 4: «*Concupiscuntur enim et quae habentur, et quae non habentur: nam concupiscendo, fruiuntur homo rebus quas habet; desiderando autem, absentia concupiscit. Desiderium ergo quid est, nisi rerum absentium concupiscentia?*».

¹³ *In Io. ep.*, 4, 6: «*Quid ergo nos erimus... quomodo potuit, lingua sonuit; coetera corde cogitentur... Tota vita christiani boni, sanctum desiderium est... desiderando capax efficeris... Haec est vita nostra, ut desiderando exerceamur.*».

¹⁴ Per questo aspetto rimandiamo al nostro contributo *Ascetica e antropologia nella Regula ad servos Dei (cc. 3-5) di S. Agostino*, *Mémorial J. Gribomont (SEA 27)*, Roma, Augustinianum 1988, 315-330.

¹⁵ *In Io. ev.*, 40, 10: «*Desiderium, sinus cordis est; capiemus, si desiderium quantum possumus extendamus. Hoc nobiscum agit Scriptura divina, hoc congregatio populorum, hoc celebratio sacramentorum, hoc baptismus sanctus, hoc cantica laudis Dei, hoc ipsa nostra disputatio, ut hoc desiderium non solum seminetur et germinet, verum etiam in modum tantae capacitatis augeatur, ut idoneum sit sumere quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.*».

chi, particolarmente sensibili ad alcuni valori. Un tipo di conversione in ambito cristiano riservato a pochi in contrapposizione alla massa¹⁶ o, più comunemente agli asceti, come si diceva allora. Agostino, proprio in polemica con tale tesi, scrisse nell'anno 400 il *De agone christiano*. Il termine neotestamentario *agōn/agōntōzōmai* indica la vita cristiana, lo stesso ministero apostolico inteso come una lotta (Lc 13,14; 1Cor 9,24-27; 2Tm 2,5; Col 1,29; 1Ts 2,2). Passato nella letteratura martirologica¹⁷, divenne più tardi, nella Chiesa post-costantiniana, un termine per indicare soprattutto gli asceti (gli agonisti o i lottatori). Agostino, aggiungendo al *De agone* l'aggettivo *christiano* — un titolo denso di polemica con quanti proponevano negli asceti un esoterismo per lui estraneo al cristianesimo che di per sé è di natura esoterica — ribadiva che tutti i cristiani hanno la possibilità di «adtingere Deum» e non solo pochi (gli asceti). L'*Omelia 40 sul Vangelo di Giovanni* dell'anno 408, già citata sopra, sintetizza e ribadisce questa sua precisa presa di posizione. «Il desiderio — egli spiega — è il recesso più intimo del cuore. Quanto più il desiderio dilata il nostro cuore, tanto più diventeremo capaci di accogliere Dio. Ad accendere in noi il desiderio contribuiscono la divina Scrittura, l'assemblea del popolo, la celebrazione dei misteri, il santo battesimo, il canto delle lodi di Dio, la nostra stessa predicazione: tutto è destinato a seminare e a far germogliare questo desiderio, ma anche a far sì che esso cresca e si dilati» (*In Io. ev.*, 40, 10).

d. *La misericordia e l'amicizia*
(la comunione col proprio simile)

1) **Il ricupero antropologico dell'uomo anima-corpo** - L'«oculus cordis» ha in Agostino un secondo polo di relazione, quello del prossimo. La semantica e la valenza insieme di tale espressione vanno correlate in lui alla sua maturazione di comprensione dell'antropologia cristiana rispetto all'impostazione platonica. All'inizio la categoria antropologica da lui utilizzata fu quella di

¹⁶ Questa tesi in Africa prima di Agostino l'aveva accreditata Tertulliano (*De pudicitia*, 1, 10: «Quasi non facilius sit errare cum pluribus, quando veritas cum paucis ametur»).

¹⁷ Per l'uso della principale terminologia in merito vedi V. Saxer, *Bible et Hagiographie*, Berna 1986, pp. 39-52.

«homo interior - homo exterior», propria della tradizione cristiana latina. Egli la tradusse in sano ascetismo evitando di opporre in un solo soggetto «due uomini: l'uomo interiore, quello vero; l'uomo esteriore, il perituro», secondo la tradizione filoniana¹⁸. A lui sembrò sufficiente, in un primo momento, di non porli in lotta l'uno antagonista dell'altro. Più tardi Agostino avvertì nel binomio antropologico «uomo interiore - uomo esteriore» la presenza ancora di una non indifferente componente neoplatonica, e lo sostituì, già nella *Regula ad servos Dei* (verosimilmente dell'anno 400) con la categoria dell'«homo spiritualis»¹⁹ in rapporto ad una spiritualità della libertà sotto la grazia di Dio. In tale ottica antropologica il «famulus/servus Dei» (= il monaco) viene considerato non tanto il «domatore della carne», quanto «colui che ama la bellezza spirituale». Coloro che vivono in monastero sono infatti uomini «liberi (in latino ha il significato di liberi e di figli) costituiti sotto la grazia»²⁰. Il tema libertà-grazia diventerà ricorrente in Agostino nella polemica con l'ascesi di istanza pelagiana²¹, che si basava principalmente sugli sforzi individuali della volontà.

L'Ipponate chiedeva ai suoi monaci una vita comune il cui esercizio ascetico principale consistesse nella lealtà quotidiana di esercitarsi nell'amore di Dio e del prossimo²². Il frutto di sif-

¹⁸ Per un breve ragguaglio su tale tradizione antropologica vedi V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1984.

¹⁹ Questa categoria è già presente nella *Regula*, c. 8. Per «l'uomo spirituale» vedi V. Grossi, *La spiritualità agostiniana*, op. cit., pp. 159-204, in particolare pp. 178-181 e 189-194.

²⁰ *Regula*, 8, 48: «Tamquam pulchritudinis amatores... non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti». La maturità di questa impostazione antropologica, propria dell'ultimo Agostino, presente anche nei *Sermones* 355 e 356 sulla vita comunitaria (anni 425-426), porta alla tentazione di datare la *Regula* dopo l'anno 425. Naturalmente il cap. 8 a chiusura della *Regula* viene visto, da quanti la datano verso l'anno 400 (la datazione più probabile e la più accettata), a livello di intuizione.

²¹ Per una visione d'insieme su Pelagio-Agostino vedi Quasten, *Patrologia*, III, Casale Monferrato 1978, p. 435ss.

²² *Regula*, I: «Ante omnia, fratres carissimi, diligatur Deus, deinde et proximus, quia ista sunt praecepta principaliter nobis data»; 1, 3: «Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deum». Il n. 1, quale prologo della *Regula*, dalla critica testuale non è ritenuto originario, ma ne esprime bene la filigrana. Tale vita comune, a livello di carità vicendevole, maturò progressivamente in Agostino come servizio ecclesiale. Nelle *Conf.*, 10, 43, 70 egli fa propria l'intuizione paolina «Cristo è morto per tutti» (2Cor 5, 15) e l'applica a quanti vivono in monastero, perché si mettano a disposizione della missione della Chiesa, tirandosi fuori dal loro «deificarsi in otio» (*Ep.* 10, 2), e dalla falsa spiritualità che il lavoro manuale non sia più consono al loro genere di vita (*De opere monachorum*). Le lettere 48 e 243 trattano espressamente dello stretto rapporto esistente tra la vita in monastero e il servizio ecclesiale, e rappresentano la progressiva maturazione del pensiero di Agostino in merito.

fatta vita cristiana si assaporava per lui nella convivenza in monastero in quel clima di libertà e di grazia che dona di vivere «non come servi sotto la legge — egli sottolinea con una non celata soddisfazione per la sua proposta monastica — ma come uomini liberi sotto la grazia»²³.

La tesi platonica della morte, quale separazione dell'anima dal corpo (*Fedone*, 67d), considerava il momento di tale distacco come «il supremo dei beni per l'uomo» (*Apologia di Socrate*, 29c; 40c-41d); al tempo di Agostino siffatta concezione veniva veicolata con l'assioma di Porfirio che l'anima attinge la sua felicità nel fuggire ogni corpo²⁴.

L'Agostino cristiano nella Chiesa cattolica, di fronte alla tesi manichea del corpo sostanza del male e a quella platonica del corpo gravame per lo spirito, maturò gradualmente, in tre tappe, una concezione diversa e positiva della somaticità: quella rilevabile prima dell'episcopato negli anni 386-396 (anno della sua elezione episcopale); quella degli anni dell'episcopato (396-426); quella degli ultimi tre anni della sua vita (427-430)²⁵.

Prima dell'anno 396, il suo pensiero si può sintetizzare con quanto scrisse in polemica con i manichei: «Tra tutte le cose che si hanno in questa vita, il corpo è per l'uomo il suo vincolo più pesante»²⁶. Tale concezione antropologica di stampo neoplatonico portò Agostino in un primo tempo a delimitare l'estensione del secondo comandamento del Signore («ama il prossimo tuo») all'amore dell'anima con l'esclusione del corpo²⁷.

²³ *Regula*, 8, 48.

²⁴ La tesi porfiriana dell'«*omne corpus est fugiendum*» è riportata nel *De civitate Dei*, 10, 29; 22, 12, 26-28.

²⁵ Per un approccio iniziale all'antropologia agostiniana vedi V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983, pp. 63-76.

²⁶ *De moribus eccl. cath.*, 22, 40: «Sed inter omnia quae in hac vita possidentur, corpus homini gravissimum vinculum est»; *De vera religione*, 20, 38 (la caduta nel temporale); 46, 88 (le carnali consuetudini). La tesi porfiriana dell'«*omne corpus est fugiendum*» (vedi sopra n. 24) è anche quella di Agostino nel periodo susseguente alla sua conversione nell'anno 386. Scrisse Agostino nei *Soliloqui* (I, 14, 24): «Tutto il sensibile è da fuggire» e nel *De quantitate animae* (3, 4): «Il corporeo è da disprezzare, a questo mondo bisogna rinunciare». Il *De vera religione* dell'anno 390 (lo scritto di Agostino più vicino ai neoplatonici) rappresenta l'opera agostiniana più significativa sulla concezione del corpo prima della sua elezione episcopale. La sua antropologia si attesta sull'anima quale parte principale o essenziale dell'uomo e sul corpo, quale suo possesso e non suo costitutivo. «I corpi — egli scrive — non sono quello che noi siamo» (*ivi* 46, 89). L'uomo, caduto nel temporale dopo la cacciata dal paradiso, si ritrova un corpo che vincola l'anima a «carnali consuetudini», alle quali essa deve resistere.

²⁷ *De vera religione*, 46, 86-89. Egli ridusse a tale comprensione anche il testo di

Nel periodo 396-426 Agostino ricuperò l'unità dell'uomo corpo-anima che coincise con un progressivo distacco da molte tesi neoplatoniche. Tra gli scritti che segnalano tale passaggio è sufficiente ricordare il *De doctrina christiana*, perché i primi due libri vennero composti negli anni 396-397 (il terzo lo scrisse nel 427). Un esame comparato tra quest'opera e il *De vera religione* dell'anno 390 mostra chiaramente l'ormai disincanto di Agostino dall'antropologia neoplatonica. Degli altri scritti, datati dopo il 396, vanno ricordati in particolare *Le Confessioni* e il *De civitate Dei*. *Le Confessioni* c'informano nel libro VII sui motivi che lo spinsero a cambiare la visione antropologica neoplatonica: la scoperta cioè, a livello di riflessione teoretica, dell'incarnazione del Verbo²⁸. Il *De civitate Dei* poi, tra l'altro, pose all'Ipponate l'esame delle tesi origeniane sul corpo, allora circolanti nel mondo latino. L'amore reciproco — fu la sua conclusione — non può limitarsi all'anima (la tesi del *De vera religione*), ma deve giungere anche al corpo, dato che da esso è mediata la stessa benevolenza di Dio²⁹. L'amore del prossimo perciò include per legge naturale l'uomo corpo-anima³⁰.

Paolo agli Efesini 5,28,33: «Chi ama la propria moglie ama se stesso... Ciascuno ami la sua sposa come la propria carne, cioè se stesso». Agostino interpretò «moglie» per la parte dell'anima che obbedisce alla mente. *De Genesi contra manichaeos* (del 389), 2, 12, 17. A questo periodo di forte influenza neoplatonica appartengono i testi di Agostino dei *Soliloqui* (1, 10, 17) sulla donna e la moglie, e del *De Sermone Domini in Monte* (1, 4, 11) sulla «dolcezza pestifera del corpo», benché già col *De quantitate animae* del 388 egli avesse superato la tesi di Porfirio della non risurrezione del corpo.

²⁸ *Conf.*, 7, 19, 25: «Il mistero racchiuso in quelle parole: "Il Verbo fatto carne", non potevo nemmeno sospettarlo». Un po' prima, nello stesso capitolo aveva letto la nascita verginale di Cristo come disprezzo dei beni temporali: «Mirabiliter natus ex virgine ad exemplum contemnendorum temporalium prae adipiscenda immortalitate divina».

Siamo nell'anno 400 e Agostino è in una manifesta ricerca di come riorganizzare il temporale alla luce dell'Incarnazione del Verbo.

²⁹ *De doctrina chr.*, 1, 23, 32. La radice di questa acquisizione era data in Agostino dalla mediazione del corpo quale via obbligata della conoscenza dell'anima (*Conf.*, 7, 17, 23: «Così salii per gradi dai corpi all'anima, che sente attraverso il corpo [ad sentientem per corpus animam], dall'anima alla sua potenza interna, cui i sensi del corpo comunicano la realtà esterna»).

³⁰ *Ivi*, 1, 26, 27 e 28, 29. Un'opera sintesi di tale impostazione etico-antropologica, basata sul ricupero del valore positivo del corpo anche a livello di natura, fu certamente il *De bono matrimonii* dell'anno 401. In essa Agostino considera infatti come un bene sia l'amore coniugale nel suo insieme (per legge naturale tutti godono il bene proprio dei coniugi, la «fides», e quello dei figli, «bonum prolis») sia il bene proprio dei cristiani dato loro dal sacramento («bonum sacramenti»). Oltre al *De bono matrimonii*, vedi sui tre beni del matrimonio *De Genesi ad litteram*, 9, 7, 12: fides-proles-sacramentum; *De nuptiis et concupiscentia*, I. L'Ep. 6, 5 e 7 (Divjak BA 46b, 130-142) istituisce un

Il ricupero antropologico dell'uomo unità corpo-anima portò Agostino a precisare la conoscenza «per oculus cordis» e a sviluppare, dagli inizi della polemica pelagiana in poi (411-420), la sua concezione dell'«uomo spirituale», la cui conoscenza coincide con quella sapienza che si fa carico delle fatiche della Chiesa diffusa su tutta la terra, e cioè «cattolica». Prima di tale periodo l'«oculus cordis» viene detto «l'occhio dell'uomo interiore» all'interno della categoria antropologica «homo interior - homo exterior». Scriveva ad esempio nel *Contra ep. Fundamenti* (2-3) dell'anno 396 (inizio del suo episcopato): «Con quanta difficoltà si sana l'occhio dell'uomo interiore perché possa vedere la sua luce».

2) **La misericordia** - Agostino, dall'anno 396 in poi, indicò nelle categorie epistemologiche della «misericordia» e dell'«amicizia» — che pose sotto il principio etico del retto uso dell'«uti» e del «frui» — la strada del possibile incontro tra l'uomo e il suo simile. Egli intuì che la misericordia, come è una delle mediazioni possibili dell'incontro Dio-uomo, così lo è anche degli uomini tra di loro. La parola «misericordia» traduce, negli scritti agostiniani, in primo luogo l'esperienza che l'uomo ha di Dio quando egli si converte a lui, e anche l'esperienza che l'uomo ha del suo simile nei momenti di bisogni primari. L'Ipponate indicò tale esperienza come una mediazione necessaria per l'esistenza umana perché, senza di essa, l'uomo vivrebbe nella misera condizione di un essere errabondo, non potendo sperare di potersi rivolgere a Dio né al suo simile, né sperare che essi si rivolgano a lui. La condizione di «miseria» è infatti congenita ad ogni figlio di Adamo.

Se nelle *Confessioni* Agostino, scrivendo la sua biografia, elevò un canto alla misericordia di Dio che lo aveva avvicinato nel suo errare, nel *Commento ai salmi* parlò simultaneamente della misericordia di Dio e di quella dell'uomo che soccorre il pro-

confronto tra la «concupiscentia bona coniugum» e quella propriamente della carne, non usata dai continenti e dalle vergini: «Contra cuius impetum repugnantem legi mentis omnis castitas pugnat et coniugatorum, ut ea bene utantur, et continentium virginumque sanctorum, ut ea melius et gloriosius non utantur» (6, 5); «Quidquid proles ex eis per illam carnis concupiscentiam nascitur, quam non bona ipsi per bonam nuptiarum concupiscentiam bene utantur» (6, 7). L'accento posto in questa lettera, degli anni 416-420, sulla bontà della concupiscenza degli sposi che comprende la castità coniugale (la «fides»), la «proles» e la vita in comune (*Ep.* 6, 5), è nella linea del *De bono matrimonii* del 401.

prio simile. In modo poi abbastanza continuativo e insistente parlò del bisogno di misericordia per chi cerca la verità «costretto — come disse di se stesso — a farsi strada attraverso sentieri intricati ed oscuri» (*De Trinitate*, 1, 3, 6). «(Io ero) febbricitante, tormentato dall'arsura della verità e tu, Dio mio, te lo confesso, avesti misericordia di me quando ancora non ti conoscevo» (*Conf.*, 3, 6, 11).

L'Ipponate esplicitò la categoria «misericordia» approfondendone l'etimologia: un termine composto dalle parole «miseria» e «cuore». Con «cor», dalla radice latina «urere», bruciare, Agostino indicò la capacità di eliminare il negativo morale presente in un'altra persona — che anzi lo brucia — ma soprattutto l'uomo stesso nel suo concreto esistenziale, già a scelte avvenute del suo libero arbitrio. In quest'ottica, propria del periodo pelagiano, l'uomo è detto da Agostino «cor», è costituito cioè dal suo «amore» (il tema sviluppato nella *Città di Dio*, scritta negli anni 413-426). Porsi pertanto il problema del cuore umano è porsi, in terminologia agostiniana, il problema stesso dell'uomo; e indagare nel suo cuore è voler guardare nelle profondità del mistero dell'uomo, indicato dalle Scritture con l'espressione «il cuore è un abisso»³¹. Ivi mai nessuno è disceso né vi può giungere del tutto. Agostino avvertì tuttavia che, nonostante ciò, l'uomo vuole guardare dentro se stesso e ne cerca la strada. Egli la indicò in Dio perché questi, penetrando ogni recesso del creato, può giungere anche nelle profondità del cuore umano. L'Agostino credente intravide che Dio porta in sé il segreto del mistero dell'uomo, e che anzi proprio nel suo «cor» ha la sua dimora. Dio infatti con la sua presenza risana il cuore contrito, accoglie come offerta gradita il cuore umile e l'uomo «ritrova quel Dio dal quale allontanarsi è cadere, al quale rivolgersi è risorgere, nel quale rimanere è stare saldi, al quale ritornare è rinascere, nel quale abitare è vivere» (*Soliloqui*, 1, 1, 3).

In tale ottica egli lesse anche i riti prebattesimali degli scrupolini in uso al suo tempo per i catecumeni, quali riti di mediazione di misericordia (convergenza della «scrutatio legis divinae» da parte dell'uomo con la «scrutatio cordis hominis» da parte di Dio)³².

³¹ I testi della Scrittura sull'insondabilità del cuore umano sono Sir 1,2; 7,5; 42,18; Sal 43,22; 63,7; Sap 1,6; Pro 25,3; Ger 9,3 e 17,10, ed hanno una sintesi in Agostino nell'espressione delle *Confessioni* (4, 14): «Grande profundum est ipse homo».

³² V. Grossi, *La liturgia battesimale in S. Agostino*, Roma 1980, pp. 47ss. Ripor-

L'altro termine, abbinato a «cor», è quello di «miseria»: l'indigenza (fisica, morale, spirituale) che minaccia la sussistenza stessa di una creatura. Chi è in miseria infatti, poiché è perseguitato da tale indigenza, vive ai margini della vita dei propri simili. Ma essa, avvicinata dal cuore («urere»), come investita da un incendio viene ad essere distrutta. La misericordia indica perciò il «cor» (l'uomo) pronto ad intervenire là dove l'indigenza (la miseria) sta provocando la morte di una vita. L'uomo, ogni uomo, rileva Agostino, perché figlio di Adamo, nasce nell'«humus» della miseria, gravido di un'indigenza che lo espone al morire come condizione permanente. Nella sete di vivere di ogni esistenza umana c'è perciò sete di misericordia. Questa, consentendo al cuore umano di uscire dalla sua indigenza, lo avvicina a Dio, agli altri, a se stesso. La misericordia diventa così una delle strade obbligate per Dio e per gli uomini per potersi incontrare nelle loro radici più profonde. In Cristo le due vie, quella di Dio e quella dell'uomo, s'incontrano, perciò lui è la via, la verità, la vita dell'uomo. Agostino chiama pertanto Dio e Cristo col nome di «misericordia». Nella scia di Ambrogio, che aveva visto nella misericordia una delle radici di consanguineità tra gli uomini («Ci fa prossimi l'uno dell'altro non la parentela bensì la misericordia», *Commento a Luca* 7,84), Agostino la teorizza ad unica strada possibile di Dio, di Cristo e degli uomini per potersi avvicinare e comunicarsi vita. Egli scrisse lapidariamente: «Cecidit homo miserabiliter, descendit Deus misericorditer» (*Sermo* 128, 1). E, commentando l'incontro di Gesù con la donna adultera (Gv 8,10), si espresse con linguaggio statuario: «Illis ergo discedentibus, remansit peccatrix et Salvator: remansit aegrota et medicus: remansit misera et misericordia» (*Sermo* 13, 5)³³.

La misericordia del «doctor» (il teologo) - Una delle principali applicazioni sulla «misericordia» venne fatta da Agostino a proposito del ministero nella Chiesa del «dottore» o dell'«uomo spirituale» o del «teologo», diremmo noi, o dell'intellettuale in genere. A lui compete per l'ipponate quell'ufficio di vigilanza

tiamo qualche testo: «Fides cogitet: fides in mente est, in fundamento cordis est fides» (*Sermo Guelf* 20, 2: *MAg* I, 505.506); «(In corde) sedet Christus... (cor) possidet diabolus» (*En. in ps.* 148, 2); «Cor diffidentis non videmus;...(Christus) qui et verba audivit et cor inspexit» (*In Io. ev.*, 16, 3).

³³ Per una esposizione più ampia vedi V. Grossi, *Valenza antropologica della misericordia in S. Agostino in Dives in misericordia* (Studia Urbaniana 13), Roma 1981, 189-195.

che non consente alle sottigliezze della ragione di nascondere i propri veleni talvolta anche all'interno delle verità più assodate, come il Simbolo di fede per i cristiani (*De fide et symbolo*, 1, 1). Tale lavoro qualifica gli addetti quali *docti et spirituales viri* (*De fide et symbolo*, 1, 1; 9, 18) perché capaci di comunicare ad altri la propria fede³⁴. Due condizioni previe costituiscono la tonalità del vigilare del «doctor», che è un lavoro di «misericordia». La prima è la non animosità verso l'uomo di cultura, ben sapendo quanto costi nella vita guadagnarsi un briciolo di verità³⁵; la seconda è di «preferire imparare piuttosto che insegnare», «informarsi prima di dire qualcosa», per non cadere nella parzialità della ricerca e quindi nell'errore³⁶. A ciò Agostino aggiungeva la coscienza che un intellettuale ha di potersi sbagliare — un'autocoscienza di enorme responsabilità parlando egli anche alle generazioni future³⁷ — e quindi la necessità di sottoporre a continua verifica i propri risultati³⁸. Il teologo tuttavia, pur nei limiti del suo lavoro, è «l'uomo spirituale» che consente ai cristiani di riannodare i fili sparsi del loro esistere, soggetto a dissolversi nella frammentarietà del tempo³⁹. Per

³⁴ *De fide et symbolo*, 1, 1: «Sub ipsis ergo paucis verbis in Symbolo constitutis, perique haereticis venena sua occultare conati sunt: quibus restitit et resistit divina misericordia per spirituales vires, qui catholicam fidem, non tantum in illis verbis accipere et credere, sed etiam Domino revelante intelligere atque cognoscere meruerunt»; 9, 18: «Et de Patre quidem ac Filio multis libris disseruerunt docti et spirituales viri».

³⁵ È rimasto giustamente famoso quanto Agostino affermò in merito nel *Contra ep. manichaei quam vocant Fundamenti*, 2-3: «Infieriscano contro di voi (manichei) coloro che non sanno con quanta fatica si trovi la verità, e quanto sia difficile non cadere nell'errore. Infieriscano contro di voi quanti non sanno quanto sia arduo e raro superare con la serenità di una mente pia i fantasmi della carne. Infieriscano contro di voi quanti non sanno con quanta difficoltà si sani l'occhio dell'uomo interiore perché esso possa vedere la sua luce... Infieriscano contro di voi quanti non conoscono i gemiti e i sospiri che da ogni parte implorano di poter "intelligere" Dio. Infieriscano infine contro di voi quanti non sono stati ingannati dall'errore che vedono in voi. Io invece che tanto a lungo giacqui prostrato e finalmente ho potuto intravedere quella sincerità della mente che si percepisce senza il racconto di una inutile favola... assolutamente non posso infierire contro di voi».

³⁶ *De fide et symbolo*, 9, 18: «...Impias haereticorum mentes prius volentes docere quam nosse»; *Ep.* 193, 13: «Prius discere quam docere». In Cipriano, *Ep.* 72 e 74, 10 c'è il medesimo pensiero.

³⁷ Per Agostino, vedi ad es. *Conf.*, 2, 3, 5: «Davanti a te io racconto ciò al genere umano... e perché? Perché io e il mio eventuale lettore consideriamo con quale profondità bisogna gridare verso di te»; vedi anche e soprattutto *ivi*, 12, 31, 42.

³⁸ *De dono perseverantiae*, 21, 55 dove affronta l'intera problematica, sino a dire: «Quandoquidem arrogantius loquor quam verius, si nunc dico me et perfectionem sine ullo errore scribendi iam in ista aetate venisse».

³⁹ L'espressione tecnica di Agostino, molto difficile a tradursi, è *dissilui in tempore*. Su tempo e libertà, un tema tanto vivo anche nel dibattito culturale attuale, riman-

mezzo di tale lavoro la misericordia divina fa sì che i fedeli non solo ascoltino e credano ma anche conoscano e comprendano la fede cattolica⁴⁰, come loro stessi hanno meritato di conoscerla e di comprenderla. Il teologo indica almeno le difficoltà delle questioni se proprio non riesce ad eliminarle⁴¹ e, per tale lavoro, è da stimarsi «un uomo di bene»⁴². La radice di tale stima l'Ipponate la fonda nella natura della parola «teologica», che non è da considerarsi un mero frutto intellettuale con finalità a sé stante. Nascendo infatti dalla carità di Cristo, mira a giungere all'interlocutore come parola rivolta a lui «salutariter» e «in modo adeguato e utile». Scrisse a proposito di una sua risposta ai monaci provenzali, nell'anno 428: «(Dio) possa portare loro il nostro affetto e il ministero della parola. Chissà che Dio non dia loro l'illuminazione richiesta (per mezzo della preghiera) per la disponibilità di servizio che ci fa servitori nella libera carità di Cristo?»⁴³.

L'essenza della parola cristiana è nell'essere sempre *salutariter* per colui cui viene indirizzata. A proposito della predestinazione, egli notò ad esempio il male che si potrebbe produrre nell'uditore con una non accorta spiegazione («non sarebbe salute per l'infermità umana»), anche se non si dice il falso⁴⁴. Nel proporre la verità va seguito sempre il principio che l'uditore sia «quadam suavitate coaptandus»⁴⁵. Nella risposta a Giulia-

diamo alla rivista *Centauro*, n. 16 (Il moderno e la libertà), nn. 17-18 (Tempo ed eternità), anno 1986 (Guida editori, Napoli).

⁴⁰ *De fide et symbolo*, 1, 1: «Ai veleni degli eretici... si oppone la divina misericordia attraverso i teologi (*per spirituales viros*), i quali hanno meritato non solo di ascoltare e di credere alla fede cattolica, ma anche "Domino revelante" di capirla e di conoscerla».

⁴¹ *De haer.*, prol. 10-12: «Ut per ministerium linguae meae tanta huius rei difficultas aut ostendatur tantummodo aut, ipso etiam plenius adiuvante, tollatur». Su tale fede Agostino si accinse a scrivere, nell'ultimo anno della sua vita, il *De haeresibus*, rimasto incompiuto (la parte riguardante «da che cosa nasce l'eretico», corrispondente al II libro).

⁴² *De utilitate credendi*, 4, 11 (dell'anno 391, data della sua ordinazione a presbitero): «Un uomo preoccupato di rendersi utile al genere umano e alla posterità è un uomo di bene».

⁴³ *De praedestinatione sanctorum*, 1, 2. Riportiamo l'intero testo latino: «Ipse (Deus) hoc quoque revelabit; tamen etiam nos impendamus eis dilectionis affectum ministeriumque sermonis, sicut donat ille quem rogavimus, ut in his litteris ea quae illis essent apta et utilia diceremus. Unde enim scimus ne forte Deus noster id per hanc nostram velit efficere servitum, qua eis in Christi libera charitate servimus?».

⁴⁴ Parlando della predestinazione in seconda persona invece che in terza persona, per l'uditore sarebbe «improbissimum, importunissimum, incongruentissimum; non falso eloquio, sed non salubriter valetudini humanae infirmitatis appositum... Nonne et verius eadem res et congruentius dicitur?» (*De dono perseverantiae*, 22, 61).

⁴⁵ *Retr.*, I, 13, 1: «Quanta misericordia eius per temporalem dispensationem con-

no di Eclano che non si preoccupava di tutto ciò, Agostino sintetizzò l'insieme del suo pensiero: «(Giuliano) piace a se stesso, ma dispiace ai lettori»⁴⁶.

Il lavoro intellettuale (teologico) dell'«uomo spirituale» si distingue infine nettamente, nella valutazione del vescovo d'Ip-pona, da quello dell'intellettuale eretico, sia per il metodo sia per i frutti che produce. L'uomo spirituale prima conosce e poi insegna; l'eretico invece, volendo insegnare prima di conoscere, fa un lavoro il cui frutto è indurre gli altri nell'errore⁴⁷. L'antico adagio classico «melius est discere quam docere», che connotava la dimensione del maestro di fronte alla verità di ritenersi anche lui sempre un discepolo, si ha in Agostino quale eredità spirituale della Chiesa africana. L'applicazione al ministero dell'*episcopus* (e del papa Stefano in particolare) l'aveva già fatta Cipriano⁴⁸. L'Ipponate dal canto suo la ribadiva quale suo atteggiamento personale al presbitero romano Sisto nell'anno 419⁴⁹.

L'uomo spirituale, concludendo, è colui che media la verità cristiana a livello di misericordia, di amorevolezza, di medicina che sana. Agostino ne fece l'applicazione esplicita al modo di attuare, al suo tempo, la penitenza pubblica. Questa, da medicina salutare, potrebbe diventare mezzo di uccidere perché non sopportabile dal paziente⁵⁰.

e. L'amicizia

Se la misericordia è l'atto iniziale necessario per il rapportarsi di Dio con gli uomini e degli uomini tra di loro, l'amicizia ne è il frutto, la conseguenza possibile e inoltre necessaria per vivere la vita umana corrispondente al suo vero livello (la comunicazione interpersonale). Prescindendo dall'amicizia, i rapporti umani verrebbero mediati non dalla realtà delle persone

cessa sit hominibus christiana religio, quae vera religio est, et ad eundem cultum Dei quemadmodum sit homo quadam suavitate coaptandus».

⁴⁶ *Opus imp. c. Iulianum*, 5, 37, 16.

⁴⁷ *Ivi*, 9, 18: «...Impias haereticorum mentes prius volentes docere quam nosse, in errorem miserint».

⁴⁸ Cipriano, *Ep.* 74, 10: «Oportet enim episcopos non tantum docere, sed et discere, quia et ille melius docet qui cotidie crescit et proficit discendo meliora». Vedi anche *Ep.* 72.

⁴⁹ *Ep.* 193, 13.

⁵⁰ Vedi S. Agostino, *La riconciliazione cristiana*, Città Nuova, Roma 1983.

quali esse sono, bensì dalla idea che reciprocamente esse si fanno le une delle altre, cioè a livello di fantasmi, come si esprime Agostino. L'amicizia, favorendo il reciproco manifestarsi, media l'incontro delle persone a livello della loro realtà. Essa fa sì che i cuori s'incontrino.

Conclusione

Il «cor» nella spiritualità agostiniana giunge al cuore del dramma stesso di essere uomini, alle scelte della sua libertà. Questa, d'altra parte, non è mai sicura né di ciò che possa produrre, né del luogo dove sia collocata quanto a destinazione finale. «Cor, misericordia, amicizia» appartengono pertanto ad una famiglia semantica i cui termini hanno una modulazione antropologico-spirituale che ci porta in un ambito sapienziale denso di mistero, dove la verbalizzazione può avvenire più per sentenze che per enucleazione logica. È questo forse il significato di molte sentenze agostiniane in proposito, ad esempio: «Nelle cose terrene nessuna cosa è cara all'uomo se questi non ha per amico un uomo» (*Ep.*, 130, 4); «Non si conosce nessuno se non mediante l'amicizia» (83 q. 71, 5) (perché) «ogni cuore è chiuso ad un altro cuore» (*En. in ps.* 55, 9). «Cor» designa l'uomo «misericordioso», «amico», che si rapporta al livello etico del *frui* (il godere comunicando) e non dell'*uti* (l'usare), riferito alle cose di cui ci si serve e sarebbe delitto applicarlo alle persone, liberatosi dai fantasmi umani creati dalla capacità di astrazione dell'essere razionale. «Cor» è l'uomo che vive il *frui* della vita, perché capace della comunicazione con le persone, cominciando da Dio.

SAGGI DOTTRINALI DEL MEDIOEVO

Di cultura prevalentemente teologica, il Medioevo considerava l'uomo non tanto nella sua struttura propria e nella sua operosità tecnica, quanto nel suo rapporto concreto con Dio. L'antropologia che ne deriva è quindi un'antropologia contemplata essenzialmente attraverso il messaggio della fede, e ciò sotto un duplice aspetto: da una parte in funzione dell'insegnamento fondamentale del libro della Genesi sull'uomo creato ad immagine di Dio, e dall'altra tenendo conto della situazione storica dell'uomo, caduto nel peccato e sottomesso alle distorsioni psicologiche e morali che ne sono la conseguenza. In tali condizioni, la riflessione del Medioevo doveva assumere una certa sistematicità per cercare di rispondere alle varie istanze teologiche e spirituali riguardanti il senso dell'uomo.

Come mostra P. BLOMMESTIJN, Guglielmo di Saint-Thierry non punta primariamente sulla considerazione dell'uomo peccatore, bensì sulla considerazione dell'uomo creato a immagine di Dio e la cui conversione verso Dio tende a ristabilire la vera dignità, facendogli ritrovare in tal modo l'essenza del proprio essere. Alla ricerca della dignità perduta, l'uomo segue un processo d'interiorizzazione dell'immagine di Dio sotto la spinta efficace dell'amore riversato in lui dallo Spirito Santo. Al termine della trasformazione mistica che viene raggiunta, l'uomo spirituale diventa ricettività e trasparenza dell'amore divino, ricuperando così la sua dignità creaturale di essere «immagine e somiglianza di Dio».

Dopo Guglielmo, e appoggiandosi sulle *Sentenze* di Pietro Lombardo, molti autori si sforzano di definire che cosa sia l'antropologia cristiana. P. MATANIĆ, nel suo contributo, ci presenta una serie di autori che vanno dalla scuola vittorina alla prima scuola francescana e che, sottolineando la contrapposizione fra l'uomo interiore e l'uomo esteriore, definiscono il compito spirituale quale sforzo verso la «compositio» fra questi due aspetti dello stesso uomo. Si giungerà così alla «pax» o all'armonia di tutto l'uomo, di cui san Francesco rimane il modello indiscusso.

Dal punto di vista dell'antropologia spirituale, san Bonaventura pone un problema specifico: egli appartiene alla schiera dei grandi dottori scolastici che hanno presentato una visione completa della dottrina cristiana. Così, come dimostra P. ZAVALONI, nell'*Itinerarium mentis in Deum* si trovano concentrati tutti i dati antropologici proposti dalla filosofia, dalla teologia e dall'esperienza spirituale. In questa cornice sintetica sono presenti sia l'aspetto storico della storia della salvezza sia quello strutturale dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio.

Alla fine del Medioevo, entriamo con Osuna nella problematica che prevarrà nel *Siglo de oro* spagnolo, quella dell'esercizio dell'orazione mentale, ovvero della contemplazione in senso stretto. In realtà, attraverso il problema dell'esercizio contemplativo, è tutta la questione dell'antropologia cristiana ad essere sollevata. Lo studio preciso e documentato di P. LÓPEZ, ci fa penetrare nella nuova problematica attraverso la considerazione del «raccolgimento», atto e disposizione sotto il quale viene presa in esame tutta la problematica dell'uomo che si dedica alla contemplazione per raggiungere Dio.

Con i mistici del Cinquecento spagnolo si pone con forza il problema della riduzione dell'antropologia spirituale alla sua dimensione psicologica interiore. In realtà, come ci mostra P. HUERGA, si tratta in san Giovanni d'Avila e in Luigi di Granada di una vera antropologia che non può dimenticare né la dimensione morale né il riferimento alla croce di Cristo, e nemmeno, soprattutto in san Giovanni d'Avila, il rapporto interpersonale con Dio.

«IMAGO DEI»
IN GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY
Hein Blommestijn o.carm

Si può dire che la trasformazione mistica, descritta da Guglielmo di Saint-Thierry nella *Lettera d'oro*, è essenzialmente un processo d'interiorizzazione dell'immagine di Dio.

L'antropologia di Guglielmo di Saint-Thierry può essere caratterizzata come profondamente umana. Il suo punto di vista non è che l'uomo peccatore, incapace d'incontrare Dio, abbia bisogno di essere salvato dalla sua condizione e debba convertirsi sopprimendola, ma che l'uomo, creato a immagine di Dio, deve ritrovare e liberare, con l'aiuto di Dio, il dinamismo e l'orientamento originali della sua esistenza. Senza negare la verità del peccato originale «in illo tempore» e la possibilità storica che l'uomo vi si rinchiuda, dal punto di vista antropologico la natura umana non ha per nulla perso la possibilità della scelta fondamentale pro o contro Dio e, per questo stesso fatto, pro o contro l'essenza del proprio essere.

Tutta la perfezione dei santi è dunque la somiglianza divina (*similitudo Dei*). Ora, rifiutare di essere perfetti è fallire (*delinquere*). Ecco perché, in vista di questa perfezione, bisogna senza posa intrattenere la volontà, coltivare l'amore; impedire alla volontà di disperdersi qua e là nelle realtà estranee; vigilare sull'amore per paura che appassisca. Perché il solo fine della nostra creazione, come della nostra vita, è la somiglianza con Dio; a sua immagine, infatti, siamo stati creati¹.

¹ «Ad imaginem enim Dei creati sumus»: Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, ed. Jean Déchanet, édition revue et corrigée, Parigi, *SCb* 223, 1985, n. 259, 350-351.

1. La somiglianza naturale

L'uomo non può realizzarsi nella pienezza del suo essere umano se non ritrova la tendenza fondamentale verso il vero centro della sua vita. Il tema dell'immagine di Dio articola lo sviluppo della coscienza umana, la quale scopre che la dinamica di tutto il suo essere è orientata verso Dio, suo creatore. Anche se la coscienza esplicita e oggettiva non lo riconosce più, tutti gli uomini conservano una memoria fondamentale di questa immagine di Dio, scolpita nelle strutture dinamiche del loro essere². Nelle tre fasi della vita spirituale e mistica, Guglielmo di Saint-Thierry elabora la presa di coscienza di questa immagine, interamente attualizzata da Dio nella trasformazione mistica. Allo stesso modo, questo processo si articola in tre forme di somiglianza con Dio; la prima essendo la somiglianza naturale:

Ora, esiste una somiglianza con Dio di cui nessun essere vivente può spogliarsi se non con la vita. Il Creatore di tutti gli uomini l'ha conservata in ogni uomo a testimonianza della somiglianza più preziosa e più eccellente che abbiamo persa. È la parte di ognuno, che lo voglia o no; che sia capace di «pensarla» (*cogitare*), o che sia così ottuso da non potersene fare un'idea... Questa somiglianza divina nell'uomo non ha per lui, quanto al merito, alcun peso agli occhi di Dio: essa è un dono naturale, non il frutto della volontà o della fatica dell'uomo³.

Perfino l'uomo peccatore o criminale non può perdere la somiglianza naturale con Dio. Essa non dipende in alcun modo dallo sforzo dell'uomo, perché è un dono naturale. Non è necessario conoscerla o capirla, esserne coscienti, crederci o ammetterla. Questa somiglianza è presente fin quando è presente la vita. Il che non impedisce che si possa contrariare o sfigurare

² «O immagine di Dio, riconosci la tua dignità; che risplenda in te l'effigie del tuo Creatore. Tu stessa ti vedi vile; eppure sei un oggetto prezioso. È nella misura in cui hai abbandonato colui di cui sei l'immagine, che fosti infettata da immagini estranee... Sii tutta intera presente a te stessa e tutta intera impiegata a conoscerti e a conoscere colui del quale sei l'immagine; a discernere e a capire ciò che sei, ciò che puoi in colui del quale sei l'immagine»: *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, ed. Déchanet-Dumontier, Parigi, SCB 82, 1962, 166-167.

³ *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, op. cit., n. 260, 350-353.

questa somiglianza naturale, come si può mutilare il proprio corpo, traumatizzare la psiche e perfino suicidarsi.

L'uomo animale può scegliere tra due possibilità: volgersi a Dio o distogliersi da lui.

Allontanata da Dio (*aversa a Deo*), l'animalità diventa follia. Essa è così ripiegata su se stessa (*nimum intra semetipsam fuerit remissa*) e così abbruttita (*tam bruta*) che non vuole più o non può più essere guidata (*regi*)⁴.

Invece, rivolta a Dio (*ad Deum conversa*), l'animalità diventa semplicità santa: volontà sempre uguale nel perseguimento dello stesso bene (*eadem semper circa idem voluntas*)... La semplicità, infatti, è propriamente la volontà essenzialmente rivolta a Dio (*perfecta ad Deum conversa voluntas*), che chiede al Signore una cosa sola (*unam*), che la cerca con ardore, che non ambisce disperdersi nel mondo (*non ambiens multiplicare in saeculo*). La semplicità è anche, nel modo di vivere (*in conversatione*), la vera umiltà, quella che in fatto di virtù attribuisce maggior valore alla testimonianza della coscienza che alla reputazione (*magis conscientiam amplectens quam famam*)... La semplicità è, infine, la volontà ridotta al solo movimento verso Dio (*sola est ad Deum voluntas*), voglio dire non ancora lavorata dalla ragione (*nondum ratione formata*) fino a diventare amore, cioè volontà formata (*formata voluntas*), non ancora illuminata e diventata carità, cioè gioia d'amore⁵.

L'idea è chiara: la natura umana⁶ non è di per sé cattiva, ma possiede due possibilità. O si distoglie da Dio e si ripiega su se stessa; l'orientamento originario del suo essere verso Dio diventa cioè ripiegamento su di sé. In questo modo essa abbandona l'orientamento verso un centro fuori di sé (una alterità assoluta), a favore di una concentrazione egocentrica ed esclusiva su se stessa. Invece di incontrare l'Altro, che l'ha creata con il suo amore gratuito e creatore, essa si rinchioda nel suo mondo interiore, preferendo la solitudine in cui non incontra che se stessa. Oppure, la sua volontà, cioè la sua capacità di relazione, si volge a Dio con l'accettazione di una polarità costitutiva del suo essere. Di conseguenza, accetta di non essere l'u-

⁴ *Op. cit.*, n. 48, 182-184.

⁵ *Op. cit.*, n. 49, 184-185.

⁶ *Animalitas* perché composta di un corpo e di un'anima (*anima = animalitas*).

nico centro del suo universo e si riconosce come movimento fondamentale verso l'altro.

Eppure il testo di Guglielmo di Saint-Thierry ci presenta un'altra scelta per l'uomo. Da una parte, la concentrazione su un'interiorità illusoria implica anche — a causa della molteplicità di desideri e bisogni umani — una frammentazione e una dispersione psicologica dell'uomo che trova ovunque nel mondo⁷ dei centri d'interesse che lo assorbono. D'altra parte, l'orientamento totale verso l'alterità di Dio come unico centro della sua vita produce anche un'unificazione psicologica dell'uomo, il quale si fonda ormai unicamente sul desiderio più profondo del suo essere e si realizza in un solo movimento verso una sola realtà: Dio.

Per sua natura l'uomo si scopre orientato verso l'altro, ma risente anche l'attrazione di un ripiegamento su se stesso che lo mette al sicuro. Egli si realizza rischiando l'incontro con l'altro, ma sembra preservare con più sicurezza la sua vita nell'isolamento della sua onnipotenza immaginata. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, l'orientamento fondamentale verso l'altro polo della relazione che si distingue dall'«io» provoca a livello psicologico una semplificazione del movimento della volontà, mentre il ripiegamento su se stesso lo fa errare senza meta, facendogli perdere l'altro come obiettivo unico e unificante, e lo consegna alla molteplicità interiore di bisogni e desideri, proiettati su un mondo multiplo che bisogna manipolare e controllare per sopravvivere. Non si tratta qui di un contrasto tra due stati morali o spirituali o tra due cose che bisogna scegliere, dunque due entità immobilizzate nell'obiettività. In realtà Guglielmo articola l'arco di tensione tra i due poli della natura umana. L'uomo non può scegliere uno dei due, facendo scomparire l'altro. Il campo di tensione è costitutivo della crescita umana, per cui non bisogna opporre la soggettività all'oggettività o le strutture irrigidite al movimento del processo di crescita. Si tratta qui di strutture dinamiche dell'essere umano, oggettive e perfino ineluttabili, che per la loro polarità strutturale delineano le possibilità di una dinamica soggettiva e operativa.

Questa lettura di Guglielmo di Saint-Thierry è confermata

⁷ L'affermazione non implica che il mondo sia cattivo e che sia meglio fuggirlo in vista dell'acquisizione di un'interiorità spirituale. La molteplicità del mondo, come è intesa qui, è il riflesso di una frammentazione interiore dell'uomo.

da un altro passaggio della *Lettera d'oro* che parla più esplicitamente dell'immagine di Dio:

Uscita dall'ordine (*exordinata natura*) a causa del peccato e deviando dalla rettitudine della sua condizione [originaria] (*a conditionis suae rectitudine exorbitans*), se la natura si volge verso Dio (*ad Deum conversa*) recupera immediatamente, nella misura del suo timore e del suo amore per lui, tutto ciò che aveva perduto distogliendosi da lui (*aversa*). E quando lo spirito intraprende di rifarsi all'immagine del Creatore (*reformari ad imaginem conditoris sui*), anche la carne, rifiorendo, non tarda a conformarsi da se stessa allo spirito già riformato (*conformari reformato spiritui*). La vediamo, contrariando i suoi gusti, trovare piacere in tutto ciò che piace allo spirito. Anzi, tanto più assetata di Dio quanto più profonda è la sua miseria, salario del peccato, non è raro che essa si sforzi di prevenire lo spirito che la guida (*rectorem suum*)⁸.

Secondo la duplice scelta di volgersi a Dio o di distogliersi da lui, l'uomo rispetta l'ordine fondamentale o l'orientamento originale della natura umana, oppure uscendone diventa disordinato e disorientato. L'uomo possiede la libertà di staccarsi dall'orbita costituita dall'alterità assoluta di Dio come centro che orienta il dinamismo del suo essere⁹. In questo modo perde la sua relazione con la verità; falsa la realtà, annullandola come essere altro e opposto; per mezzo di una riduzione riporta tutta la realtà al proprio essere e ne diventa il centro assoluto. Questo lo rinchiuso in una solitudine totale in cui può incontrare unicamente se stesso attraverso uno sdoppiamento egotico. Egli fa girare tutte le cose intorno a sé per paura di perdersi uscendo verso l'altro. Vuole conservare ad ogni costo la propria esistenza e si rifiuta di correre il rischio dell'amore.

L'idea del movimento «esorbitante» da una parte e reincentrato dall'altra, la ritroviamo nelle meditazioni di Guglielmo, per esempio nella *Undicesima meditazione*:

Trasportati nel cerchio dell'errore, colti da vertigine, la testa ci gira; non siamo rimasti fissati al centro della verità, al punto che

⁸ *Op. cit.*, n. 88, 212-213.

⁹ «È da te, per andare a te che siamo stati creati; verso te l'orientamento della nostra vita»: *Prima meditazione*, Guglielmo di Saint-Thierry, *Méditations et Prières*, ed. Robert Thomas, Parigi 1985, 31.

fa l'unità e che, pur restando immobile, aziona tutto: voglio parlare della Verità, di colui che ha detto: «Sono la Verità», e ancora: «Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi»... sì, dal cerchio dell'errore.

Andiamo dunque a consultare il centro della verità, per vedere se il cerchio nel quale giriamo è veramente tracciato da lui, concentrato su di lui. Se, obbedendo a colui che è il centro, non devia nel suo tracciato, ritorna al punto di partenza; altrimenti l'errore è manifesto.

Esaminiamo l'amore e i suoi atti. L'amore deve essere piantato nel centro della verità, allora l'azione esteriore gli risponderà perfettamente, descrivendo un cerchio impeccabile; il punto di arrivo si confonderà con il punto di partenza; ovunque, su tutta la circonferenza, uguale distanza dal centro di verità. Certo è possibile avere solo un punto senza circonferenza, ma nessuno potrebbe tracciare un cerchio perfetto senza prendere un punto per centro¹⁰.

Il tentativo di prendere se stessi come centro falsa il movimento circolare perché, volendo essere l'origine della propria esistenza, l'uomo si distacca dalle mani del suo Creatore e cade nell'illusione. Di conseguenza, la linea del cerchio è interrotta, perché il punto di arrivo non è più lo stesso del punto di partenza. Ne risulta un movimento immaginario.

A questo punto il vaso d'argilla salta giù dalle mani di colui che lo ha modellato, di colui che dice attraverso il profeta: «Sono io che ho plasmato, sono io che lo reggo e lo porto, sono io che lo porterò!»; salta giù dalla mano che lo regge e lo porta: è per cadere, rompersi e sbriciolarsi. Eccolo che si mette a gridare: «Di che cosa ancora si lamenta, visto che nessuno può resistere alla sua volontà?». E aggiunge: «Perché mi hai fatto così?»¹¹.

Torniamo al numero 88 della *Lettera d'oro*. Rivolto all'alterità di Dio, l'uomo realizza pienamente la sua natura umana. Distolto da Dio e concentrato su se stesso, si ritira dall'alterità nel completo isolamento. Ora, l'uomo è creato per vivere in re-

¹⁰ *Op. cit.*, 159-160.

¹¹ *Op. cit.*, 30.

lazione. In questo sta la forma originale del suo essere, la sua «forma formatrice»¹². Questa condizione originale non può essere perduta o soppressa definitivamente, ma funziona come vocazione essenziale e come prospettiva permanente della vita umana. L'uomo può contrariare, ma non abolire la sua natura. Egli si vede fundamentalmente posto nella contraddizione dialettica tra il «sì» e il «no» a questa vocazione umana, ma non le può assolutamente sfuggire. L'uomo non ha il potere di pronunciare un «sì» assoluto, ma solo di articolare un «sì» — intenzionale e sempre provvisorio — in funzione del «no»¹³ che ne è il contrario. A causa della sua struttura dinamica, l'«io» si trova sostanzialmente e tendenzialmente orientato verso «l'altro». Per questo Guglielmo dice: «*Se la natura si volge verso Dio, recupera immediatamente... tutto ciò che aveva perso distogliendosi da lui*». Quando ci si distoglie da Dio, si perde la relazione attuale, mai però il rapporto ontologico con l'alterità¹⁴. L'orientamento fondamentale resta inalterato. Quando l'uomo diventa cosciente di questa condizione radicale, *lo spirito si sforza di rifarsi a immagine del Creatore*, cioè si conforma in modo nuovo e più intenso alla forma originale (*reformari*) del suo essere. Dio, che è relazione in se stesso, lo ha creato gratuitamente e per amore come suo contrario (non Dio, ma «immagine di Dio»), rispettato e amato nella sua alterità irriducibile e libera di creatura. Capace di relazione, egli si scopre creato ad «immagine di Dio». La coscienza e la comprensione («lo spirito») di questo orientamento fondamentale verso l'altro gli consente anche di metterlo in pratica, conformandovi il suo comportamento e i suoi «gusti» (la «carne»). L'incontro concretamente e veramente vissuto può anche anticipare e fare scoprire la vocazione e la capacità originarie dell'uomo.

¹² *Trattato dell'anima*, PL, 180, 721 CD; *Oeuvres choisies*, 134-135; citato da Jean Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*, Beauchesne, Parigi 1978, 109.

¹³ Questa prospettiva umanista di una vita in relazione non nega la possibilità storica di un «no» estremo e distruttore, come per esempio l'omicidio, il genocidio fascista o la guerra nucleare.

¹⁴ Poiché è creato da Dio come altro, e come creatura in mezzo ad altre creature, questa polarità è inerente alla sua natura stessa.

2. La somiglianza volontaria

Il principiante deve conformare l'architettura esteriore della sua vita all'immagine di Dio, ma lo fa ancora sotto l'autorità di una guida spirituale. Attraverso l'obbedienza a questi, la carne impara ad obbedire e si conforma allo «spirito». Mentre la struttura dinamica della natura umana (l'animalità) era costituita dall'opposizione dialettica dell'«io» e dell'«altro» nella fatticità della creatura, la struttura dinamica dell'uomo razionale, ossia del progrediente, è costituita da questa stessa opposizione nella coscienza morale e spirituale che liberamente assume tale struttura dialogale¹⁵. L'*anima* diventa allora *animus*, la natura umana ossia l'animalità si trasforma in coscienza e decisione libera perché diventa «ragionevole (*particeps rationis*), in grado di dirigere il corpo, spirito che possiede se stesso (*seipsum habens spiritum*)»¹⁶. A questo livello l'uomo può realizzare la sua somiglianza naturale volontariamente:

Vi è un'altra somiglianza, più vicina a Dio perché volontaria e che risiede nella virtù. È quando l'anima ragionevole (*animus*) brama imitare in qualche modo, attraverso la grandezza della sua virtù, la grandezza del sommo Bene e l'immutabilità della divina eternità attraverso la sua costanza a perseverare nel bene¹⁷.

La grandezza dell'uomo consiste in questa capacità intellettuale che gli permette di comprendersi creato a immagine di Dio e destinato alla relazione con l'altro. Eppure, la miseria dell'uomo consiste nell'aver paura di questa dipendenza gratuita — di conseguenza essenzialmente precaria — e nel sottrarsi all'incontro con l'altro. Egli preferisce essere la causa della sua esistenza attraverso l'esclusione di Dio. Una volta che la paura lo ossessiona, comincia a percepire gli altri uomini come nemici e concorrenti che si oppongono alla soddisfazione dei suoi bisogni e desideri.

¹⁵ Attraverso la coscienza e l'accettazione di sé come immagine di Dio, l'uomo non vive semplicemente in opposizione all'altro in virtù della sua natura umana, ma si realizza come struttura dialogale attraverso la scelta libera di incontrare veramente l'altro nella sua alterità irriducibile.

¹⁶ *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, op. cit., n. 198, 306-309. L'autonomia dell'uomo non è la sua indipendenza nei confronti di Dio, ma la libera assunzione della sua condizione umana — corporea, corruttibile e limitata — che gli permette di entrare in relazione con il Dio creatore e con altri uomini i quali limitano le sue pretese assolute.

¹⁷ Op. cit., n. 261, 352-353.

Dotato di sagacità nella ricerca del bene, di una natura pronta all'azione (*in appetitu boni, subtilis et efficacis naturae conditus*), lo spirito dell'uomo è, al vertice delle realizzazioni della sapienza creatrice (*in arce creatricis sapientiae*), superiore a tutti i corpi, più luminoso ancora di ogni luce corporea e anche più degno a causa dell'immagine del Creatore e della sua potenza intellettuale. Coinvolto però nella lordura inerente all'origine della carne, è diventato schiavo del peccato, incatenato e trascinato verso la legge del peccato che è nelle membra del corpo¹⁸.

La carne non è cattiva, ma soprattutto preoccupata della propria conservazione che la separa dall'altro. La visione e la logica della carne si restringono per necessità all'io, ai propri bisogni. Ma, allo stesso tempo, l'uomo si riconosce come desiderio del bene fuori di sé. Vi è anche un *appetitus* di cui lo spirito diventa cosciente. Siamo di fronte a un duplice attaccamento: all'io e all'altro. Se l'uomo, nonostante le necessità del suo corpo, fa la scelta fondamentale di seguire il suo appetito verso l'altro come bene fuori di sé, si realizza come uomo razionale che si riconosce creato a immagine di Dio. Se si rinchiude nella logica ristretta del suo corpo a scapito dell'altro, resta schiavo del peccato. In realtà, l'uomo è «handicappato», perché non perde mai la possibilità di giudizio e di discernimento, ma questo «libero arbitrio» è prigioniero dal momento del «primo peccato». L'uomo può conoscere la sua vocazione ad incontrare l'altro, ma il suo attaccamento all'io è continuamente di ostacolo alla libertà sia del volere che del fare («libertatem... in volendo et agendo»)¹⁹.

La liberazione della volontà si opera quando essa diventa carità (*liberatur vero voluntas quando efficitur caritas*), quando la carità di Dio si sparge nei nostri cuori attraverso il dono dello Spirito Santo. Allora veramente la ragione è ragione: disposizione dello spirito (*habitus mentis*) in tutto conforme alla verità. E, in realtà, una volta che la volontà è stata affrancata dalla grazia liberatrice, lo spirito comincia a subire l'impulso di una ragione libera, diventa il proprio padrone, cioè può fare liberamente uso di sé (*tunc suus, hoc est seipso libere utens, efficitur*); diventa *animus e bonus animus*²⁰.

¹⁸ *Op. cit.*, n. 199, 308-309.

¹⁹ *Op. cit.*, nn. 199-200, 308-309.

²⁰ *Op. cit.*, n. 201, 310-311.

La coscienza di essere creati a immagine di Dio e per l'incontro con l'altro giunge alla libertà di azione unicamente attraverso l'infusione dello Spirito Santo, la carità di Dio. Allora l'uomo si realizza pienamente come essere razionale che può disporre liberamente del suo appetito (relazionale) del bene. Non è più schiavo di se stesso e delle necessità immediate del suo corpo per sopravvivere, ma, nella coscienza di essere gratuitamente creato dall'amore di Dio, può uscire da se stesso per incontrare l'altro attraverso il dono di Dio. La conoscenza di sé e la comprensione del proprio essere creato sono la via di accesso alla verità dell'altro che non può essere ridotto ai bisogni dell'io:

La ragione è lo sguardo dell'anima, grazie al quale essa considera il vero con i propri mezzi, non attraverso l'intermediazione del corpo²¹. È anche la contemplazione del vero, o il vero stesso così contemplato; è ugualmente la vita razionale, la sottomissione ragionata attraverso la quale ci si conforma alla verità contemplata²².

L'equivalenza dell'orientamento verso Dio e verso l'altro uomo sembra teologicamente insostenibile, se consideriamo solo l'oggetto, ma si impone se capiamo che Guglielmo parla di una disposizione dello spirito²³, e dunque di una struttura dinamica costituita dalla tensione polare tra l'io e l'altro. Questa interpretazione è confermata dalla citazione di Deuteronomio 6,5 nello stesso contesto:

Diventa buono, l'*animus*, e ragionevole perché ama il Signore suo Dio con tutto il suo cuore, con tutta la sua anima, con tutte le sue forze, con tutto il suo spirito; se stesso in Dio solo e il suo prossimo come se stesso²⁴. Diventa buono, pieno di timore di Dio e obbediente ai suoi comandamenti: in questo consiste il tutto dell'uomo²⁵.

Quando l'uomo si realizza come relazione fondamentale di amore a Dio — alterità fondamentale dell'essere umano il qua-

²¹ «Aspectus animi est, quo per seipsum, non per corpus, verum intuetur».

²² Definizione ripresa da sant'Agostino. *Op. cit.*, n. 203, 310-313.

²³ «Habitus mentis per omnia conveniens veritati»: *op. cit.*, n. 201, 310.

²⁴ «Non nisi in ipso seipsum, et proximum suum sicut seipsum». Aggiungendo «in ipso seipsum», la citazione del duplice comandamento (Mc 12,28-34; Lc 10,27) assume un nuovo significato: bisogna amare se stessi e amare il prossimo «in Dio», cioè nella loro origine, l'amore creatore e gratuito di Dio.

²⁵ *Op. cit.*, n. 202, 310-311.

le non è la causa di se stesso ma riceve la sua esistenza dalle mani di Dio creatore — può amare in Dio la totalità di se stesso e dell'altro uomo, cioè anche tutti gli aspetti che avversano la percezione dei suoi bisogni immediati, ma che ugualmente riceve da Dio. Allora si realizza l'*omnis homo*, l'uomo completo.

Creata da lui, l'anima ragionevole è fatta per lui²⁶: è verso di lui che deve volgersi (*conversio ejus*); è lui il suo bene; essa trae la propria bontà soltanto da questo bene. A sua immagine, a sua somiglianza è stata fatta, e a questo scopo²⁷: finché vivrà in questo mondo, avvicinarsi attraverso la somiglianza il più vicino possibile, il più precisamente possibile a colui dal quale ci si discosta solo attraverso la dissomiglianza; essere santa in questo mondo, come egli stesso è santo; essere felice nell'aldilà, come egli stesso è felice²⁸.

Da Dio l'uomo è stato creato capace di relazione con Dio, l'Altro che da parte sua ha voluto entrare in relazione con l'uomo, il Bene che è fuori da lui ma che gli conferisce la sua bontà propria. Avvicinandosi sempre di più a questo Dio di amore, l'uomo incomincia ad amarlo e dunque a somigliargli.

Per concludere, la sola grandezza, il solo bene è che, grande e buona, l'anima ragionevole (*animus*) volga il suo sguardo, la sua ammirazione, il suo desiderio verso ciò che è al di sopra di lei e si affretti, immagine fedele, ad aderire (*adhaerere*) al suo tipo²⁹. Essa infatti è immagine di Dio e, per il fatto di essere sua immagine, capisce che può, che deve aderire (*inbaerere*) a colui di cui porta l'impronta³⁰.

Attraverso la relazione concreta con l'altro, l'uomo si realizza sempre di più come essere razionale. In questo modo si avvicina e aderisce (*affectat; adhaerere*) all'essere relazionale per eccellenza e per essenza, il Dio d'amore, di cui è l'immagine. Ma allo stesso tempo, attraverso la somiglianza crescente, si unisce a lui e si fissa (*inbaerere*) nella dinamica fondamentale di Dio,

²⁶ «Ab ipso enim ad ipsum conditus est rationalis animus».

²⁷ «Ad imaginem et similitudinem ejus conditus est».

²⁸ *Op. cit.*, n. 208, 314-315.

²⁹ «Adhaerere festinat similitudini suae devota imago».

³⁰ *Op. cit.*, n. 209, 314-315.

cioè l'amore dell'altro. Non soltanto si avvicina a Dio, ma si muove con lui nella stessa direzione.

3. La somiglianza perfetta: l'unità di spirito

L'ultima citazione già prepara il passaggio ad una terza forma di somiglianza:

Al di sopra di essa [la somiglianza volontaria], però, vi è un'altra somiglianza con Dio... così particolare in ciò che ha di singolare, che non la si definisce più con il nome di somiglianza, ma con quello di unità di spirito. È quando l'uomo diventa una cosa sola con Dio, un solo spirito, non solo per l'unità di uno stesso volere (*unitate idem volendi*), ma anche per non so quale espressione più vera di una virtù che non è più capace, come abbiamo già detto, di volere altro (*aliud velle non valendi*)³¹.

Qui l'uomo non si avvicina né aderisce più a Dio — coscientemente, espressamente e oggettivamente mirato come polo opposto — attraverso una somiglianza volontaria. Egli non è più cosciente di un processo che conformi la sua vita a Dio, contemplato nella sua alterità al di fuori dell'uomo stesso. La percezione dell'alterità divina non avviene più attraverso le facoltà umane che la oggettivizzano come struttura comprensibile e differenziata, ma avviene ora attraverso l'esperienza vissuta della dinamica divina come tale: la volontà dell'amore divino che si realizza immediatamente nell'uomo. L'esperienza passiva dell'amore divino fa coincidere nella coscienza umana soggetto e oggetto, attività umana e attività divina.

Questo amore divino è allo stesso tempo organo di percezione e di conoscenza di Dio: «Amor ipse intellectus est»³². Si conosce Dio solamente attraverso la partecipazione al suo essere.

Come l'anima discerne le realtà corporee attraverso i sensi del corpo, così non può raggiungere ciò che è razionale e spirituale se non attraverso se stessa (*per semetipsum*). Ma del divino essa non può attendere o ricercare la comprensione (*intellectum*) se non da

³¹ *Op. cit.*, n. 262, 352-355.

³² *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, SCB 82, Parigi 1962, n. 57, 152.

Dio solo (*non nisi a Deo*)... Dio stesso, l'essenza divina (*ipsum vero, id ipsum quod est id quod est*), è qualcosa che sfugge ad ogni rappresentazione in modo assoluto a meno che, tuttavia, nell'ordine della rappresentazione lo si possa afferrare attraverso il senso dell'amore illuminato (*sensus illuminati amoris*)³³.

La struttura dinamica di questa conoscenza d'amore è completamente diversa dall'intenzionalità umana abituale che afferra attivamente la realtà. Per definizione, non si può afferrare la realtà divina che è inafferrabile e incomprensibile; possiamo solo riceverla passivamente nella dinamica dell'amore. L'uomo si scopre amato gratuitamente da Dio e, di conseguenza, incomincia anche lui ad amare in modo disinteressato. Egli si vede miracolosamente coinvolto nel movimento intrinseco della vita divina. Questa esperienza provoca un'inversione radicale della struttura dinamica del suo amore:

Quando, infatti, la grazia dello Spirito Santo comincia a illuminarlo più abbondantemente, l'intelletto spirituale (*intellectus spiritualis*) si mette a lavorare nell'anima in modo tanto più differente (*tanto differentius operatur*) dai procedimenti dell'intelletto umano, quanto più profonda si rivela la differenza tra la natura dell'anima e la natura della luce senza limiti. L'oggetto che penetra con l'intelligenza naturale, l'anima lo coglie; ma attraverso l'intelligenza spirituale essa non tanto coglie quanto è colta (*non tantum capit quam capitur*)³⁴.

Attraverso la partecipazione all'amore divino l'uomo conosce Dio più profondamente nella sua totale alterità e viene disposto ad incontrarlo veramente. Tuttavia, non si tratta più di una disposizione di spirito da parte dell'uomo (*habitus mentis*), ma di un dono di Dio o meglio ancora di Dio che si dona.

La si definisce unità di spirito non soltanto perché è lo Spirito Santo a realizzarla o a disporvi³⁵ lo spirito dell'uomo, ma perché è effettivamente lo Spirito Santo stesso, l'Amore-Dio. Essa si produce infatti quando colui che è l'Amore del Padre e del Figlio... diventa — secondo il suo proprio modo —, per l'uomo nei con-

³³ *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, op. cit., n. 292, 378-379.

³⁴ *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, op. cit., n. 80, 192-194.

³⁵ «*Efficit eam, vel afficit ei*».

fronti di Dio, ciò che in virtù dell'unione consostanziale si trova ad essere per il Figlio nei confronti del Padre e per il Padre nei confronti del Figlio; quando la coscienza beata si trova presa nell'abbraccio e nel bacio del Padre e del Figlio; quando in modo inefabile, inimmaginabile, l'uomo di Dio merita di diventare non certo Dio, ma comunque ciò che Dio è: l'uomo essendo, per grazia, ciò che Dio è in virtù della sua natura³⁶.

La somiglianza a questo terzo livello si realizza nell'uomo spirituale, senza essere una «sua» qualità. Lo Spirito Santo stesso è questa somiglianza divina, perché diventa *suo modo* — cioè nell'ordine della grazia — il legame d'amore dell'uomo con Dio. Lo Spirito Santo trasforma l'amore umano in amore divino, non perché lo sostituisca sopprimendo l'uomo, ma perché, donandosi, fa funzionare l'amore umano in modo completamente nuovo e inatteso. Lo Spirito Santo muove l'amore umano in prima persona e ne diventa il soggetto o l'attore principale. Dio e l'uomo sono sempre i due poli della relazione, ma la mediazione della relazione stessa è lo Spirito Santo che si dà all'uomo come grazia e come proprietà.

L'uomo realizza ora pienamente quella capacità di relazione che gli è connaturale a causa dell'immagine di Dio, che ha poi liberamente assunto attraverso la coscienza di questa immagine e che lo rende finalmente *capax Dei*, allorquando lo Spirito Santo incomincia a muovere quest'amore dall'interno. La struttura dinamica attraverso la quale l'uomo si mette in contatto con l'alterità irriducibile supera ora non solo i moti naturali del suo corpo ma anche quelli razionali del suo spirito. Questo dinamismo interiorizzato gli permetteva, attraverso la conoscenza di se stesso, di riconoscere l'altro uomo come immagine di Dio e di metterlo veramente al centro del suo amore. Ma questo amore, profondamente motivato, inseriva ancora l'alterità liberamente amata nel quadro del suo modo limitato di amare e nella sua propria logica. Solo l'amore divino è veramente gratuito e «sine modo et mensura», per usare un'espressione classica dei mistici. L'uomo spirituale incomincia dunque ad amare secondo la logica divina e di conseguenza illimitata, perciò al di là di tutte le strutture.

³⁶ «Non Deus, sed tamen quod Deus est; homo ex gratia quod Deus ex natura». *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, op. cit., n. 263, 354-355.

Eppure durante questa vita l'uomo resta inesorabilmente legato alle strutture create e limitate del suo essere. Ecco perché il processo di trasformazione continua senza fine, in quanto l'uomo non giunge mai al termine dell'amore divino.

Tali sono, infatti, i gradi dell'amore di Dio. Una volontà fortemente tesa verso Dio è l'amore. La dilezione è l'aderire, l'unione. La carità è il godimento³⁷. Quanto all'unità di spirito con Dio è, per l'uomo dal cuore elevato, la perfezione della volontà nella sua ascesa verso Dio; non solo l'anima vuole ciò che Dio vuole, ma tale è il suo desiderio d'amore, che dico?, la perfezione del suo desiderio, che non può volere altro se non ciò che Dio vuole³⁸.

La vetta della somiglianza divina viene raggiunta quando l'anima diventa totalmente passiva. La passività non implica un'assenza di attività umana, ma lo spostamento radicale del centro d'azione — ormai fuori dell'uomo, in Dio — perché è Dio a prenderne l'iniziativa, a dirigerla e a perfezionarla³⁹. Non appartiene mai all'uomo poter volere ciò che Dio vuole nel suo amore disinteressato, ma riceve la grazia di parteciparvi. Per questo motivo e nella misura in cui riceve questa partecipazione, egli non ha più il potere di volere altro se non ciò che Dio vuole. Il che supera di gran lunga le possibilità naturali o volontarie dell'uomo.

Ora, volere ciò che Dio vuole è già somigliare a Dio; essere incapaci di volere altro da ciò che Dio vuole è essere già ciò che lui è (*esse quod Deus est*): per lui, infatti, essere e volere sono una cosa sola. Donde si dice, con ragione, che lo vedremo pienamente come

³⁷ La formulazione del numero 235 (*op. cit.*, 333) è più forte: «Quando la volontà si erge verso l'alto, come il fuoco verso il suo luogo proprio; quando si unisce alla verità e si muove verso le alture, è amore. Quando, per aiutarla nella sua corsa, riceve il latte della grazia, è dilezione. Ma quando giunge a prendere, ad afferrare, quando giunge a godere, è carità, unità di spirito; è Dio, poiché Dio è carità».

³⁸ *Op. cit.*, n. 257, 348-349: «Sic enim diligendus est Deus. Magna enim voluntas ad Deum, amor est; dilectio, adhaesio sive conjunctio; caritas, fructio. Unitas vero spiritus cum Deo, homini sursum cor habenti, proficientis in Deum voluntatis est perfectio, cum jam non solummodo vult quod Deus vult, sed sic est non tantum affectus, sed in affectu perfectus, ut non possit velle nisi quod Deus vult».

³⁹ *Op. cit.*, nn. 264-265, 356-357: «Vedete come san Paolo dispone in mezzo alle buone virtù — come il cuore in mezzo al corpo — lo Spirito Santo, autore, ordinatore, vivificatore di tutte le cose. (...) È lui l'Artigiano onnipotente che produce la buona volontà dell'uomo nei riguardi di Dio e la propiziazione di Dio nei riguardi dell'uomo...».

egli è quando gli saremo simili, cioè quando saremo ciò che egli è (*quod ille est*). Infatti, coloro che hanno ricevuto il potere di diventare figli di Dio, hanno ricevuto il potere non di essere Dio (*ut sint Deus*), certo, ma di essere ciò che Dio è: santi sulla terra e più tardi pienamente felici, ciò che Dio è; e non vi sono santi quaggiù né vi saranno beati lassù che siano tali se non per opera di Dio (*ex Deo*), santità e beatitudine dei santi e dei beati⁴⁰.

Eppure, anche al livello della somiglianza perfetta, il processo di trasformazione dell'uomo nell'amore divino continua senza fine, perché questo amore si incarna sempre più profondamente in tutta la realtà dell'uomo. Lo Spirito Santo diventa sempre più l'autore e il motore dell'uomo intero e di tutte le sue strutture dinamiche.

In nessun luogo, infatti, la misura dell'imperfezione umana si scopre meglio che nella luce del volto di Dio, nello specchio della visione divina. Qui, in seno al giorno eterno, alla vista sempre più nitida di ciò che le manca, l'anima corregge giorno dopo giorno mediante la somiglianza tutto ciò che in lei vi è di manchevole per via della dissomiglianza. Essa si avvicina mediante la somiglianza a colui dal quale la dissomiglianza l'aveva allontanata; e in questo modo una somiglianza sempre più grande accompagna una visione sempre più chiara⁴¹.

Esiste un adeguamento fra il progresso dell'incarnazione di Dio nella realtà umana e la crescita della somiglianza dell'uomo con Dio, fino alla vetta della somiglianza perfetta a Dio attraverso la «glorificazione della partecipazione alla divinità»:

Impossibile, infatti, vedere il sommo Bene senza amarlo; impossibile non amarlo nella misura in cui è stato dato di vederlo. L'amore allora progredisce fino a riprodurre qualcosa (*proficiat in aliquam similitudinem*) di questo amore che ha reso Dio simile all'uomo, nell'umiliazione della condizione umana, per rendere l'uomo simile a Dio attraverso la glorificazione della partecipazione alla divinità (*per glorificationem divinae participationis*). Ed è dolce al-

⁴⁰ *Op. cit.*, n. 258, 348-351.

⁴¹ *Op. cit.*, n. 271, 360-361: «Et sic expressiorem visionem, expressior semper similitudo comitatur».

lora per l'uomo farsi umile con la somma Maestà (*cobumiliare*), povero con il Figlio di Dio (*compauperari*), conforme alla divina Sapienza (*conformari*), intimamente partecipe dei sentimenti di nostro Signore Gesù Cristo⁴².

Al culmine della vita spirituale non vi è un arresto nella crescita, ma un'intensificazione sempre più grande che porta l'uomo di somiglianza in somiglianza, fintanto che il velo di questa vita mortale lo tiene ancora a distanza e lo separa dal Santo dei Santi⁴³. La perfezione dell'uomo spirituale — all'ultimo grado della terza fase — è di essere trasformato «in quella medesima immagine, di gloria in gloria secondo l'azione dello Spirito del Signore»⁴⁴.

Ecco la perfezione stessa e la vera sapienza dell'uomo: quando l'anima abbraccia in sé (*amplectens in se*), quando contiene in sé tutte le virtù, non come elementi attinti dall'esterno ma come prodotti quasi naturali del suo essere (*velut naturaliter insitas sibi*), secondo quella somiglianza di Dio (*ad similitudinem illam Dei*) in virtù della quale l'uomo porta a compimento ciò che è⁴⁵.

Sempre più, ora, l'uomo spirituale agisce con la dinamica dell'amore divino, di cui non ha più una coscienza esplicita, differenziata e oggettiva⁴⁶. Non vi è più la duplicazione della coscienza umana che si ripiega su se stessa. L'io umano esiste sempre in quanto polo della relazione, ma è completamente dimenticato nell'annientamento passivo compiuto dalla forza invadente dell'amore divino. A questo livello — ormai definitivamente fuori dal dominio egocentrico dell'uomo — la relazione d'amore con l'altro nella sua alterità totale non può più essere il pro-

⁴² *Op. cit.*, n. 272, 362-363.

⁴³ *Op. cit.*, n. 275, 365.

⁴⁴ *Op. cit.*, n. 45, 181: «*Perfectio vero transformari in eandem imaginem a claritate in claritatem, sicut a Domini spiritu*».

⁴⁵ *Op. cit.*, n. 276, 364-367; cfr. n. 278, 368-369.

⁴⁶ Come era ancora il caso nella situazione del progrediente o dell'uomo razionale: «Ma appena il progrediente comincia ad elevare il suo cuore e ad aspirare a Dio (*quo cum primum exsurgere et aspirare incipit proficientis affectus*), cercando di rappresentarsi la somiglianza mediante il pensiero (*in cogitatione huius similitudinis*), allora soprattutto deve stare attento a non cadere precisamente nell'errore della dissomiglianza. Voglio dire che, confrontando realtà spirituali con realtà spirituali, cose divine con cose divine, deve evitare di concepirle in modo diverso da quello che sono»: *op. cit.*, n. 290, 376-377.

getto dell'uomo né la realizzazione della sua personalità, ma semplicemente il dono di Dio. Ricevendo questa grazia o questa presenza attiva dello Spirito Santo, Dio-Carità, nelle strutture dinamiche del suo essere, l'uomo spirituale non ha più accesso alla propria capacità di amore, ma diventa semplice ricettività e trasparenza dell'amore divino.

Allora si compie totalmente e definitivamente la sua creazione a immagine e somiglianza di Dio.

LA «HOMINIS COMPOSITIO»
TRA LA SCUOLA VITTORINA
E LA PRIMA SCUOLA FRANCESCANA
Athanasius Matanić ofm

Il tema della nostra non lunga trattazione ci richiama alla mente il titolo di una celebre opera medievale, di natura teologico-spirituale, dovuta al maestro francescano Davide di Augsburg: *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres*¹.

Sono passati novant'anni dall'edizione più recente dell'opera, edizione fatta dai noti e benemeriti «Padri di Quaracchi», e quasi subito fu da loro stessi considerata non soddisfacente², per cui si ripromisero di farne un'altra migliore, che però finora non s'è vista. Perciò ci riferiamo qui a quell'ultima edizione del 1899. Crediamo che il nostro tema non sia fuori luogo in questo simposio, specialmente in riferimento agli autori che ne precorsero la trattazione nel loro rispettivo insegnamento, in particolare vittorini e cistercensi.

Dal tema stesso della trattazione si evidenzia facilmente che l'idea e le idee circa la «compositio» dell'uomo esteriore e dell'uomo interiore erano care ai maestri delle due Scuole del secolo XII, cistercense e vittorina, ed è probabile che da loro sia-

¹ Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1899, in-16°, pp. XXXVII-385. Per le prime informazioni sull'autore, oltre alle pagine introduttive del volume citato, si può vedere: A. Rayez, art. *David d'Augsburg* in *DSAM* III (1954) 42-44; K. Ruh, art. *David von Augsburg* in *Die deutsche Literatur des Mittelalters Verfasserlexikon*, II (1980²) coll. 47-48 (analisi dell'opera); V. Mertens, art. *David von Augsburg* in *Lexikon des Mittelalters*, III (1986) col. 604.

² Cfr. *Selecta pro instruendis fratribus Ord. Min. scripta S. Bonaventurae una cum libello Speculum disciplinae*, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1942, pp. VII-VIII (la premessa è del 1898).

no passate direttamente alla Scuola francescana, come possiamo facilmente osservare rileggendo i suoi primi rappresentanti: san Francesco d'Assisi, sant'Antonio di Padova, Alessandro di Hales e, appunto, Davide di Augsburg. Quest'ultimo è preso qui come il punto d'arrivo, escludendo san Bonaventura e gli autori susseguenti della medesima Scuola francescana³.

Come dicevamo, dall'edizione più recente e finora migliore dell'opera di Davide sono ormai passati novant'anni, e da allora si sono avuti molti studi, maggiori e minori, che toccavano il nostro argomento, sia in maniera più generale (si pensi agli studi riguardanti l'antropologia e la psicologia della gente medievale), sia anche in maniera più specifica. In particolare alludiamo qui agli studi riguardanti lo stesso Davide di Augsburg e la Scuola francescana del primo Duecento. Molti di questi studi riguardano l'antropologia e la psicologia dei nostri maestri, per cui non possiamo non tenerne conto.

Ma ancora prima di iniziare la nostra ricerca, ci siamo resi conto che soprattutto i biografii primitivi di san Francesco si servivano molto del concetto di «compositio» dell'uomo esteriore e dell'uomo interiore, ossia, come talora dicono, dell'«uterque homo». Forse proprio nella scoperta di questa fertile applicazione consiste la novità maggiore della nostra trattazione⁴.

Siamo consapevoli che l'argomento trattato potrebbe essere più sviluppato; dal canto nostro, abbiamo organizzato tutto il materiale in quattro punti principali:

1. I Vittorini e il risveglio dell'interesse antropologico nel secolo XII.
2. Davide di Augsburg e i primi maestri francescani.
3. Alcune osservazioni e costatazioni di terminologia.
4. L'applicazione della dottrina dell'«uterque homo» a san Francesco d'Assisi.

³ Notiamo che Davide e Bonaventura probabilmente non si conoscevano di persona. Nella dottrina della *compositio* Bonaventura non dipende da Davide, ma ambedue dipendono dalle medesime fonti. Bonaventura manifesta tale dipendenza soprattutto nell'opuscolo *De triplici via* in *Opera Omnia*, VIII (1898) pp. 3-27.

⁴ Cfr. due ottimi, recenti articoli: AA.VV., art. *Homme intérieur* in *DSAM VII* (1969) 650.674; M. Dupuy, art. *Intérieur de Jésus, ivi*, 1870-1877 (quest'ultimo concetto proverrebbe dalla Scuola della «devotio moderna»).

1. I Vittorini e il risveglio dell'interesse antropologico nel secolo XII

Nella storiografia civile e religiosa si è affermato il concetto di «rinascita» del XII secolo. Tuttavia H. Haskins, che sembra ne sia il padre, non dice nulla di speciale su un rinnovamento delle scienze dell'uomo (o sull'uomo) nel XII secolo, e ricorda solo le nascenti discussioni sulle potenze dell'anima e sul libero arbitrio⁵.

Risulta invece che nel multiforme rinnovamento del secolo XII l'antropologia occupa un posto considerevole. Anzitutto essa è ampiamente presente nei quattro libri delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, seguito poi da molti⁶; inoltre, si assiste all'ampliamento delle stesse problematiche e tematiche antropologiche. Prima del 1100, quelle poche opere filosofiche e teologiche che si pubblicavano di proposito sull'uomo portavano quasi esclusivamente il titolo «de anima», mentre il corpo e l'uomo «integrale» erano quasi ignorati. Ora, nel secolo XII, cominciano a comparire ed a moltiplicarsi opere nelle quali si tratta unitamente dell'anima e del corpo umani. I primi due autori che scrivono in tal senso nella prima metà del secolo XII sono Ugo di San Vittore, con l'opera *De natura corporis et animae*⁷, e il cistercense Guglielmo di Saint-Thierry, con l'opera *De unione corporis et animae*⁸. Questi due sono accompagnati o seguiti da al-

⁵ Cfr. H. Haskins, *La rinascita del XII secolo*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 286ss (la prima edizione inglese di quest'opera è del 1927).

⁶ Le prime e più fresche informazioni sul Lombardo, specie in riferimento alla spiritualità, si trovano in I. Brady, art. *Pierre Lombard* in *DSAM* XII/2 (1986) 1604-1612 (la trattazione sull'uomo si trova nel libro secondo delle *Sentenze*, per il quale fu seguito dai suoi commentatori).

⁷ Sulle opere e sugli insegnamenti di Ugo e dei Vittorini in generale abbiamo due opere magistrali, utili anche al nostro tema: D. Lasić, *Hugonis de S. Victore theologia perfecta, eius fundamentum philosophicum ac theologicum*, Antonianum, Romae 1956; R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Lethielleux, Parigi 1957. Più recente e aggiornato è l'articolo dello stesso autore: *Hugues de Saint-Victor* in *DSAM* VII (1969) 901-939; da completare con J. Châtillon, art. *Richard de Saint-Victor*, *ivi*, XIII (1987) 593-654.

⁸ Guglielmo da qualche decennio è molto studiato ed è considerato l'autore di massimo influsso nel Medioevo. Per le prime informazioni cfr. J. M. Déchanet, art. *Guillaume de Saint-Thierry* in *DSAM* VI (1967) 1241-1263 (l'autore è un grande specialista). L'opera italiana più recente ed aggiornata è: A. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry. Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Ist. Stor. Ital. per il Medioevo, Roma 1988. Noi torneremo ancora su Guglielmo a causa della sua influente opera *Epistola ad fratres de Monte Dei* nella sua edizione più recente: Guillaume De Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*... par J. Déchanet (*SCb* 223), Cerf, Parigi 1985².

cuni altri autori, per lo più delle stesse Scuole e poi, per quanto sappiamo, da alcuni maestri della Scuola francescana, come diremo in seguito.

La causa o le cause di questo accresciuto interesse per tutto l'uomo possono essere diverse, ma noi pensiamo complessivamente a due: la stessa rinascita culturale e scientifica dell'epoca e, in buona parte, la proliferazione di molteplici eresie neomanichee, le quali, come si sa, erano «dualistiche» nel senso peggiore di questo concetto e insegnavano e praticavano un atteggiamento molto negativo verso il corpo umano e verso il creato materiale in generale⁹.

Alla prima delle due cause complessive ne accostiamo più concretamente alcune altre, come: l'importanza della Bibbia e dei suoi commenti nel secolo XII, in particolare i commenti dell'*Hexaëmeron*, con l'immane discorso sulla creazione dell'uomo; poi la permanenza dell'agostinismo, sia come fonte letteraria (le opere di Agostino) sia come fonte ispiratrice (ricordiamo che i Vittorini erano canonici agostiniani); infine, sotto l'influsso di Platone e Aristotele, la riscoperta della natura e di tutto il cosmo, considerati e valutati anzitutto come creature di Dio.

Noi siamo qui più interessati alla problematica del rapporto «corpo-anima», in quanto questo binomio esprime nella maniera più semplice ciò che altrimenti chiamiamo l'uomo esteriore e l'uomo interiore. Ora diverse Scuole e diversi autori considerano variamente tale rapporto.

Ci si rende conto del «dualismo metafisico» dell'uomo, ma anche dell'unione sostanziale dell'anima e del corpo in una natura umana. Quest'unione, chiamata molto diversamente dai medievali (*coniunctum humanum*, *compositum*, anche *compositio*), ha a sua volta le sue conseguenze, buone e meno buone, per cui viene qualificata diversamente, ora più ottimisticamente ora più pessimisticamente, per lo più seguendo sant'Agostino: il corpo sarebbe un carcere per l'anima, un peso, una degradazione e umiliazione, un esilio, e tutto ciò peggiorato dal peccato di origine, che ha allontanato dall'uomo l'ideale dell'armonia. Sem-

⁹ Cfr. H. Haskin, *La rinascita del XII secolo*, pp. 291-292; e specialmente: Cz. Gniecki, *Visione dell'uomo negli scritti di Francesco d'Assisi*, Antonianum, Roma 1987, pp. 31ss., con buoni riferimenti alle fonti; citeremo ancora l'opera di questo giovane autore, quando arriveremo a parlare di san Francesco d'Assisi.

bra però che alcuni autori del secolo XII, come Guglielmo di Saint-Thierry e i Vittorini, siano più ottimistici nella loro visione del rapporto «corpo-anima», per cui la loro unione sostanziale viene qualificata come amicizia e compagnia di due sostanze, che sono allo stesso tempo unite e separabili, e soprattutto sono reciprocamente influenzabili nel senso fisico e morale. È questa la condizione dell'uomo che può essere migliorata per mezzo della «disciplina», come insegna Ugo di San Vittore¹⁰; altri invece usano a proposito altri termini e concetti, come tensione, sforzo, ascetismo, impegno, tendenza, combattimento, al fine di restaurare l'immagine di Dio nell'uomo¹¹ e riportarlo, se possibile, all'innocenza originaria o primitiva¹².

2. Davide di Augsburg e i primi maestri francescani

Davide di Augsburg, con la sua caratteristica opera principale *De exterioris et interioris hominis compositione*, appartiene alla seconda generazione francescana, quella che non conobbe personalmente san Francesco, analogamente ad Alessandro di Hales e san Bonaventura da Bagnoregio. Dobbiamo subito dire che prima di Davide e insieme con lui ci furono ancora altri maestri e modelli francescani di spiritualità, i quali nei loro scritti mostrano d'aver conosciuto i concetti e la dottrina sulla «hominis compositio»; non potendo esaminarli e studiarli tutti, ne abbiamo scelto alcuni che ci sembravano i più importanti e significativi, e cioè: l'iniziatore e fondatore san Francesco d'Assisi con santa Chiara, sant'Antonio di Padova e Alessandro di Hales, per poi terminare la breve rassegna con il nostro Davide. A questi affiancheremo i due primi biografi di san Francesco, Tommaso da Celano (che è anche il primo biografo di sant'Antonio e di santa Chiara) e il maestro tedesco Giuliano da Spira.

¹⁰ Cfr. molto bene D. Lasić, *Hugonis de S. Victore...*, pp. 85ss (ottima analisi); Gniecki, *Visione dell'uomo...*, pp. 54ss.

¹¹ Di qui il discorso quasi obbligatorio di molti autori su «immagine di Dio» nell'uomo. Torneremo sull'argomento parlando degli autori francescani, mentre per ora riferiamo a: AA.VV., art. *Image* in *DSAM VII/2* (1971) 1401-1472. Inoltre, per un'ampia rassegna bibliografica cfr.: B. Schreiber, *L'uomo immagine di Dio. Visione d'insieme* in AA.VV., *Temi di antropologia teologica*, coordinati e diretti da E. Ancilli, Teresianum, Roma, 1981, pp. 499-548.

¹² Molti autori, antichi e recenti, parlano in questo senso almeno come ideale; cfr. qualche informazione in Gniecki, *Visione dell'uomo...*, pp. 47ss, 54ss.

a. Negli scritti di *san Francesco* (m. 1226) e di *santa Chiara*¹³ (m. 1253) ricorrono parole e frasi come queste: *homo carnalis* o *animalis* e *spiritualis*, *animus et corpus*, *cor et corpus*, *interius et exterius*, *sensus animae et corporis*, *uterque homo*¹⁴. Secondo san Francesco tutto l'uomo, con l'anima e con il corpo, è creato da Dio, come anche tutto l'uomo si presenta dinanzi a Dio e lo serve; ancora, san Francesco ha scritto che lo stesso Cristo, Verbo incarnato, è fatto ad immagine dell'uomo¹⁵. Secondo Francesco la pace piena si ottiene anzitutto contemporaneamente «in animo et in corpore»¹⁶, così pure per possedere qualsiasi virtù l'uomo deve «morire» a se stesso, ossia mortificare il corpo perché obbedisca allo spirito¹⁷. Parlando della preghiera vocale, Francesco raccomanda che vadano d'accordo la lingua e la «mente», ma la mente sia d'accordo con Dio¹⁸.

Senza voler forzare troppo i testi, ci sembra di poter affermare che il concetto e la dottrina circa la «compositio» dell'uomo esteriore e dell'uomo interiore sono abbastanza chiaramente presenti negli scritti dei nostri due santi. Ciò significa che tale dottrina era allora molto conosciuta, forse di dominio comune, utilizzata teoricamente e praticamente dai maestri spirituali intorno al 1200; così risulta più comprensibile che, dalla dottrina comune, sia passata ai maestri francescani ed alla loro «Scuola».

b. *Sant'Antonio di Padova* (morto nel 1231) è considerato il primo maestro-teologo dei Francescani nel senso tecnico-

¹³ Delle numerosissime edizioni degli scritti di Francesco e Chiara ci riferiamo preferibilmente a quelle critiche ed originali latine: *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, denuo edidit iuxta codices mss. C. Esser O.F.M., Grottaferrata, Roma 1978 (edizione minore); *Claire d'Assise. Écrits...*, (Sch 325), Cerf, Parigi 1985. Ma soprattutto vorremmo riferirci a due edizioni di natura concordanziale, utilissime per gli studi sanfrancescani e clariani a venire: I. Boccali, *Concordantiae verbales opusculorum S. Francisci et S. Clarae, Assisiensium*, Ed. Porziuncola, S. Maria degli Angeli 1976; J.F. Godet - G. Mailleux, *Opuscula sancti Francisci, Scripta sanctae Clarae, Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*, Cetedoc, Lovanio 1976. Sull'antropologia di san Francesco ci riferiamo alla più volte citata opera di Gniecki (cfr. nota 9).

¹⁴ Per queste ed altre «voci» sinonime si vedano le due opere concordanziali citate alla nota precedente.

¹⁵ Per la spiegazione di questa frase di Francesco cfr. Gniecki, *op. cit.*, pp. 88ss.

¹⁶ *Admonitio XV*, 2, in *Opuscula...* (nota 13), p. 73.

¹⁷ *Salutatio virtutum*, 5, in *Opuscula...*, pp. 302-303; Gniecki, *op. cit.*, pp. 103ss.

¹⁸ *Epistula toti Ordini missa*, 41, in *Opuscula...*, p. 147. Per l'antropologia di san Francesco potrebbe pure essere utile: L. L. Lajar, «Franciscus vir Dei». *Indagine analitico-teologica sulla figura di S. Francesco come «uomo-di-Dio»* in S. Bonaventura, nel contesto dell'agiografia precedente (Studia antoniana 25), Antonianum, Roma 1980.

professionale. La fonte principale e quasi unica per la conoscenza del suo insegnamento sono i suoi *Sermones dominicales et festivi*¹⁹, ed ultimamente è stata molto studiata la sua antropologia²⁰.

Sotto l'aspetto antropologico Antonio conosceva e usava molto i binomi: *spiritus-corporis*, *anima-corporis*, *ratio-sensualitas*, *ratio-caro*, nonché *interior-exterior*. Secondo Antonio *spiritus-anima-ratio-interior* sono la parte superiore dell'uomo, mentre *corpus-sensualitas-caro* ne sono la parte inferiore. Tra le due parti v'è una permanente *oppositio* o *contrapositio*, e non si può facilmente parlare di composizione o armonia o conciliazione o concordia o pace. L'anima cerca di «liberarsi» con l'aiuto della grazia e in ciò consisterebbe la sua vittoria sulla carne²¹.

Questo insegnamento di Antonio ci sembra puro agostinismo, anche se Antonio conosceva autori cistercensi e vittorini. Ma è anche risaputo che egli è passato ai Francescani dopo essere stato formato come canonico agostiniano e forse ha conosciuto troppo tardi la Scuola vittorina²².

c. *Alessandro di Hales* (morto santamente nel 1245) divenne francescano dopo essere stato canonico e ricco prebendario ed è considerato il fondatore dello studio francescano di Parigi. È tra i primi maggiori teologi della grande Scolastica in generale. Oggi è abbastanza studiato, compresa la sua antropo-psicologia e la dottrina sull'immagine di Dio nell'uomo²³. L'incremento

¹⁹ Ne teniamo presente la nuova edizione critica: Messaggero, Padova 1979, in 3 voll.

²⁰ È stato pubblicato un volume contenente gli Atti di un simposio sul tema dei Sermoni di sant'Antonio: AA.VV., *Le fonti e la teologia dei Sermoni Antoniani*, Messaggero, Padova 1982. Della ricca tematica notiamo quanto si riferisce specificamente all'antropologia antoniana: A. Rigobello, *La visione antropologica dei «Sermones» di S. Antonio di Padova*, pp. 671-678; P. Scapin, *Capisaldi dell'antropologia antoniana*, pp. 679-692; M. de Lourdes Sirgado Ganho, *L'uomo in S. Antonio*, pp. 693-699; G. A. Gardin, *Lussuria e castità in alcuni «Sermones» di S. Antonio*, pp. 701-719; A. Bizzotto, *La struttura dell'anima nei «Sermones» di S. Antonio*, pp. 731-735; A. Poppi, «Ratio» e «sapientia» nel pensiero di S. Antonio di Padova, pp. 737-748. Inoltre vi si trova un valido studio sui rapporti tra sant'Antonio e i Vittorini: J. Châtillon, *Saint-Antoine de Padoue et les Victorins*, pp. 171-202. Prima ancora aveva pubblicato uno studio sulle fonti di Antonio P. J. Heerinx: *Les sources de la théologie mystique de S. Antoine de Padoue* in RAM 13 (1932) 225-256.

²¹ Cfr. alcuni autori riportati alla nota 20, come: Gardin, Bizzotto e Poppi.

²² Cfr. il succitato Châtillon (nota 20).

²³ H. S. Graen, *Die Seelenlehre des Alexander von Hales dargestellt nach seiner Sentenzenglosse und den «Quaestiones antequam esset frater»*, Monaco di Baviera 1964/65; I. Fornaro, *La teologia dell'immagine nella Glossa di Alessandro di Hales*, LIEF, Vicenza 1985 (con ricca bibliografia).

di questo studio si deve al fatto che in questi ultimi decenni i Padri di Quaracchi hanno curato edizioni moderne e critiche della *Summa theologiae*, della *Glossa in quatuor libros sententiarum* (antecedente alla *Summa*) e delle sue *Quaestiones disputatae*²⁴.

Nelle prime due opere — *Summa* e *Glossa* — sulla scia di sant'Agostino e dei Vittorini e seguendo lo schema di Pietro Lombardo, Alessandro ha sviluppato abbastanza ampiamente la sua antropologia (*Tractatus de homine*), compreso l'insegnamento, molto preciso, sull'uomo esteriore e l'uomo interiore, in quanto tende o alle cose esteriori o alle cose interiori: «...Ipse homo secundum duplicem sui ordinationem dicitur homo interior vel exterior»²⁵. Il corpo e l'anima costituiscono il *coniunctum humanum*, cioè il composto umano, la natura umana e l'uomo integrale. L'uomo è *imago Dei* nell'anima, ossia nell'uomo interiore e nella sua parte esteriore, in quanto per mezzo di ambedue ricorda, pensa e ama Dio (memoria, intelletto, volontà); questa parte dell'unica anima viene chiamata «superiore» perché il suo oggetto è superiore (Dio); il corpo invece s'identifica con sensibilità, esteriorità e sensualità.

Riteniamo che, per la sua collocazione storica, Alessandro di Hales abbia un'antropologia elaborata, in cui si mostra più filosofo e teologo speculativo che non moralista-spiritualista. Forse per questo egli parla più espressamente del «composto umano» nel senso metafisico e non parla affatto della «compositio» nel senso morale. Quanto alla sua dottrina dell'uomo interiore e dell'uomo esteriore, secondo gli editori delle sue opere, Alessandro l'avrebbe presa direttamente da sant'Agostino²⁶.

d. Infine, abbiamo *Davide di Augsbourg* (morto nella stessa città, nel 1272), rimasto celebre principalmente per l'opera da noi presa in particolare considerazione²⁷.

L'autore vi si mostra meno teologo professionale, e più spirituale e pratico, essendo già predicatore e maestro dei novizi. Ha subito l'influsso palese, sebbene forse talora inconsapevole,

²⁴ Per le prime informazioni sull'autore e su queste opere cfr. R. Pratesi, art. *Alessandro di Hales* in *Bibliotheca Sanctorum*, I (1961) coll. 784-786.

²⁵ *Summa theologiae*, II (1928), p. 442b.

²⁶ *Ivi*, p. 412a; vi si cita sant'Agostino, *De Trinitate*, XI, 1, PL 984.

²⁷ Cfr. sopra, alla nota 1. Noi studiamo l'opera *uti iacet*, senza tener conto dei problemi critico-testuali.

di una lunga serie di padri e maestri, ma più direttamente risulta dipendere da Guglielmo di Saint-Thierry e da san Bernardo, nonché da Ugo e da Riccardo di San Vittore²⁸. In seguito eserciterà a sua volta un suo influsso sia all'interno della famiglia francescana che al di fuori, come per esempio sulla Scuola della «Devotio moderna» e, tramite questa, anche oltre²⁹.

Ma vorremmo sottolineare soprattutto la dipendenza del nostro Davide da Guglielmo di Saint-Thierry e dalla sua notissima *Epistola ad fratres de Monte Dei*³⁰. Ora, chi prende nelle mani quest'opera di Guglielmo e l'opera principale di Davide s'accorge facilmente quanto il secondo dipenda dal primo: nelle sue concezioni fondamentali antropo-psicologiche e spirituali e nella disposizione binaria del tema: libro primo, *De compositione hominis exterioris* (rapporti umani, disciplina, studio, lavoro e preghiera, lingua e cuore); libro secondo, *De interioris hominis reformatione* (riferendosi particolarmente alle tre facoltà dell'anima — *ratio, memoria, voluntas* — e alla loro riforma, si dilunga poi sulla lotta contro i diversi vizi). Vi è in Davide anche un libro terzo, *De septem processibus religiosorum*, ma esso sembra distinto dai due precedenti, sebbene sia il più originale³¹.

Davide eccelle, a nostro parere, in chiarezza e semplicità, perciò non è difficile cogliere i suoi concetti fondamentali. Ecco perché citiamo alcuni suoi testi nell'originale latino:

«Interior reformatio in spiritu mentis consistit, quia et interior homo et imago Dei est mens rationalis; exterior homo est corpus, quod ex defectu corruptionis, quae ex peccato prove-

²⁸ Per le fonti di Davide è molto importante: J. Heerincx, *Influence de l'Epistola ad fratres de Monte Dei sur la composition de l'homme extérieur et intérieur de David d'Augsburg* in *Études franciscaines*, 45 (1933) 332-347. Per il rapporto Guglielmo-Bonaventura abbiamo oggi: J. G. Bougerol, *Saint-Bonaventure et Guillaume de Saint-Thierry* in *Antonianum*, 46 (1971) 298-321 (importante anche per san Bernardo).

²⁹ È un'affermazione comune tra gli studiosi, già dimostrata positivamente. L'opera di Davide fu talora attribuita a san Bonaventura, e per questo citiamo: *Trattato dell'Uomo interiore, cioè del cominciamento del profitto e della perfezione della regolata vita del servo di Dio del Serafico S. Bonaventura Dottore di santa Chiesa*. Nuovamente volgarizzato e dato in luce. In Napoli appresso Horatio Salviani, MDXC. Tra la letteratura più recente si addice al nostro tema: W. J. Einhorn, *Der Begriff der «Innerlichkeit» bei David von Augsburg und Grundzüge der Franziskanermystik in Franzisk. Studien*, 48 (1966) 336-376.

³⁰ Cfr. sopra, alla nota 8. Noi seguiamo l'edizione du Cerf 1985.

³¹ È il parere di A. Rayez in *DSAM* III (1954) 44. Noi riteniamo che il confronto tra Guglielmo e Davide non sia stato ancora fatto completamente: certamente nei confronti di Guglielmo, Davide a volte traslascia, a volte aggiunge qualcosa, soprattutto tenendo presente la nota «apostolica» della vita francescana.

nit, languescit, moritur et incineratur; interior autem homo in bonis *de die in diem renovatur* (2Cor 4,16) et proficit in similitudinem eius, ad cuius imaginem creatus est»³².

E all'inizio del secondo libro:

«Secundum hanc formam semper postmodum stude vivere, ne aliter in schola Religionis dediscere et retrocedere magis quam proficere videaris»³³.

«...Istius formulae compendium ante oculos habeto et ad eius regulam ordina vitam tuam et mores compone et studium impende et tempus expende»³⁴.

A conclusione di questo secondo punto possiamo riaffermare che i primi maestri francescani stanno sulla linea che va da Origene ed Agostino attraverso alcuni maestri vittorini e cistercensi, il che si manifesta anzitutto nel linguaggio, sebbene qualche concetto venga diversamente capito e interpretato. È certo che i due concetti centrali — dell'uomo esteriore e dell'uomo interiore — erano loro comuni. Per quanto invece riguarda la parola e il concetto morale di *compositio* essi si trovano espressi in questo modo solo da Davide di Augsburg, e in questo pensiamo che egli dipenda direttamente da Guglielmo di Saint-Thierry. Sembra che gli altri maestri francescani, anteriori a Davide, inclusi i primi biografi di san Francesco, non conoscessero e non usassero la parola *compositio*, bensì alcuni altri termini sinonimi (parleremo ancora dei biografi). Varia pure presso i nostri maestri il concetto reale che si voleva esprimere con i sinonimi della *compositio*: dal più pessimistico al più ottimistico. Come vedremo, i più ottimistici in proposito si mostrano i biografi di san Francesco, dato il così alto modello e maestro cui si riferiscono. Per quanto poi riguarda la via e i mezzi per raggiungere l'ideale della *compositio*, anche in ciò il vocabolario è molto vario e più o meno austero ed esigente. Come abbiamo visto, Davide stesso usa di preferenza i termini *studium* e *disciplina*, che si realizzano soprattutto nella *schola Religionis*, ossia nella vita religiosa³⁵.

³² Ed. cit., p. 88. È uno dei testi fondamentali.

³³ Ivi, p. 67. Qui abbiamo l'espressione «schola Religionis», che è propria di Davide: significa la vita religiosa o la vita in convento.

³⁴ Ivi, p. 37, da confrontare con le pp. 198-199.

³⁵ Cfr. sopra, alla nota 33. Per qualche idea in più sul concetto affine di «scuola di spiritualità» cfr.: AA. VV., art. *Scuole di spiritualità* in *DIP VIII* (1988) 1198-1220.

3. Alcune osservazioni e costatazioni di terminologia

Chi legge gli autori e le fonti concernenti il nostro argomento si rende facilmente conto della grande varietà lessicale. Questa varietà è forse minore nei rispettivi concetti, sebbene anche in essi ci siano differenze che sono poi alla base di varie «antropologie», per cui diventa possibile specificarle e studiarle separatamente.

Leggendo e studiando le fonti stesse, ci accorgiamo pure di quanto sia antica la dottrina circa l'uomo interiore e l'uomo esteriore, fondata già sulla rivelazione cristiana. Soprattutto vi si nota l'influsso di san Paolo, per cui è stato giustamente scritto che dopo Paolo queste due espressioni fanno parte del vocabolario cristiano³⁶. Potremmo citare diversi testi, ma ci accontentiamo dei riferimenti in nota³⁷.

Se retrocediamo nel tempo e, dal nostro Davide, passiamo agli autori della prima Scuola francescana, e ai Vittorini e ai Cistercensi, fino a sant'Agostino e Origene, troviamo che il vocabolario usato per il nostro argomento si riduce a quattro espressioni fondamentali, anche se, come già detto, non sono sempre capite e interpretate nello stesso modo.

a. *L'uomo esteriore*: è anzitutto lo stesso corpo umano, quindi visibile e carnale, l'uomo vecchio ed animale, sensibile e sensuale. Ci sembra di poter dire che il «corpo» abbia anche valore rappresentativo e simbolico e che non indichi solo il corpo materiale.

b. *L'uomo interiore*: è anzitutto l'anima (oppure *animus*), lo spirito e il cuore dell'uomo; è l'uomo nuovo, spirituale e invisibile. Anche a proposito del «cuore» ci sembra poter dire che esso abbia pure valore rappresentativo e simbolico, senz'altro più grande del solo valore materiale. Insieme, l'uomo esteriore e l'uomo interiore costituiscono l'uomo intero, ossia l'«uterque homo».

c. La bella, caratteristica parola *compositio* (con il verbo *componere*) è molto usata da Davide di Augsburg, mentre prima di

³⁶ Così A. Solignac in *DSAM* VII/1 (1969) 650. Per la varietà del vocabolario si può vedere qualche informazione in: R. Baron, *Science et sagesse...*, 1957, pp. 160ss; Cz. Gniecki, *op. cit.*, p. 56.

³⁷ Cfr. ad es. Rm 7,22; 1Cor 2,14-15; 2Cor 4,16 e 12,10; Ef 3,17; 1Ts 4,4; e Pt 3,3-4, ecc., da completare con AA.VV., art. *Homme intérieur* in *DSAM* VII/1 (1969) 650ss.

lui l'abbiamo trovata usata nel medesimo significato da alcuni autori vittorini e cistercensi. Anzi, dobbiamo dire ancora una volta che in questo uso Davide dipende direttamente e soprattutto da Guglielmo di Saint-Thierry e meno dai Vittorini³⁸.

Il termine e il concetto di *compositio* esprimono e indicano l'ideale morale, spirituale cui l'uomo deve tendere. Il medesimo concetto viene espresso nelle fonti con molte altre parole, simili o sinonime, come: *ordinatio*, *aptatio*, *reformatio*, *unio*, *innocentia*, *concordia*, *pax*, *subiectio*, *reparatio*, *liberatio*, *victoria*, *harmonia*³⁹. Tutto questo ci fa capire che in questi casi la *compositio* è un concetto morale e non appartiene alla metafisica antropologica naturale né alla filosofia dell'anima. Come ideale morale essa esprime precisamente la «pace» del *totus homo*, tra l'anima e il corpo⁴⁰.

d. Infine, ci restano una quarta espressione e il relativo concetto che si riferiscono al lavoro e alla fatica di tutto l'uomo per arrivare alla *compositio*. Davide di Augsburg a questo proposito usa diversi termini, ma il più frequente è quello di *studium* o *studium spirituale*, legato poi alla *schola Religionis*⁴¹. Altri termini simili, latini o italiani, sono: *formatio*, *nisus* (sforzo, impegno), *disciplina*, *praeparatio*, *lucta* o *bellum* (combattimento o lotta), *militia*, *mortificatio*, ecc.

Abbiamo già detto che accanto alla varietà dei termini c'è anche una varietà di concetti e interpretazioni: dai più austeri ed esigenti ai meno austeri e più ottimistici. Ci sembra che gli autori più attaccati a sant'Agostino fossero i più severi ed esi-

³⁸ L'affermazione è facilmente dimostrabile, seguendo le fonti di Davide, come sono state indicate nell'edizione citata e rintracciate dagli studiosi.

³⁹ Parlando del «composto umano» i nostri autori medievali usano diverse espressioni: *coniunctum humanum* (Halensis), oppure *compositum* o anche *compositio* (lo stesso). Si tratta naturalmente dell'uomo intero, composto di anima e corpo, per cui in questi casi la «*compositio*» ha significato filosofico-metafisico e non morale. Per cui ancora si può parlare di «dualismo umano», che non ha nulla a che fare col dualismo dei manichei o dei neo-manichei. Cfr. a questo proposito un recente studio di E. Rindone, *L'antropologia tomista è unitaria o dualistica?* in *Aquinas*, 31 (1988) 477-499.

⁴⁰ La frase «*totus homo*» l'abbiamo presa da Alessandro di Hales. Non sapremo dire quanto questa «*pax*» dei nostri autori si identifichi con la *apáttheia* degli Orientali. Cfr. G. Bardy, art. *Apáttheia* in *DSAM* I (1937) 727-746; H. Crouzel, art. *Origène* in *DSAM* XI (1982) 933-961; R. Coste - H. J. Sieben, art. *Paix* in *DSAM* XII/1 (1984) 40-73.

⁴¹ *De exterioris...*, ed. cit., pp. 59-62 in particolare; cfr. anche sopra, alla nota 35. Altri termini e concetti qui di seguito ricordati appartengono ai grandi temi di tutta la spiritualità cristiana.

genti, e che, invece, in particolare i Vittorini avessero alquanto mitigato l'insegnamento di Agostino. Tra i primi maestri francescani risulta che alcuni avevano subito un maggior influsso dei Vittorini, come è il caso di Davide di Augsburg e dei primi biografi di san Francesco: per questi la *compositio* era possibile, e presentavano san Francesco come esempio concreto della sua realizzazione.

4. L'applicazione della dottrina dell'«uterque homo» a san Francesco d'Assisi

Oltre agli scrittori-maestri della prima Scuola francescana, anche tutti i biografi primitivi di san Francesco d'Assisi conoscevano bene la terminologia e i concetti riguardanti la *compositio* dell'uomo esteriore e dell'uomo interiore, ossia, come talora dicono, «dell'uno e dell'altro uomo: utriusque hominis».

Di questi primi biografi di san Francesco teniamo particolarmente presente *Tommaso da Celano*, con tutto il suo cosiddetto «corpus Celanense», concernente san Francesco, composto tra il 1228 e il 1250 circa⁴²; e poi *Giuliano da Spira* (Speyer, in Germania), che è il secondo biografo in ordine di tempo di san Francesco e che scriveva intorno al 1235⁴³. Ad essi è vicino san Bonaventura ma, come già detto, in questa trattazione noi prescindiamo da lui.

a. Anzitutto, per quanto riguarda il vocabolario, i primi biografi di san Francesco mostrano di conoscerlo a pieno, in specie per quanto riguarda l'espressione «l'uomo interiore e l'uomo esteriore» (con molte varianti, che già conosciamo); non conoscono invece la parola *compositio*, al posto della quale usano altre parole, come *pax*, *victoria*, *concordia*, *subiectio*, *harmonia*⁴⁴. Ecco un'appropriata citazione del «Celanense»: «Tanta enim in eo (Francisco) carnis ad spiritum erat concordia, tanta oboe-

⁴² Si tratta delle due *Vite* e del *Trattato dei miracoli* di san Francesco, che nella letteratura specializzata si citano di solito così: 1 Cel., 2 Cel., 3 Cel. Se ne trova l'edizione latina critica fondamentale in *Analecta franciscana* X, 1, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1941.

⁴³ S'intitola *Vita sancti Francisci* e l'edizione critica latina si trova nello stesso volume di *Analecta franciscana*.

⁴⁴ La parola «harmonia» è usata da Giuliano da Spira: *Vita*, n. 64, ed. cit., p. 365. San Bonaventura la ripete più di una volta: *Legenda maior*, V, 9, ed. cit., p. 581.

dientia, quod cum ille omnem niteretur apprehendere sanctitatem, ipsa nihilominus non solum non repugnabat, sed et praecurrere satagebat...»⁴⁵.

Per quanto riguarda il lavoro o la fatica di Francesco per arrivare a tale «concordia» (*harmonia, pax, oboedientia*), ci risulta che questi primi biografi variano molto il rispettivo vocabolario: *bellum, pugna, militia, abstinentia, austeritas, mortificatio*, e simili⁴⁶.

b. Tornando al concetto centrale di *compositio* (come detto, il termine non è conosciuto da loro), crediamo tuttavia che questi biografi di san Francesco siano sotto l'influsso diretto di Guglielmo di Saint-Thierry, come anche dei Vittorini, specialmente di Ugo e di Riccardo. Questa nostra affermazione si fonda specialmente sul fatto che i biografi di Francesco professano grande ottimismo, affermando che Francesco sarebbe arrivato all'innocenza primitiva (originaria) già posseduta dai progenitori e poi perduta con il primo peccato⁴⁷. Così si spiega, crediamo, l'atteggiamento di Francesco verso il creato in generale, come anche verso l'uomo in particolare.

c. Infine, tenendo conto di tutti i dati disponibili, ci sembra di poter riassumere le applicazioni a san Francesco, fatte dai suoi primi biografi, della dottrina sulla composizione dell'uomo esteriore e dell'uomo interiore nel modo seguente.

Pare che questi primi biografi abbiano preso san Francesco come «esemplare concreto» della composizione «dell'uno e dell'altro uomo», uomo vecchio e uomo nuovo, uomo carnale e uomo spirituale; Francesco è colui, ci dicono, che è riuscito ad operare questa «riforma» in se stesso. Il primo biografo (Tommaso da Celano) ce ne dà la «descrizione»⁴⁸, che non è solo morale ma è anche estetica, forse platoneggiante, secondo l'ideale di bellezza «armonica»⁴⁹.

In essa viene riaffermato il valore dell'uomo totale, nella sua esteriorità corporale e nella sua interiorità spirituale, sebbene si dia più peso all'uomo interiore. Francesco, da uomo molto

⁴⁵ I Cel., n. 97, ed. cit., pp. 74-75.

⁴⁶ Cfr. le pubblicazioni concordanziali, ricordate alla nota 13, alle voci rispondenti e sim.

⁴⁷ Cfr., ad es., 2 Cel., n. 166, e 3 Cel., n. 14, ed. cit., pp. 227 e 278s. Anche *Fonti francescane*, Assisi 1977, *Indice*, s.v. *Innocenza, Uomo*.

⁴⁸ I Cel., n. 83, ed. cit., pp. 61-62.

⁴⁹ Giuliano da Spira, *Vita*, n. 64, ed. cit., p. 365, come alla nota 44.

religioso, si manifesta e si presenta dinanzi a Dio nella sua interezza umana più autentica⁵⁰.

L'uomo interiore ha molti pregi rispetto all'uomo esteriore: questi è temporaneo, carnale, corruttibile, mentre l'altro è solido, mira al futuro (*alterius saeculi*), è la sede della grazia e della presenza di Dio nell'uomo⁵¹.

Tutto il relativo sforzo di Francesco tende a mettere d'accordo la duplice realtà dell'uomo unico e composto; e così egli realizza in se stesso la primitiva innocente semplicità⁵², mentre si mostra nemico di ogni doppiezza e ipocrisia. A tale scopo Francesco combatte, per arrivare alla «vittoria»⁵³.

Concludendo, vorremmo ancora una volta ricordare i quattro punti principali della nostra ricerca: dal risveglio antropologico del secolo XII, alla primitiva Scuola francescana, al vocabolario e ai concetti più pertinenti, ai biografii primitivi di san Francesco. Questi punti e i loro argomenti sono interdipendenti. Ammettiamo che, nonostante la nostra analisi, qualche cosa resti ancora discutibile, però l'ultimo scorcio del quarto punto ci permette di riflettere su quanto la dottrina de «l'uomo esteriore e l'uomo interiore» fosse valida per la spiritualità pratica e formativa, e riteniamo che non sia nemmeno oggi del tutto superata, pur tenendo conto di tanto progresso delle scienze umane.

⁵⁰ Cfr. a modo di esempio: 1 Cel., nn. 45, 48, 101, ed. cit., pp. 35-36, 37-38, 78-79; della letteratura v.: Gniecki, *op. cit.*, pp. 121ss.

⁵¹ Ancora a modo di esempio cfr. 1 Cel., nn. 97-98, 3 Cel., n. 32, e Giuliano da Spira, *Vita*, n. 24, ed. cit., pp. 74-76, 150, 346-347.

⁵² 1 Cel., nn. 46, 87-88, ed. cit., pp. 36-37, 65-67. È interessante notare che anche Guglielmo di Saint-Thierry dà grande importanza alla virtù di semplicità (*Epistola*, nn. 143ss, ed. cit., pp. 256ss., come alla nota 8).

⁵³ 2 Cel., nn. 101 e 117; Giuliano da Spira, *Vita*, nn. 12 e 33, ed. cit.

L'ANTROPOLOGIA
DELL'«ITINERARIUM MENTIS»

Roberto Zavalloni ofm

Quasi tutti gli studiosi del pensiero del Dottore Serafico si sono posti sovente la questione sulla collocazione dell'*Itinerarium*¹ nel contesto dell'opera bonaventuriana, circa il suo valore e la sua natura.

L'*Itinerarium* è un opuscolo scritto da Bonaventura dopo la sua feconda attività cattedratica a Parigi, durante il suo impegnatissimo servizio in qualità di Ministro Generale dell'Ordine Minoritico e prima della composizione delle famose conferenze degli ultimi anni della sua vita a Parigi. Lo scritto si colloca pressoché al centro della sua produzione teologica. Il pensiero di Bonaventura, nelle sue linee fondamentali, vi trova espressione sostanzialmente completa.

Ma di che natura è l'opera in questione? Quale il suo carattere letterario? Quale il suo valore dottrinale? Quale il suo autentico significato?

Per rispondere a queste domande, cercheremo innanzi tutto di precisare l'*approccio metodologico* seguito nell'opera; passe-

¹ Per il testo dell'*Itinerarium mentis in Deum* si veda il vol. V dell'*Opera omnia* di Quaracchi; tra le diverse traduzioni italiane, si veda Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio. Breveiloquio. Riconduzione delle arti alla teologia*, introduzione, traduzione, prefazioni e note di L. Mauro, Rusconi, Milano 1985, pp. 443. Per la letteratura sull'argomento, si veda *Doctor Seraphicus*, Bollettino d'informazioni del Centro di studi bonaventuriani (Bagnoregio); si vedano inoltre le seguenti opere collettive: *San Bonaventura 1274-1974*, a cura di J. Bougerol, Grottaferrata (Roma), Collegio San Bonaventura, I-V, 1972-1974; *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, a cura di A. Pompei, Roma, Pontificia Facoltà Teologica «San Bonaventura», I-III, 1976; *Atti del «Symposium» sull'itinerarium mentis in Deum di san Bonaventura* (La Verna, 14-17 settembre 1988) in *Studi Francescani*, 85 (1988) 201-403.

remo poi a considerare i presupposti antropologici e a delineare gli aspetti strutturali della medesima; concluderemo con alcuni elementi di valutazione e sintesi circa il significato dell'opera presa in esame.

1. Approccio metodologico dell'«Itinerario»

L'*Itinerario* è stato considerato «l'esempio più tipico dello spirito e della sintesi bonaventuriani»²; l'opera ove è presente «il motivo dominante di tutta la produzione bonaventuriana»³; lo scritto che, del resto come le altre opere, contiene tutto Bonaventura⁴; uno, il più esplicito e formale, dei diversi itinerari che si trovano disseminati nelle sue opere⁵.

Dall'insieme di queste valutazioni⁶ risulta che vi è un generale consenso tra gli studiosi nel ritenere che l'opera è espressione eminente del pensiero del Dottore Serafico; sono pagine cui egli ha affidato il cuore del suo mondo spirituale e che, pur non esaurendo ovviamente la ricchezza del suo pensiero, lo contengono in forma sintetica.

Circa la natura dell'*Itinerario*, L. Iammarrone sostiene senza esitazione che si tratta di un'opera teologica, mistica, dato che Bonaventura fu un teologo di professione, almeno per alcuni anni, e per lui «tutto il sapere è subordinato alla teologia»⁷. «In base a ciò — scrive il citato autore — potremmo pensare che su una sua opera dedicata all'ascesa dell'uomo a Dio non possa sorgere alcun dubbio circa il suo taglio teologico-mistico. Eppure un dubbio è sorto e ancora si annida tra gli studiosi»⁸.

² G. Melani, *Ispirazione e aspetti filosofici nell'Itinerarium mentis in Deum* in *Doct. Seraph.*, 15 (1968) 51-69.

³ P. Brezzi, *La storia nel pensiero di san Bonaventura* in *San Bonaventura 1972-1974*, II, p. 390.

⁴ A. Gerken, *Identität und Freiheit-Ansatz und Methode im Denken des heiligen Bonaventura* in *W.W.*, 39 (1976) 102.

⁵ F. Chauvet, *Los diversos «Itinerarios» espirituales compuestos por San Bonaventura* in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, II, pp. 407-418.

⁶ E. Gilson, riportato da G. Melani, *Ispirazione e aspetti filosofici nell'Itinerarium mentis in Deum*, p. 52.

⁷ *De red. art.*, 26; V, 325.

⁸ L. Iammarrone, *Il posto e la funzione di Cristo nell'ascesa dell'uomo a Dio* in *Atti del «Symposium» sull'Itinerarium mentis in Deum di san Bonaventura*, p. 281. Dello stesso autore si veda: *Il progetto teologico di san Bonaventura. Suoi presupposti antropologici e problematica della sua attualità* in *San Bonaventura maestro di vita francescana e sapienza cristiana*, I, pp. 637-705.

Un buon numero di costoro ha visto e vede nell'*Itinerario* piuttosto un'opera di carattere filosofico, una ri-conduzione del mondo e dell'uomo a Dio secondo il principio metafisico della «riduzione» o «risoluzione» di tutto ciò che esiste alla causa prima⁹, così che essa dovrebbe essere considerata un'opera in cui è indicata la «condizione umana» universale, il «pellegrinaggio umano speculativo»¹⁰.

L. Mauro considera l'*Itinerario* un'opera squisitamente religioso-cristiana, nella quale il linguaggio e gli schemi filosofici sono presi in prestito dal mistico; ma egli estende la sua valutazione, oltre che all'opera in esame, al «problema di fondo» di Bonaventura, che è l'itinerario che l'*homo viator* deve compiere per giungere a Dio: poiché questo concretamente è problema teologico, la filosofia è presa in prestito ed è costruita all'interno della prospettiva teologica; la «sapienza umana» è coordinata con la più alta sapienza rivelata e teologica¹¹.

Secondo E. Rivera de Ventosa, l'*Itinerarium* è un lavoro basato sull'esemplarismo: esso si colloca nella linea dell'ascesa religioso-mistica a Dio indicata da Agostino (estasi di Ostia) e vissuta con originalità da Francesco di Assisi. Il suo tessuto linguistico è una fusione di linguaggio teologico e filosofico, di due fasci di luce che illuminano il problema ontico del rapporto essere creato-Increato in modo unico; è l'espressione linguistica di una esperienza vitale, di una visione sapienziale, in cui il pensiero non può venir sezionato¹².

La «visione sapienziale», cui si fa qui riferimento, ci porta a considerare più adeguatamente il *problema del rapporto tra ragione e fede*, tra filosofia e teologia nel pensiero bonaventuriano.

È fuori discussione che nel Dottore Serafico viene affermata chiaramente la distinzione tra filosofia e teologia e, nello stesso tempo, è vivo, sempre attuale l'intento di pensare in modo concreto e unitario l'uomo sotto l'aspetto filosofico e teologico, non confondendo, ma in qualche modo fondendo, gli orizzonti¹³.

⁹ Cfr. C. F. Geyer, *Intellectus plene resolvens* in *Th. Ph.* 5 (1976) 369.

¹⁰ Cfr. A. Nemetz, *The Itinerarium mentis in Deum: the human condition in San Bonaventura 1274-1974*, II, pp. 348ss.

¹¹ L. Mauro, *San Bonaventura: dalla filosofia alla contemplatio*, Genova 1976, pp. 6-7.

¹² E. Rivera De Ventosa, *El agustinismo medieval en perspectiva histórica in La Ciudad de Dios*, 103 (1987) 513.

¹³ Cfr. L. Iammarrone, *L'antropologia bonaventuriana* in AA.VV., *L'anima*, Ed. Dehoniane, Napoli 1979, p. 201.

Secondo G. Di Napoli, Bonaventura da Bagnoregio non ha ignorato certo la distinzione tra il *far teologia* e il *far filosofia*, anzi l'ha proclamata spesso ed energicamente; ma, al di là di una chiara coscienza epistemologica, egli ha preferito e proclamato di voler pensare in modo unitario, in fusione di orizzonti, se si vuole, e non in confusione, certo. Emerge in modo evidente dall'*Itinerarium* che Bonaventura vuole pensare i problemi in atmosfera unitaria; è il pensatore storicamente puntuale che prospetta la sua visione dell'uomo nell'ambito di un'atmosfera di idee nella quale si ha la compresenza operante del dato rivelato e del lavoro proprio della ragione. Ciò vuol dire, scrive il citato autore, «che egli è un cristiano pensatore che fonde (e non confonde) le forme del sapere in una superiore storicamente effettuale forma di sapere»¹⁴.

Richiamandosi al Gilson, il professor Prini sostiene che per Bonaventura il cammino della mente in Dio è propriamente un *filosofare nella fede*. Nell'*Itinerario* bonaventuriano il nesso tra la rivelazione e la ricerca filosofica è estrinseco. Così tra la filosofia e la fede c'è, per Bonaventura, un rapporto di essenziale complementarità. La fede che, illuminando le «*metaphorae rerum*», restaura il rapporto analogico tra il mondo e Dio, è necessaria per il buon filosofare. Di qui viene il concetto, tipicamente bonaventuriano, di una restaurazione della filosofia nella redenzione della condotta umana. L'universo del discorso, entro cui si muove il pensiero di Bonaventura, è genuinamente cristiano: è il linguaggio di un mondo redento¹⁵.

«Sarebbe un errore grave di ottica — scrive ancora P. Prini — interpretare l'*Itinerarium mentis in Deum* come una procedura filosofica che stabilisce i *praeambula fidei*. Questo capolavoro di Bonaventura, come tutta la sua opera di angolatura filosofica, è puramente e pienamente un "filosofare nella fede"». Ne deriva, per il citato autore, questa conclusione: «Il cristianesimo ha dunque inaugurato un nuovo comportamento della ragione verso la verità. San Bonaventura ne ha fornito uno degli esempi più suggestivi e coerenti, ben lontano da ogni inibizione che vincola la tensione investigativa della ragione. Gli arbitri e i dogmatismi che nella tradizione cristiana sono stati de-

¹⁴ G. Di Napoli, *La visione dell'uomo in Bonaventura da Bagnoregio* in *Doct. Seraph.*, 23 (1976) 10.

¹⁵ P. Prini, *L'itinerario bonaventuriano e il nostro* in *Doct. Seraph.*, 14 (1967) 47.

signati e condannati come fideistici, non hanno nessuna parentela col suo concetto di filosofia restaurata nella fede»¹⁶.

Questo procedimento si iscrive nella prospettiva agostiniana della *fides quaerens intellectum*, che è stata il segno di un immenso travaglio critico da cui è germinata la straordinaria fioritura del pensiero cristiano medievale. Una fede che non contrasti e non vinca costantemente in se medesima la tentazione dell'incredulità, secondo il citato autore, non è veramente fede, ma piuttosto rinuncia. Anziché deprimere il senso virile della responsabilità critica, la fede ne accentua la tensione e lo sforzo. Il Dottore Serafico è anche in questo un maestro del nostro tempo.

Proponendo una lettura di san Bonaventura in termini di ermeneutica filosofica, A. Pieretti riflette sull'*Itinerario* come stile di pensiero, come modo di filosofare¹⁷. L'*Itinerario* si apre con un'invocazione: la preghiera è indispensabile per colui che vuol conoscere la verità. La ricerca della verità investe l'uomo in ogni suo aspetto, tanto in quello intellettuale e morale, quanto in quello emotivo.

L'invocazione iniziale sta ad indicare che l'*Itinerario* non è un cammino che l'uomo compie da sé, autonomamente, con le sue sole forze. Ma il fatto che il cammino verso la verità si configuri per l'uomo come un cammino insieme, cioè come un procedere in compagnia di chi già la possiede, non equivale a una svalutazione delle sue capacità. È soltanto la conseguenza della sua finitudine, l'effetto della sua non autosufficienza. È indubbio, però, che questo procedere insieme presuppone la differenza ontologica tra l'uomo che cerca la verità e chi la possiede, ovvero chi con essa si identifica.

Oltre che esperienza di conoscenza, l'*Itinerario* è esperienza di vita: per l'uomo che vi si impegna, costituisce cioè un modo di porsi in rapporto con il creato e il suo Creatore, in cui ne va di mezzo il senso stesso del suo esistere, del suo essere nel mondo, del suo condurre i suoi giorni in comunione con gli altri uomini. In tal modo, l'uomo scopre che è una creatura, cioè

¹⁶ P. Prini, *Il filosofare nella fede secondo san Bonaventura* in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, I, p. 406.

¹⁷ A. Pieretti, *L'«Itinerarium» di san Bonaventura come ermeneutica ontologica in Doct. Seraph.*, 32 (1985) 23 ss. Si veda anche: A. Rizzacasa, *Un tentativo di leggere l'«Itinerarium mentis in Deum» secondo la prospettiva fenomenologica* in *San Bonaventura maestro di vita francescana*, I, pp. 707-710.

un essere finito, ma nel quale rifulge la luce dell'eterna sapienza e verità.

2. Presupposti antropologici dell'«Itinerario»

La visione bonaventuriana dell'uomo dev'essere collocata nell'atmosfera del pensare che fu quella del Medioevo cristiano. L'angolazione del problema dell'uomo in questa prospettiva richiama il problema, cui già si è accennato, del rapporto tra filosofia e teologia, e in particolare quello dell'esistenza di una filosofia cristiana. San Bonaventura considera il problema dell'uomo in un'atmosfera unitaria, la quale comporta la presenza del dato rivelato e della riflessione propria dell'uomo. Ciò contribuisce a prospettarci la personalità caratteristica del Dottore Serafico il quale, vivendo la propria fede cristiana, intende con essa, e alla luce di essa, trattare il problema dell'uomo.

Per Bonaventura l'uomo è essenzialmente, strutturalmente spirito e materia, anima e corpo sostanzialmente uniti fra di loro. La corporeità appartiene all'essenza dell'uomo ed è questa la ragione per cui l'uomo si distingue dagli angeli, cioè dagli spiriti puramente spirituali, detti anche puri spiriti, perché non hanno una relazione essenziale di informazione e quindi di unione sostanziale con la materia¹⁸.

In virtù della sua corporeità l'uomo è parte dell'universo, vi occupa il suo posto precipuo e vi esercita il suo dominio; ma l'esistenza dell'uomo nel mondo, il dominio che egli vi esercita sono specificati dalla sua relazione essenziale a Dio, la quale non riveste il carattere di un semplice *vestigio* di Dio (come lo è il mondo sensibile), ma riveste il carattere di *immagine* di Dio, sua causa efficiente e finale, in quanto ne partecipa la spiritualità. L'uomo non solo è in grado di pensare, cioè di conoscere e di amare Dio, ma è anche elevabile alla partecipazione della vita stessa di Dio mediante la grazia e la gloria: *capax Dei*.

Le realtà create inferiori all'uomo dicono relazione a Dio in quanto creatore: pertanto sono semplice *vestigio* e orma di Dio; l'uomo invece, a motivo della sua natura razionale, dice relazione a Dio in quanto può conoscerlo e amarlo, e pertanto è

¹⁸ *II Sent.*, d.1, p.2, a.3, q.2; II, 49: «Penes unibilitatem [animae corpori] sumitur animae ad angelum differentia essentialis specifica».

immagine di Dio riflettendone la natura spirituale. Ontologicamente l'uomo è nella natura perché ne è parte per la sua corporeità, ma nello stesso tempo trascende la natura, perché è immagine di Dio, a motivo della sua spiritualità.

In base alla struttura del suo essere l'uomo è collocato nel mondo, ma con relazione essenziale a Dio, per cui viene ad occupare una posizione di *medietà* tra il mondo e Dio, partecipando delle perfezioni di Dio in quanto è spirito perfettissimo auto-sciente e libero, e delle proprietà corporali o mondane. A motivo dell'unione sostanziale con la materia, l'anima umana è la più nobile di tutte le forme e in essa ha termine l'appetito, cioè il desiderio di tutta la natura corporea¹⁹.

Anima e corpo nell'uomo costituiscono un «sinolo», cioè un composto di forma e materia, con queste caratteristiche: l'anima, in quanto sostanza spirituale, è composta di materia metafisica e di forma; il corpo, nel senso del filosofo naturale, cioè la materia corporea, è composto a sua volta di materia, in quanto principio di estensione, e di forma. Ne risulta che l'uomo è un ente composto di anima razionale che informa essenzialmente la materia corporea²⁰.

In base a questa struttura metafisica, l'uomo è un essere intramondano ed extramondano. In quanto intramondano egli va soggetto a tutte le caratteristiche e deficienze del mondo corporeo. A questo punto si potrebbe pensare che Bonaventura accetti la teoria platonica relativa all'unione dell'anima col corpo. In realtà, il Dottore Serafico respinge la teoria platonica, poiché per lui l'unione dell'anima col corpo non è contro natura, non è dovuta ad una colpa precedentemente commessa dall'anima in uno stato di esistenza anteriore, ma è perfettamente naturale: «L'anima umana, a motivo dell'unione col corpo, è la più nobile di tutte le forme, poiché ad essa termina il desiderio di tutta la natura»²¹.

Lungi dall'essere in opposizione all'unione con l'anima, la natura corporea desidera tale unione, cosicché solo quando questa è realizzata, cessa il suo desiderio. Per Bonaventura, il mondo corporeo è creato da Dio e pertanto è buono. Informando il cor-

¹⁹ *II Sent.*, d.1, p.2, a.3, q.2; *II*, 50: «Rationes illius [unionis substantialis] est anima nobilissima formarum omnium et in anima stat appetitus totius naturae».

²⁰ *II Sent.*, d.25, p.2, a.un., q.6, concl.; *II*, 623: «Unio animae et corporis... est unum per essentiam».

²¹ *II Sent.*, d.1, p.2, a.3, q.2; *II*, 50.

po, l'anima non viene a contatto con una realtà cattiva, ma con una realtà buona. Entrambi, l'anima e il corpo, dicono relazione a Dio loro creatore. Questo non toglie che il composto umano, a causa del peccato originale, abbia la caratteristica di «impedimentum» nell'ordine della realizzazione della perfezione etica, e quindi della santità. Questo «impedimentum», però, non viene solo dal corpo, ma dal *composto umano come un tutto*, poiché il peccato originale ha danneggiato, sebbene non totalmente, tutto il composto, cioè tutto l'uomo.

L'anima è forma del corpo, ma in modo singolare, poiché non esaurisce la sua funzione nel vivificare un corpo umano, essendo una sostanza spirituale, capace di pensare e di amare Dio e tutte le cose. Come un *hoc aliquid*, cioè come realtà compiuta in se stessa, l'anima per Bonaventura è capace di sussistere per se stessa: «per se nata subsistere et agere»²².

Nella visione antropologica bonaventuriana s'incontrano due sostanze, la sostanza del corpo e la sostanza dell'anima, le quali nell'atto della composizione hanno una reciproca ordinazione e attrazione. Sotto un aspetto, corpo e anima sono completi come sostanze; sotto un altro aspetto essi sono incompleti, perché tendono reciprocamente all'unione. Il completamento di tale incompletezza si realizza solo nell'unione dell'anima col corpo, da cui risulta l'uomo, che è unità per essenza²³.

L'uomo è la sintesi o «sinolo ontologico» della tendenza o inclinazione reciproca dello spirito e della materia. In questo senso egli è un microcosmo, un piccolo mondo che ricapitola in se stesso tutte le perfezioni del creato. Per Bonaventura, la struttura dell'anima razionale è quella di essere una sostanza di per sé sussistente, essenzialmente ordinata ad informare un corpo.

Nel sistema bonaventuriano l'uomo, quanto alla sua anima, è immagine di Dio, immessa però nel corpo, che è vestigio di Dio: perciò egli appartiene, ad un tempo, al mondo di Dio e al mondo della natura. Sotto l'influsso agostiniano, il Dottore Serafico, pur ammettendo che l'uomo è parte essenziale della natura, mette maggiormente in rilievo l'emergenza ontologica dell'anima sul corpo e sul mondo della natura.

La presenza dell'uomo nel mondo non è certamente una im-

²² *II Sent.*, d.17, a.1, q.2, concl.; II, 414ss.

²³ *II Sent.*, d.25, p.2, a.un., q.6, concl.; II, 623. Cfr. L. Iammarrone, *L'antropologia bonaventuriana*, pp. 208ss.

manenza in un carcere ed esilio; è immanenza sì, cioè dimora dell'uomo come *in una casa*, la quale però non è *la casa* o sede stabile, permanente. La presenza dell'uomo in questo mondo, per il Dottore Serafico, è uno *stato di via*, non *di termine*, poiché il mondo in quanto tale non è in grado di soddisfare l'ampiezza illimitata dei desideri dell'uomo. «Questa sensibile macchina delle realtà corporali è come una casa creata per l'uomo dal sommo Artefice, finché egli non giunga alla casa non costruita da mano d'uomo nei cieli»²⁴.

Lo *stato di termine*, come compimento o realizzazione piena soprannaturale dell'uomo, quale ci viene prospettato nella luce della fede, trova la sua premessa ontologica già nella struttura stessa dell'uomo, il quale è nella natura come nella sua casa, ma non circoscritto nel perimetro della medesima. L'umanità dell'uomo è immanente nella natura, ma trascende la medesima e se la porta con sé al di là verso il mondo di Dio, della trascendenza assoluta, ove troverà la piena attuazione del suo essere.

Il sapere dell'uomo, per Bonaventura, riflette la struttura bivalente del suo essere: *essere-nel-mondo* ed *essere-al-di-sopra del mondo*, cioè immanenza *nell'esperienza* e trascendenza *dell'esperienza*. In quanto l'uomo conosce la realtà dell'esperienza sensibile si ha la *scienza*, la conoscenza che indaga le proprietà e la natura e le cause prossime delle cose materiali. È un processo che parte dall'esperienza e termina nell'esperienza: «La scienza s'interessa delle cose temporali secondo ragioni temporali». In quanto l'uomo trascende l'esperienza e si eleva alla conoscenza delle cose eterne secondo le ragioni eterne, allora si ha la *sapienza*²⁵.

La visione cristiana dell'uomo, nel pensiero bonaventuriano, è del tutto anti-agnostica e anti-manichea, poiché la natura umana, nonostante il peccato, è intrinsecamente, sostanzialmente buona e quindi capace di essere assunta dal Creatore ed essere riformata in quella immagine-similitudine secondo la quale era stata creata.

La trascendenza dell'uomo è radicalmente nell'anima, ma essa abbraccia anche il corpo dell'uomo e quindi l'uomo intero. Il

²⁴ *Brevil.*, II, c.4; V, 222.

²⁵ *III Sent.*, d.27, a.1, q.2, ad 4; III, 595: «Scientia [negotiator] de temporalibus secundum rationes temporales... Sapientia negotiator de aeternis secundum rationes aeternas».

corpo, per san Bonaventura, costituisce con l'anima un solo ente per essenza, cioè l'uomo, e perciò è tutto l'uomo che viene ad emergere su tutto l'universo.

La visione bonaventuriana dell'uomo è un capovolgimento di quella aristotelica e di ogni altra concezione immanentistica dell'uomo. Il carattere metastorico abbraccia l'uomo nella sua essenziale struttura. Frutto dell'amore libero e creativo di Dio, l'uomo non può trovare il suo destino né nel mondo né nella storia. Creato nel tempo, l'uomo è fatto per l'eternità. Tutta la vita umana, per san Bonaventura, è caratterizzata dalla dimensione escatologica.

Il significato profondo dell'*Itinerarium mentis in Deum* è tutto nel passaggio dell'uomo dal mondo, sia esterno che interiore, a Dio Padre, posseduto mediante l'unione a suo Figlio, Cristo crocifisso, nella comunicazione dello Spirito Santo²⁶.

Ora, analizzando gli aspetti strutturali dell'opera in esame, cercheremo di cogliere le linee salienti di questo passaggio.

3. Aspetti strutturali dell'«Itinerario»

Abbiamo già sottolineato il grande interesse per questo scritto, irriducibile ad un genere letterario unico. Qui ci limitiamo a farne una sintetica analisi strutturale²⁷.

Il traguardo finale del cammino bonaventuriano è quella pace che supera ogni umana comprensione: quindi il compito essenziale, che si impone all'uomo, è la ricerca della pace.

Il fondamento esistenziale di questa ricerca è la situazione esistenziale umana, originata dalla colpa che ha infranto l'armonia tra le diverse facoltà ed ha originato la rottura tra l'uomo e il mondo, tra l'uomo e Dio. La dottrina degli «status» è la chiave di volta del pensiero bonaventuriano. Lo status è la situazione esistenziale quale fonte e possibilità di una certa esperienza. Gli «status» principali sono quattro: 1) *status naturae institutae*; 2) *status naturae lapsae*; 3) *status viae*; 4) *status gloriae*.

²⁶ *Itiner.*, c.7, n.6; V, 313. Cfr. L. Iammarrone, *L'antropologia bonaventuriana*, pp. 235ss.

²⁷ A questo proposito ci riferiamo in particolare al pregevole studio di V. C. Bigi, *Il valore filosofico-mistico dell'Itinerarium mentis in Deum in Incontri bonaventuriani*, 6 (1970) 85-110. L'articolo è ripreso in un volume dello stesso autore: *Studi sul pensiero di san Bonaventura*, Ed. Porziuncola, Assisi 1988, pp. 275-298.

Lo «status viae» è quello in cui siamo inseriti: uomini redenti e itineranti, con opposte possibili direzioni, impegnati e chiamati a scelte possibilizzatrici di salvezza. È questo lo «status» che interessa l'*Itinerario* bonaventuriano: precisamente quello del cammino o di via, che è intimamente drammatico e rischioso, in quanto ha in sé sia lo scadimento originato dalla colpa sia la tensione verso la redenzione, cioè verso il ripristino dell'innocenza originaria.

Il problema di fondo che investe lo «status» di via è questo: se, a causa della colpa, noi siamo scaduti di fronte a noi stessi, a Dio e al mondo, onde avvertiamo fratture tra spirito e carne, tra noi e Dio, come è possibile iniziare un cammino di elevazione progressiva che ci restituisca la pienezza primitiva di essere, di significato e di azione²⁸? Per Bonaventura la preghiera costituisce quella forza interiore che permette all'uomo di iniziare il cammino verso la pace. Egli scrive pertanto: «Incomincio con l'invocazione al Primo Principio».

Anche l'ambiente storico, cioè la situazione concreta, induce Bonaventura a iniziare il suo cammino alla ricerca della pace: la mancanza di sicurezza e la confusione nella vita ecclesiastica, le lotte intestine nell'Ordine francescano che soprattutto allora non aveva pace.

Nell'*Itinerario* bonaventuriano è palese l'influsso del processo agostiniano: *ab extra, ad intra, ad supra*, e di altre simili gerarchizzazioni. Tuttavia esso non è una semplice adozione o riecheggiamento di esperienze del passato; è il linguaggio di un'esperienza nuova, personale, impegnata, vissuta realmente dall'uomo Bonaventura, che rimane come un appello e un'indicazione al nostro desiderio di pace.

La struttura dell'*Itinerario* è funzionale alla riunificazione delle dimensioni del reale, per il recupero dei valori dispersi in rapporto all'azione distruttrice della colpa la quale ha provocato una *triplice rottura*: rottura tra l'uomo e il mondo, onde l'uomo non è più in grado di leggersi il significato genuino inteso dal Creatore; rottura e lotta delle varie facoltà dell'uomo, onde l'uomo si sente pesare verso opposte direzioni; rottura tra l'uomo e Dio, onde l'uomo non riesce ad avvertirne immediatamente l'ineffabile presenza, fonte di essere, di significato, di pace.

L'itinerario verso la pace impegna tutto l'uomo, non solamente

²⁸ *Itiner.*, c.1, n.1; V, 297a.

la sua intelligenza; sono tutte le sue possibilità dinamiche di spirito incarnato che debbono cospirare collaborando a esperienze che, per quanto espresse da una certa facoltà, coinvolgono però, per l'unità dello spirito, la presenza attiva anche delle altre.

In relazione alle diverse manifestazioni dell'attività spirituale, Bonaventura stabilisce i sei gradi del suo itinerario, raggruppati a coppie su tre piani:

1. *Piano della sensibilità:*

- elevazione a Dio attraverso il sensibile;
- contemplazione di Dio nel mondo sensibile.

2. *Piano della coscienza:*

- elevazione a Dio mediante la sua immagine rilevata nelle nostre facoltà naturali;
- contemplazione di Dio nella sua immagine riformata dalla grazia.

3. *Piano dello spirito:*

- elevazione all'unità divina attraverso il nome di Essere;
- contemplazione della Trinità nel suo nome di Bene.

A proposito dei gradi suindicati, V. C. Bigi pone giustamente questo richiamo: «Ci si guardi bene da una concezione spazializzatrice che ponga una impenetrabilità e pertanto una separazione nella distinzione di queste facoltà o dinamismi dello spirito. Lo spirito è essenzialmente compenetrazione, compresenza, onde una distinzione di gradi in esso può riguardare soltanto l'ordine qualitativo»²⁹.

Per una ulteriore chiarificazione sul metodo e sui presupposti dottrinali che lo giustificano, va tenuto presente che l'*Itinerario* non parte da zero e non si muove nell'astratto; esso è invece l'espressione della personalità spirituale e culturale dell'uomo Bonaventura nella pienezza della sua espressione. Ne è prova l'ammonizione di Bonaventura rivolta a chi vuole intraprendere il cammino sotto la sua guida: «Il lettore non si illuda che basti la lettura senza la pietà, la speculazione senza la devozione, la ricerca senza l'ammirazione, l'attenzione senza l'entusiasmo, la sagacità senza la pietà, la scienza senza l'amore, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio senza la grazia divina, lo spec-

²⁹ V. C. Bigi, *Il valore filosofico-mistico dell'itinerarium mentis in Deum*, p. 91.

chio dello spirito senza l'ispirazione della sapienza divina»³⁰.

Se cerchiamo i presupposti dottrinali di questa complessa metodologia, ci troviamo di fronte alla dottrina dello *status viae* cui abbiamo già fatto riferimento: è in tale situazione esistenziale che l'uomo concreto cerca il recupero in sé dello splendore dell'immagine e somiglianza divina già posseduto nello *status naturae institutae*, offuscato nello *status naturae lapsae*.

Dello *status naturae institutae* è rimasto nell'uomo storico un intimo desiderio, quale soggettiva possibilità di ritorno e riconquista mediante l'interazione tra grazia e natura; è rimasta la realtà spirituale dell'uomo, che si manifesta nell'agire delle sue potenze spirituali, onde la conoscenza umana è in perenne trascendimento di ciò che è dato nell'esperienza; è rimasta la possibilità di accorgersi e trovare Dio come misteriosa e luminosa presenza santa e sacra, svelata e velata insieme dai fenomeni e dalle esperienze del mondo e della coscienza.

A proposito dell'orizzonte dell'uomo, G. Di Napoli fa rilevare che lo *status viae* congiunge insieme, fin nella formula, la permanenza e la provvisorietà; l'uomo è *nel* mondo, ma non è *del* mondo; egli è e conosce ed agisce nella natura, ma non si esaurisce e non può esaurirsi nel rapporto con la natura; egli *stat* nel mondo come *viator*; il suo orizzonte definitivo è quindi al di sopra del mondo. L'uomo, nella sua interezza, ma sul fondamento dell'anima, trascende il suo esser-nel-mondo; l'anima dell'uomo commisura alla propria trascendenza nell'essere la trascendenza nella scaturigine (creazione dell'anima) e negli orizzonti (immortalità)³¹.

L'orizzonte di trascendenza, che caratterizza l'uomo dalla struttura al finalismo supremo, trova e deve trovare un piano di condotta umana che mantenga e alimenti l'uomo nel suo emergere sulla mondanità in cui è immesso. La metanaturalità dell'uomo è radicalmente nell'anima, ma ne partecipa in certo senso e in certi limiti anche il corpo come corpo di quest'anima, e quindi di tutto l'uomo. «La funzione del corpo — scrive G. Cenacchi — viene considerata da san Bonaventura ricapitolazione di tutto il creato, per cui l'uomo ha il compito di ritornare a Dio non da solo ma con tutta la creazione»³².

³⁰ *Itiner.*, prol. n.4; V, 296a.

³¹ G. Di Napoli, *La visione dell'uomo in Bonaventura di Bagnoregio*, p. 97.

³² G. Cenacchi, *Antropologia filosofica*, Libr. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1981, p. 76.

Chi segue l'*Itinerario* bonaventuriano si trova come sospinto da un simbolismo esteriore ad un simbolismo sempre più luminoso, che solo nella pacificazione estatica viene superato. Ed è nell'ambito della cognizione religioso-simbolica che prende il giusto significato il famoso termine bonaventuriano della «contuizione».

Per quanto riguarda l'elevazione a Dio attraverso il mondo sensibile, ciò che risalta subito nell'atteggiamento spirituale di Bonaventura è un riflesso ottimistico: non si trova, infatti, un solo accenno di paura e di angoscia nella sua visione del mondo, e ciò perché il mondo non è malvagio, irrazionale e insignificante nei confronti dell'uomo, ma ricco di indicazioni se l'uomo le sa decifrare. Certo, se l'uomo rimane fermo nella situazione che la realtà creaturale gli offre, egli risulta in tal modo «cieco, sordo, muto, stolto»³³.

San Bonaventura, secondo lo spirito francescano, è aperto ad un esperire qualitativo del mondo, in cui sa cogliere il viaggio della Parola creatrice; ma egli non ricalca semplicemente l'esperienza irripetibile di san Francesco; il suo sforzo teoretico sembra quello di giustificarne la possibilità universale e di fissarne la metodologia che gradualmente eleva l'uomo, disponendolo a viverla personalmente.

Per cogliere l'efficacia dell'*Itinerario* bonaventuriano, bisogna aggiungere alle dottrine già indicate quella dell'espressionismo universale, che il Dottore Serafico ha dimostrato nel commento al *Il libro delle Sentenze*, e che qui richiama brevemente: è infatti tale dottrina, la quale fa perno sull'immagine, che spiega filosoficamente l'incontro tra il mondo (macrocosmo) e l'uomo (microcosmo) e che diventa segno di una più profonda «contuizione» di Dio quale sommamente autoespressivo. Tutte le cose sono segni divini secondo una gradazione che giunge fino al sacramento vero e proprio³⁴.

4. Elementi di sintesi e di valutazione

Il passaggio dal mondo esterno al mondo interno, alla coscienza, mantiene anche oggi tutta la sua validità filosofica e trova

³³ *Itiner.*, n.5; 299b. Cfr. V. C. Bigi, *op. cit.*, p. 94.

³⁴ *Itiner.*, c.2, n.12; V, 303a.

conferma nei dati della psicologia sperimentale: lo slancio spontaneo del pensiero si volge prima al possesso del mondo; solo successivamente, in forza anche di un linguaggio acquisito in cui si è autoespresso e rivelato il potere di significazione della persona, il pensiero è in grado di analizzare la propria autoesperienza³⁵.

San Bonaventura, filosofo e teologo concreto, che ha gli occhi aperti sulla reale situazione esistenziale della persona come dilacerata tra una normativa luminosa di verità e il peso di desideri, gioie, passioni ad essa contrastanti, avverte profondamente che una pacificazione la quale investa tutta la persona, anima e corpo, sensi, intelligenza e volontà, non può essere offerta dalle forze naturali dell'uomo.

La visione bonaventuriana dell'uomo è filosofica e teologica insieme, poiché muove dalla ragione illuminata dalla fede e dalla grazia, le quali non sono indipendenti tra di loro, ma armonicamente collegate ci offrono una sola autentica *sapienza cristiana*.

La considerazione della trascendenza dell'uomo sul mondo conduce san Bonaventura a rifiutare la chiusura di una trattazione dell'uomo nell'ambito di una *philosophia naturalis* secondo la concezione aristotelica. Bonaventura non condanna la filosofia in quanto tale, ma quella filosofia che vuole chiudersi in se stessa, rivendicando la propria autonomia e indipendenza dalla rivelazione. La filosofia, senza rivelazione, può dirci ben poca cosa sull'origine, la natura e il fine dell'uomo³⁶.

Diversamente da tutta la tradizione aristotelica, il Dottore Serafico ritiene che nell'unione mistica dell'anima con Dio ci sia un modo di conoscenza intrinseco all'amore e alla dolcezza esperiti che supera in profondità e gioia ogni altra argomentazione razionale. Troviamo qui affermata una dottrina caratteristica della Scuola francescana sulla superiorità dell'amore, un amore peraltro intriso di conoscenza, sulla stessa funzione previamente necessaria, ma inferiore, dell'intelligenza. È a questo punto che si evidenzia pienamente il carattere innovativo della sapienza cristiana rispetto alla concezione classica.

Nel capitolo conclusivo dell'*Itinerario*, al termine dei sei gradi ascensivi attraverso i quali la mente ha ricercato il volto di

³⁵ V. C. Bigi, *op. cit.*, p. 97.

³⁶ L. Iammarrone, *L'antropologia bonaventuriana*, p. 237.

Dio nei vestigi esterni del creato, nell'interiorità della propria immagine spirituale, nella trascendentalità dei supremi concetti del vero e del bene ove meglio risplende la nostra somiglianza con Dio, il Dottore Serafico invita l'anima a scandire l'ultimo passaggio pasquale da questo mondo a Dio mediante la croce di Cristo; e a imitazione di Francesco d'Assisi, lasciandosi coraggiosamente alle spalle tutti i sussidi cognitivi sui quali si era finora appoggiata, ad entrare nella luminosissima tenebra della mistica sapienza, puro dono dello Spirito ai suoi cultori infiammati dal desiderio di un'estasi contemplativa.

Sia per quanto riguarda la coincidenza delle perfezioni dell'essere, sia per quanto riguarda il bene, Bonaventura passa da un'esperienza e un linguaggio filosofico condotto dalla pura ragione, ad una profonda esperienza religiosa che investe tutta la persona: questa avverte la più profonda emozione nel trovarsi di fronte al mistero fascinoso di Dio Unità e Trinità, in cui i contrari coesistono in una perfezione infinita.

«Il pregio esemplare di questo capolavoro bonaventuriano — scrive P. Prini — è la coerenza rigorosa del suo problema, da cui appare chiaro che il filosofare nella fede non è, come nel nostro tempo si pretenderà che sia, né un atteggiamento ludico della ragione né un controsenso: cioè a dire, non è né una filosofia del credente *come se non credesse*, né una fede del filosofo *come se non pensasse*... Oggi più che mai ci rendiamo conto che il filosofare nella fede mette alla prova l'onestà intellettuale di chi vi si impegna, perché in esso si rischiano, indissociabilmente, la serietà critica della ricerca e la sincerità senza riserve dell'atto di fede»³⁷.

Nella lettera di Giovanni Paolo II per la ricorrenza del quarto centenario della proclamazione di san Bonaventura a dottore della Chiesa universale, si legge fra l'altro: «Una delle idee feconde dell'*Itinerarium* è la riflessione sul mistero dell'uomo, considerato nella luce del mistero del Verbo incarnato. A tale visione sono da ricondurre l'origine dell'uomo, la sua vita e la sua morte. Il pellegrinaggio sulla terra è per l'uomo un viaggio di ritorno, poiché la sua destinazione ultima è anche il suo primo inizio: "Da Cristo veniamo, per lui viviamo, a lui siamo diretti"»³⁸.

³⁷ P. Prini, *L'itinerarium bonaventuriano e il nostro* in *Atti del «Symposium» sull'itinerarium mentis in Deum*, p. 209.

³⁸ *Lettera di Giovanni Paolo II per il Symposium* in *Atti del «Symposium»*, p. 205.

L'uomo Bonaventura ci ha presentato il suo itinerario che lo ha condotto alla conquista della pace. Ora possiamo chiederci: è possibile ripetere la sua esperienza? In realtà, la persona è irripetibile e irripetibile è la qualità delle sue esperienze, che la esprimono e insieme la costruiscono. Ciascuno può ricavare dall'*Itinerario* suggerimenti e indicazioni che lo aiutano nello stabilire il suo cammino verso Dio. Ci sembra tuttavia che l'*Itinerario* bonaventuriano mantenga anche oggi un valore universale, in quanto esprime una visione del mondo, dell'uomo e di Dio che ricupera le più profonde esigenze verso la pace³⁹.

È dunque attuale il pensiero di san Bonaventura sull'uomo? Alcuni riterranno che il vocabolario di san Bonaventura, ad esempio l'uomo immagine di Dio nell'anima, sia inattuale. Ci sembra che abbia ragione L. Iammarrone quando scrive: «Noi non siamo affatto di questo parere, poiché il tema: *l'uomo immagine di Dio*, oggi è stato ripreso e sviluppato alla luce degli studi biblici e patristici e presentato come una delle categorie migliori per comprendere l'uomo nei suoi rapporti con Dio»⁴⁰.

San Bonaventura, difendendo la trascendenza ontologica dell'uomo sull'intero universo spazio-temporale, difende la vera grandezza dell'uomo, infinitamente aperto all'Assoluto. Mediante la sapienza cristiana, egli ci aiuta a riconoscere l'autentica dignità dell'uomo. In tal modo, l'apparente superamento del pensiero bonaventuriano può ribaltare in palpitante attualità.

³⁹ Cfr. V. C. Bigi, *op. cit.*, p. 109. A questo proposito si veda anche: C. Morra, *Teomorfismo e antropologia in san Bonaventura* in *San Bonaventura maestro di vita francescana e sapienza cristiana*, pp. 413-422.

⁴⁰ L. Iammarrone, *L'antropologia bonaventuriana*, p. 238. Si veda anche: G. Di Napoli, *art. cit.*, p. 54.

LA NOZIONE DI RACCOGLIMENTO IN OSUNA

Saturnino López Santidrián sj

1. Nomi e descrizioni del raccoglimento

L'Autore considera che il tema trattato è così eccellente da non potersi spiegare con un solo nome, ed è per questo che ci offre circa una quarantina di denominazioni: nascondimento, astinenza, avvicinamento, accendimento, ricezione, adozione, riverenza, silenzio, vaso di manna, orto, unzione dello Spirito, ecc., e in modo più appropriato: teologia mistica, orazione di sapienza, arte di amore... e aggiunge: «Il nome più conveniente sarà quello che potrà racchiudere in sé più nomi o più numerose significazioni, e questo si trova nel termine raccoglimento»¹.

Il *Terzo Abecedario Spirituale* (*Tercer Abecedario Espiritual*) giustifica il nome di «raccoglimento» attraverso dieci dei suoi effetti. Le due prime ragioni sono socio-antropologiche: perché unisce gli uomini che lo praticano, e perché unifica in sé la persona. Poi ci offre le ragioni ascetico-religiose: raccoglie la sensibilità; invita a ritirarsi in luoghi segreti; aiuta al raccoglimento dei sensi; raccoglie e modera le membra corporali; attrae a sé le virtù; porta i sensi all'interno del cuore. Le ultime ragioni sono di carattere mistico: perché raccoglie le facoltà sotto la coscienza (sinderesi) in cui è impressa l'immagine di Dio; perché la chiarezza divina si comunica all'anima².

In senso generale, il raccoglimento vuol significare attenzio-

¹ F. de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*, Madrid 1972, 239-243, tr. 15, c. 1. Le citazioni verranno fatte in forma abbreviata, ad esempio: *III Abc.*, 6, 3, 239-243. Per la bibliografia su Osuna: S. López Santidrián, *Pobreza-recogimiento en Francisco de Osuna*, Ex. diss. in P.U.G., Burgos 1981, 31-33.

² Cfr. *III Abc.*, 6, 4, 244-247.

ne, concentrazione e riflessione, e in questo senso è utile a tutti³. In un altro senso più appropriato, è come una compostezza e serenità dell'anima che si raccoglie in sé⁴. In un senso più stretto è «un'attenzione intensissima e tutta diretta a Dio solo» senza deviazione⁵.

2. Le tre tappe: aspetti negativo e positivo del raccoglimento

In tutta l'opera di Osuna è sottintesa la triplice divisione che risale alla Scuola alessandrina tra principianti, proficienti e perfetti, come pure la terminologia dionigiana che distingue le vie purgativa, illuminativa e unitiva. In corrispondenza con questo il sistema si sviluppa in tre parti: conoscenza di sé, sequela di Cristo; imitazione e illuminazione; unione trasformante.

Questi stati, che a volte vengono ulteriormente suddivisi⁶, non sono statici e, benché corrispondano ad ognuno dei gradi con maggior proprietà la preghiera vocale, la meditazione e la contemplazione, la prima di queste permane in tutti sotto diverse prospettive, così come corrispondono vari tipi di lacrime, a seconda del loro carattere di purificazione, illuminazione o unione⁷. Ai piedi della torre della perfezione predominano gli esercizi corporali con la mortificazione dei sensi; più in alto la meditazione, e sulla cima gli atti della volontà⁸.

Il raccoglimento presenta una doppia dimensione. Nel suo *aspetto negativo* «è il potatore che, tagliando, produce più frutto»⁹. Richiede il controllo dei sensi esterni¹⁰ e interni¹¹. Il cuore deve liberarsi dalle cose create¹² e svuotarsi di se stesso¹³. Deve dominare le quattro passioni affinché non lo turbino¹⁴,

³ Cfr. *III Abc.*, 15, 1, 434-436.

⁴ Cfr. *III Abc.*, 15, 2, 437.

⁵ Cfr. *II Abc.*, Burgos 1555, 16, 2, 127 r.

⁶ Cfr. *IV Abc.*, Madrid 1948, 48, 648-661.

⁷ Cfr. *III Abc.*, 10, 2-5, 338-345; S. Gregorio Magno, *In Ez.*, II, 20-21, *PL* 76, 1070-1071.

⁸ Per gli stadi spirituali precedenti la contemplazione, vedi S. López Santidrián, *Recueillement*: II. *Dans la spiritualité classique espagnole* in *DSAM* XIII (1987) 259-262.

⁹ Cfr. *V Abc.*, Burgos 1554, I, 45, 58 r.

¹⁰ Cfr. *II Abc.*, 3, 19 v.; *III Abc.*, 3, 1-3, 177-190; 15, 2, 439.

¹¹ Cfr. *III Abc.*, 4, 192-212.

¹² Cfr. *III Abc.*, 4, 5, 209-210; 15, 5, 446.

¹³ Cfr. *III Abc.*, 19, 5, 551-552.

¹⁴ Cfr. *III Abc.*, 1, 3, 138.

evitare le «divagazioni»¹⁵ e frenare la fantasia, perché la vittoria si raggiunge quando, «senza alcun rumore dell'immaginazione, l'anima riposa in quel bene inimmaginabile»¹⁶.

Padronanza, vigilanza, silenzio, andar cauti o stare all'erta, astenersi dal creato, evitare la dispersione, vuoto dell'immaginazione, nudità, silenzio interiore sono alcune delle espressioni che manifestano questa dimensione; così pure i paragoni del baco da seta, del riccio, della lumaca, della tartaruga¹⁷.

L'*aspetto positivo* manifesta l'integrazione dell'uomo, giacché «vanno sempre insieme persona e spirito»¹⁸. Il peccato ci ha consegnati alla concupiscenza, disperdendo le nostre forze; ha frammentato la nostra esistenza, stabilendo la tirannia delle cose esterne. La funzione del raccoglimento consiste nel «raccogliere i dispersi d'Israele»¹⁹; i «fuggiaschi» sono i pensieri²⁰. Una volta accatastate le pietre, «che sono tutte le forze», Dio può scendere sopra il cuore, come sopra l'altare di Betel²¹. Come ogni movimento tende alla quiete, così l'uomo, questo microcosmo, dev'essere non meno sollecito nel ricercarla²². L'*aspetto positivo* viene indicato nella radice etimologica di *recolligere*.

3. Fondamenti dell'antropologia spirituale

Osuna fonda su tre motivi la possibilità di comunicare con Dio: 1) l'amicizia con lui è possibile in questa vita, e non è debole, ma più stretta e sicura di qualsiasi amore umano; 2) è possibile per tutti, perché fatti a sua immagine e con il desiderio della beatitudine: Dio non fa questione di persone e l'esercizio dell'amicizia si svolge attraverso l'amore, del quale sono capaci anche i semplici; 3) per cercare questa comunicazione ci vuole un certo riguardo, come verso colui che procura qualche cosa di grande valore, e vi si riesce in due modi: mediante l'impegno

¹⁵ III *Abc.*, 4, 1, 196.

¹⁶ III *Abc.*, 7, 4, 260.

¹⁷ Cfr. V *Abc.*, II, 58, 202 v.; III *Abc.*, 15, 2, 439; 20, 3, 560.

¹⁸ III *Abc.*, 1, 1, 129.

¹⁹ Riccardo di San Vittore, *Benjamin minor*, 84, PL 196, 59-60; Hugo de Balma, *Myst. Theol.*, III, 1^a; Sal 146,2.

²⁰ Cfr. III *Abc.*, 1, 3, 138.140; 21, 4, 594.

²¹ Cfr. III *Abc.*, 6, 4, 247.

²² Cfr. III *Abc.*, 1, 3, 138; 19, 1, 580.

proprio, con l'aiuto della grazia, e mediante l'infusione dallo stesso Dio che non permette il riposo²³.

In primo luogo c'è la presenza d'immensità: l'acqua, le erbe, le api, l'aquila, la colomba, le farfalle, il baco da seta, la palma, la vite... tutti possiedono un linguaggio: «In ogni cosa devi trovare e da ogni cosa ricavare l'amore»²⁴. Ma l'uomo è la creatura più eccellente e in lui c'è il Signore anche con la presenza amichevole e oggettiva della grazia²⁵: «Se uno mi ama... il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui»²⁶. Così, dunque, l'itinerario più privilegiato per arrivare a Dio è l'uomo medesimo, creato a sua immagine²⁷. La sua anima deve essere come uno specchio non appannato²⁸, come un bacino di acque nel quale si rispecchia il volto divino²⁹; come «vetrata o pietra cristallina» attraverso le quali passano i raggi del sole³⁰; santuario silenzioso e pulito³¹; tavola d'oro del propiziatorio sulla quale nulla vi è di dipinto³²; «castello» nella cui intima stanza l'anima sposa il Signore³³; divino concistoro per i suoi segreti, vaso di manna, presepio angusto dove nasce Gesù, letto fiorito del suo amore, città di Dio, santo sepolcro, paradiso dell'amicizia³⁴. Quando l'anima si trova in questa «gratuita e amorosa operazione», le tre facoltà interiori si orientano verso Dio³⁵ e vengono trasformate dalle virtù teologali³⁶. In termini bonaventuriani, la sua forma è triangolare, e il cuore si riempie quando il Padre occupa la memoria, il Figlio l'intelletto e lo Spirito Santo la volontà³⁷.

Il proposito del raccoglimento è appunto quello di ricercare Dio principalmente nell'anima, dove «dà sufficiente testimonianza della sua presenza», attraverso «i sensi interiori e spiri-

²³ Cfr. *III Abc.*, 1, 1, 128-133.

²⁴ *III Abc.*, 16, 1, 453. Cfr. *V Abc.*, I, 60, 180 r.; *III Abc.*, 2, 1, 150-151; 11, 2, 360.

²⁵ Cfr. *III Abc.*, 10, 6, 346-351.

²⁶ *II Abc.*, 16, 1, 454-455; Gv 14, 21.

²⁷ Cfr. *III Abc.*, 11, 2, 356; *V Abc.*, II, 30, 180 r.

²⁸ Cfr. *III Abc.*, 21, 7, 602-603; *V Abc.*, II, 70, 216 v.; S. Gregorio Nazianzeno, *Orat.*, 2, 7, PG 35, 413-416.

²⁹ Cfr. *III Abc.*, 21, 5, 598.

³⁰ *III Abc.*, 6, 4, 247.

³¹ Cfr. *V Abc.*, II, 30, 172 v. - 173 r.

³² Cfr. *V Abc.*, II, 41, 184 r.

³³ *III Abc.*, 4, 3, 200-205; 7, 8, 275; 21, 3, 591.

³⁴ Cfr. *III Abc.*, 4, 5, 212.

³⁵ *II Abc.*, 6, 41 r.

³⁶ Cfr. *III Abc.*, 11, 2, 356.

³⁷ Cfr. *III Abc.*, 4, 1, 193.

tuali»³⁸. Tutte le forme sono buone, ma «se lui si trova dentro di noi, sembra un perdere tempo e fare giri inutili andar fuori a cercarlo, separandoci e distraendoci»³⁹. Non uscire da te, dice con sant'Agostino, «perché egli è più vicino e più interiore a te di te stesso»⁴⁰.

Il raccoglimento è un'arte, una scorciatoia, che potremmo chiamare visione di desiderio. L'ideale del contemplativo non consiste soltanto nel lavorare per Dio come chi abbellisce la città, ma anche nell'essere povero nei confronti di Dio, svuotando la propria casa per accogliere in essa il re⁴¹. La creatura razionale va in cerca di quella pace «più velocemente della pietra che scende verso il centro della terra»; ravviva quindi il tuo amore e indirizzalo a Dio⁴², poiché esso ci trasforma nelle proprietà di ciò che ama⁴³.

4. Il raccoglimento come metodo di preghiera

Una volta attuati la purificazione attiva dei sensi e delle facoltà e il lavoro di configurazione a Cristo attraverso le virtù, il fuoco dell'amore si accende fortemente⁴⁴. Chi si dirige verso Dio per amore, non solo cammina (esercizi esterni) o corre (meditazione), ma vola come con ali d'aquila (contemplazione)⁴⁵.

La preghiera, anzitutto, è un tratto affettuoso d'amicizia: «Quella tenerezza con cui tu avrai ricordo di Dio come di un amico, è vera preghiera»⁴⁶. Seguendo la divisione gerarchica ternaria di corpo-ragione-mente, principianti-proficienti-perfetti, risultano tre modi peculiari di orazione:

— *preghiera vocale o di parola*, come quella che si recita nella Liturgia delle Ore o nella preghiera modello del «Padre nostro»⁴⁷;

³⁸ IV *Abc.*, 26, 457-458; II *Abc.*, 3, 21 r.

³⁹ III *Abc.*, 18, 1, 521.

⁴⁰ III *Abc.*, 1, 1, 133.

⁴¹ Cfr. V *Abc.*, I, 17, 22 r.

⁴² III *Abc.*, 16, 9, 485-487.

⁴³ Cfr. III *Abc.*, 5, 3, 224; 11, 5, 371; V *Abc.*, II, 61, 236 r.-v.

⁴⁴ Cfr. V *Abc.*, I, 43, 56 r.

⁴⁵ Cfr. III *Abc.*, ultimo par., 626.

⁴⁶ V *Abc.*, I, 44, 57 r.; II *Abc.*, 2, 4, 17 r.: «La maggiore caratteristica degli amici è di parlare insieme continuamente e su ogni cosa... Non c'è altra comunicazione con Dio fuori dell'orazione».

⁴⁷ Cfr. III *Abc.*, 13, 1-2, 393-399.

— *preghiera del pensiero o del cuore*, che nella terminologia attuale chiameremmo meditazione⁴⁸;

— *preghiera mentale o spirituale*, che è quella del raccoglimento propriamente detto per opera dell'amore, il quale quanto più è grande, tanto meno usa parole e queste sono più ricche⁴⁹.

Secondo la sua capacità ricettiva, l'anima diventa cisterna, pozzo o fonte di acqua viva⁵⁰. La più grande agilità non impedisce di per sé le funzioni attive, come l'aquila, prima di volare, non rinuncia a camminare e a correre, ma poi l'aria calda dell'amore la sostiene senz'altro sforzo⁵¹.

«La prima orazione è come una lettera che inviamo al nostro amico. La seconda è come se la inviassimo ad una persona a noi molto vicina. La terza è come se andassimo di persona. La prima è un bacio dei piedi. La seconda un bacio delle mani, la terza un bacio sulla bocca...»⁵².

Il raccoglimento, secondo che venga inteso come disposizione o come atto, si chiama generale o speciale. Quello *generale* è una vigilanza continua per mantenere il cuore calmo e libero⁵³. Quello *speciale* è un atto o esercizio particolare in un luogo ritirato e in tempi determinati, che, dopo aver ridotto a unità le inquietudini, procura con il desiderio l'unione a Dio senza intermediari⁵⁴. Per quanto riguarda l'atteggiamento dell'esercitante, può chiamarsi:

— *Attivo*: in questo orientiamo a Dio le membra, i sensi, le quattro passioni del cuore e le facoltà dell'anima⁵⁵, per cui abbiamo bisogno di un'attenzione intensa e di esercizi di presenza⁵⁶. Si dovrà pure curare le condizioni: luogo adatto, buona compagnia, cuore disposto⁵⁷.

— *Acquisito*: può procedere per mezzo di discorsi o di affetti per concludersi in orazione di semplice sguardo.

Per mezzo dell'intelletto ci si avvicina alla verità divina, «a noi parlano il cielo e la terra»; la «vista spirituale» estende l'at-

48 Cfr. III *Abc.*, 13, 3, 400-403; II *Abc.*, 16, 123 r. - 133 r.

49 Cfr. III *Abc.*, 13, 4, 403-404.

50 Cfr. III *Abc.*, 18, 1, 521-522.

51 Cfr. III *Abc.*, ultimo par., 633.

52 III *Abc.*, 13, 4, 405; cfr. S. Bernardo, *In Cant.*, IV, 1; H. de Balma, *Myst. Theol.*,

prol.

53 Cfr. III *Abc.*, 15, 2, 436; V *Abc.*, I, 59b, 78 v. - 82 r.

54 Cfr. III *Abc.*, 15, 2, 437; 13, 4, 404; V *Abc.*, I, 44, 57 r.

55 Cfr. V *Abc.*, I, 59, 75 r. - 76 r.

56 Cfr. III *Abc.*, 12, 2, 377-378; V *Abc.*, I, 59b, 78 v. - 82 v.

57 Cfr. III *Abc.*, 15, 5, 446-450.

tenzione al di là della realtà sensibile e scopre la forza divina che la sostiene. Nel considerare i misteri, la fede va al di là del senso onde percepire con gli occhi del cuore⁵⁸.

La seconda via, di affetto o aspirazione, è la più stimata dall'Autore: «Perché in Dio non si deve notare più l'amore che l'opera?»⁵⁹. Osuna ci offre cinque segni per discernere quando non sarà più opportuno forzare ulteriormente la memoria per passare all'opera dell'amore con un semplice sguardo, accompagnato da qualche atteggiamento esterno come il restare in ginocchio: «Devi, allora, intenerire piamente il cuore, affinché Dio vi si imprima più presto»⁶⁰.

— *Passivo o infuso*: la sua disposizione previa può essere il raccoglimento acquisito⁶¹, ma quello infuso è propriamente discendente e qui l'uomo, più che agire, subisce, è mosso più che attivo⁶². L'amore di Dio ravviva l'amore dell'uomo e senza alcuno sforzo discorsivo precedente lo eleva a sé con intensissima forza. Dio supplisce alle deficienze, e subentrano le esperienze, «la cui causa non si sa»⁶³. All'intelletto viene comunicata per grazia una conoscenza più ferma e chiara «che è come una luce intermedia tra quella dei comuni viatori e quella dei beati»⁶⁴, la quale conduce ad uno scambio di volontà, e «l'uomo non vuole altro se non ciò che Dio vuole»⁶⁵.

Il raccoglimento è per tutti? Qui ci troviamo di fronte a testi universali, perché a tutti conviene un lavoro di attenzione e concentrazione, e tutti hanno ugualmente la capacità di trattare con Dio per mezzo dell'amore⁶⁶; ma vi sono pure dei condizionamenti restrittivi, trattandosi dell'esercizio concreto dell'attenzione a Dio solo: «Questa via, nella quale nessuna creatura può vantarsi quando la ammette nel cuore, ben sappiamo che non è fatta per tutti»⁶⁷. Infatti, ognuno dovrà seguire l'esercizio che più gli sarà utile, onde divenire esperto in qualcosa⁶⁸.

⁵⁸ Cfr. *V Abc.*, I, 59b, 79 v. - 80 r.; *II Abc.*, 16, 123 r.: «Ad ogni cosa devi riferire la dottrina e di ogni cosa coglierla».

⁵⁹ *V Abc.*, I, 59b, 80 v. - 81 r.

⁶⁰ *V Abc.*, I, 59b, 81 v.; cfr. *III Abc.*, 21, 1, 581.

⁶¹ Cfr. *III Abc.*, 1, 1, 132; 11, 5, 369-371.

⁶² Cfr. *III Abc.*, 3, 2, 181.

⁶³ *III Abc.*, 12, 2, 379.

⁶⁴ *III Abc.*, 10, 2, 337.

⁶⁵ *III Abc.*, 6, 2, 238-239.

⁶⁶ Cfr. *III Abc.*, 1, 1, 129-133.

⁶⁷ *III Abc.*, prologo, 123.

⁶⁸ Cfr. *III Abc.*, 8, 1, 277.

5. Teologia scolastica e mistica: cammino di giorno e cammino di notte

Tra le vie che conducono a Dio, la teologia scolastica appartiene piuttosto all'intelletto, mentre alla volontà appartiene la mistica che si acquista per mezzo dell'affezione pia e dell'esercizio delle virtù. La prima procede per via positiva, la seconda per via negativa. Una sparirà con la visione, l'altra si perfezionerà. Quest'ultima non richiede uno sforzo tanto laborioso e prolungato, ma è in certo qual modo più facile e universale, dato che ogni persona semplice può amare. In realtà, ambedue sono necessarie e si completano a vicenda per un maggior bene: «Se l'uomo le potesse avere tutte e due, sarebbe più o meno come avere due mani destre»⁶⁹.

Vi sono due vie per andare a Dio: l'una sale, l'altra scende. Questa seconda si chiama *via positiva*, e quanto più scende per contemplare Dio nelle creature, tanto più è larga. L'altra, secondo san Gregorio, si chiama *via negativa*, ed è quella del raccoglimento che tutto nega: per questo si chiama cammino di notte o cammino del deserto. (...)

Per una meravigliosa via di eminenza neghiamo in Dio le perfezioni delle creature, affermando una cosa più sovrana, giacché, se noi vediamo il leone forte, non diciamo che Dio è forte, ma che è al di sopra di ogni forza, e in tal modo, dato che finisce presto la meditazione in questa via e viene trasformata in ammirazione, diciamo che è cammino di notte. Ma quando i sensi scendono dalla pace sovrana, lasciano questo cammino di notte e tornano al cammino di giorno, che è una via positiva nella quale molte cose vengono affermate di Dio. Allora pensiamo che egli è in compagnia delle cose create e in questo modo lo cerchiamo nella meditazione delle cose conosciute che vediamo, tra i nostri parenti che sono tutte le cose costituite dai quattro elementi come noi: ma non possiamo trovare Dio in esse, anche se si può averne qualche vestigia o presentimento. Per questo è necessario tornare al primo raccoglimento⁷⁰.

La prima conoscenza di Dio viene raggiunta attraverso le qualità delle cose. È lui il bene supremo che si spande e si diffon-

⁶⁹ III *Abc.*, 6, 2, 235-237.

⁷⁰ IV *Abc.*, 27, 474; S. Gregorio Magno, *Mor.*, V, 53, PL 75, 707-708.

de, che ha in sé tutti i modelli esemplari. Questa *via di luce* si adatta alla nostra maniera comune di conoscere e ci dà le ragioni per poterci dedicare ad una ricerca di amore e, nello stesso tempo, capire che i ragionamenti circa la grandezza divina sono imperfetti:

Vi sono altri che non vanno per questa via, consapevoli della poca luce che hanno da se stessi e della molta luce che Dio ha in sé, e quanto è sproporzionata la luce nostra, così poca, nei riguardi della luce divina che è tanta⁷¹.

È questa la via del desiderio, della fede, del deserto, della notte..., che procede dal visibile all'invisibile, e attraverso i sensi interiori dell'anima ci permette di scoprire la vicinanza di Dio⁷². È simile ad una percezione notturna o a ciò che afferriamo, come Mosè, attraverso la nube densa, dalla quale però traspare la luce del sole: «Nella tua luce, Signore, vedremo la luce»⁷³.

Tale visione che, per quanto imperfetta, si dirige direttamente al suo oggetto, è un inizio della visione beatifica. Questa esperienza è un dono al quale l'uomo può prepararsi attraverso l'esercizio del raccoglimento. L'amore accattiva, unisce e soddisfa: «Si acquieta il nostro intelletto, avendo trovato una conoscenza sperimentale che molto lo soddisfa»⁷⁴. È già in questa vita un assaggio, anche se non ancora una sazietà.

Partendo da Apocalisse 1,17 — dove Giovanni, vedendo il volto di Cristo luminoso più del sole, cade ai suoi piedi come morto — Osuna giustifica questa via con diverse ragioni. In primo luogo, la natura divina è inaccessibile e sfugge alle speculazioni dell'intelletto. Poi, come insegna Aristotele, quando una cosa è eccessiva nel suo genere, distrugge il senso: così la luce intensa del sole acceca⁷⁵. In terzo luogo, perché vi sia conoscenza, ci vuole una certa proporzione tra l'origine trasmittente e il soggetto ricevente: a causa della sproporzione, il pipistrello, la civetta, ecc., non riescono a vedere alla luce del sole, secondo l'interpretazione simbolica che egli dà del salmo 101,⁷⁶

⁷¹ *III Abc.*, 3, 1, 178.

⁷² Cfr. *II Abc.*, 3, 21 r.; *III Abc.*, 3, 1, 177.

⁷³ *III Abc.*, 3, 1, 178-179; Sal 35,10.

⁷⁴ *III Abc.*, 21, 3, 591.

⁷⁵ Cfr. *III Abc.*, 21, 3, 588-591.

⁷⁶ Cfr. *III Abc.*, 3, 1, 177.

Osuna cerca di risparmiare al discepolo sforzi penosi e inefficaci, orientandolo attraverso l'affetto piuttosto che attraverso la considerazione. Il cieco stringe molto forte quello che ha tra le mani, ponendo la sua sicurezza nel senso. Beato colui che si fa cieco perché Dio sia la sua guida (Is 42,16). Paolo, che senza aver luce negli occhi vide il terzo cielo, Mosè ed Elia saranno i prototipi di questo approccio⁷⁷. Così, dunque, «non abbandonare il desiderio di conoscermi, ma la presunzione di potermi conoscere»⁷⁸.

6. Applicazione dei principi antropologici e teologici

Il raccoglimento non si fonda su un'esperienza che l'anima farebbe della propria sostanza (come affermano gli «alumbra-dos»), ma su quella della forza attrattiva di Dio e dell'azione integratrice della grazia⁷⁹.

a. *Non solo intelletto*

Il francescano spagnolo afferma che due ali ci furono date per volare a Dio: l'intelletto e la volontà⁸⁰; e dato che in Dio è molto di più quello che possiamo amare che quello che possiamo conoscere, deplora il rigido intellettualismo: «Non avere l'intelletto tanto indomito che non voglia credere se non quello che capisce... Anche se non possiamo amare quello che non capiamo, ci basti aver conosciuto Dio con la fede tanti anni fa»⁸¹. L'operazione intellettuale non conosce pieno riposo e può cadere nella presunzione⁸². Cosicché usare il solo intelletto è come remare con un solo remo o nuotare con un solo braccio⁸³. Dio non sa rifiutarsi all'amore, e l'atteggiamento giusto è quello descritto da sant'Agostino: «Ti prego, Si-

⁷⁷ Cfr. *III Abc.*, 3, 1, 179-181.

⁷⁸ *III Abc.*, 3, 1, 180.

⁷⁹ Cfr. *III Abc.*, 7, 1, 251-254.

⁸⁰ Cfr. *III Abc.*, 12, 1, 374-377.

⁸¹ *III Abc.*, 21, 5, 595-597; cfr. 6, 2, 237.

⁸² Cfr. *V Abc.*, I, 30, 40 r.; I, 44, 56 v.: «Gustare Dio non si misura né si giudica secondo le ricchezze dell'intelletto... perché, se tale gusto si comprasse per loro mezzo, tutti i teologi sarebbero santi». Cfr. *III Abc.*, 12, 1, 374-377.

⁸³ Cfr. *III Abc.*, 12, 1, 374.

gnore, di farmi gustare per amore quello che gusto per conoscenza»⁸⁴.

b. Soprattutto la volontà

La volontà è l'altra ala e il remo destro, l'occhio dei Cantici (4,9), che con il suo sguardo fa prigioniero lo Sposo⁸⁵. Il progresso spirituale si fonda sulla sua disposizione verso i retti desideri: «La volontà è tua madre, che ti genera a Dio con il suo compagno che è il favore divino»⁸⁶.

Il nostro intelletto ci porta verso Dio perché lo conosciamo, ma siccome non lo possiamo portare nudo da immagini, mentre l'anima aspira direttamente a lui, il canale deve essere un altro, in modo che «va l'amore ed entra nel segreto più intimo lasciando fuori la conoscenza»⁸⁷.

Si eleva con l'abilità dell'attenzione sopra le nubi di tutti i pensieri e penetra attraverso tutte le creature fino a toccare il loro Creatore, che è la meta di tutti i suoi desideri⁸⁸. Lasciando indietro gli angeli, va tanto lontano che si sostenta del Dio purissimo e tiene per suo questo pane divino, vedendo di non essere creata ad immagine di creatura alcuna, ma unicamente ad immagine di Dio...⁸⁹.

In riferimento a quest'elevazione sopra ogni considerazione mediante la forza dell'amore, Osuna cita il notissimo testo dello Pseudo-Dionigi: «Abbandona con forte lotta sensazioni e attività intellettuali e tutte le cose sensibili e intelligibili...»⁹⁰, interpretandolo nella linea affettiva di Hugo di Balma, la cui opera attribuisce al Dottore Serafico:

Nella spiegazione che ne dà, san Bonaventura dice: quest'elevazione che si fa *per ignoranza* non è altro che essere mossi immediatamente dall'ardore dell'amore senza specchio alcuno di creatura e senza alcun pensiero previo né movimento concomitante dell'in-

⁸⁴ III *Abc.*, 12, 2, 379; 12, 5, 385-386.

⁸⁵ III *Abc.*, 10, 3, 346.

⁸⁶ III *Abc.*, 19, 1, 538; cfr. 12, 2, 379; 13, 3, 398; 15, 6, 450-452; IV *Abc.*, 24, 445.

⁸⁷ III *Abc.*, 21, 3, 589.

⁸⁸ V *Abc.*, I, 59, 78 v.

⁸⁹ V *Abc.*, I, 62, 83 v.

⁹⁰ III *Abc.*, 21, 2, 603; cfr. *Myst. Theol.*, 1, PG 3, 997-1000.

telligenza, in modo che solo l'affetto tocchi (Dio) e in questo atto che compie non conosca nessuna cosa discorsivamente⁹¹.

c. *L'amore come causa di conoscenza*

Nella citazione precedente viene accettata l'impostazione di quella che fu chiamata la « questione difficile » e che fu motivo di grandi discussioni nella Germania del XV secolo e nella Spagna del XVI⁹². L'unica cosa che in essa viene sostenuta è che mediante il suo affetto l'anima può, aspirando o desiderando, muoversi verso Dio, senza alcuna nuova meditazione, previa o concomitante; l'amore, « che già di per sé opera, suole svegliare l'uomo abituato »⁹³. Il lavoro dell'intelletto rimane implicito, come è il caso di chi ha assimilato bene le regole di un'arte⁹⁴. Ora, non solo si ama quello che si conosce, ma si conosce quello che si ama.

Osuna si riferisce alle conoscenze che vengono per via mistica, di fronte alle quali si deve mantenere l'atteggiamento di depossessione. Tra queste allude alle cosiddette parole esterne ed interne⁹⁵. Sono più preziose le parole interiori formali, le quali fanno comprendere senza che si sappia come⁹⁶. Finalmente, vi sono quelli che potremmo chiamare sentimenti sostanziali, ricevuti in modo passivo e che trasformano l'anima immediatamente⁹⁷; questi tocchi « sono ineffabili, perché sono più che parole... e infondono una grandissima fiducia »⁹⁸.

Vieni toccato a volte non so con che movimento, e senti di essere toccato, ma non vedi chi ti tocca; vengono dette in te certe parole segrete dal di dentro, ma non sei capace di dirle, benché tu non possa metterle in dubbio, perché vicino a te, anzi dentro di te, è colui che ti sollecita⁹⁹.

⁹¹ *Ibid.*; cfr. *Myst. Theol.* in S. Bonaventura, *Opera omnia*, VII, Lugduni 1668, 679 a.

⁹² Cfr. E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la Théologie mystique au XV^e siècle* in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 19 (1915); Juan de la Cruz, op. *Diálogo sobre la necesidad y provecho de la oración vocal* in *Tratados espirituales*, Madrid 1962, 349.

⁹³ *III Abc.*, 16, 9, 487.

⁹⁴ Cfr. *III Abc.*, 21, 5, 596-597.

⁹⁵ Cfr. *III Abc.*, 12, 3, 378.

⁹⁶ Cfr. *III Abc.*, 12, 2, 378-379; cfr. S. Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, II, 30, 1-5.

⁹⁷ Cfr. *III Abc.*, 12, 2, 379; cfr. S. Giovanni della Croce, *Salita*, II, 31, 1-2.

⁹⁸ *III Abc.*, 21, 6, 600.

⁹⁹ *IV Abc.*, 26, 461.

d. *L'uso particolare del linguaggio*

Il linguaggio mistico ha il proprio sviluppo dialettico che partendo da quello affermativo arriva all'apofatico e assume la forma di una teologia superlativa. Le immagini o le qualità pure, astratte in grado eminente dal creato, sembrano dei balbettamenti; per cui, «più veramente e più semplicemente ci distanziamo (da esse) negando quello che c'è, piuttosto che affermando quello che c'è»¹⁰⁰. Per questo, quando abbiamo occasione di ricordare Dio e attribuirgli qualche nome, «ci conviene generalizzare quel nome, togliendogli tutto quello che possa suonare limitazione» e vederlo come bontà non misurabile, principio che non ha inizio, ecc.¹⁰¹.

7. Sviluppo della preghiera in povertà

Povertà e amore sono le due grandi coordinate dell'Autore, il quale nel *Quinto Abbecedario* identifica il suo sistema con il metodo di preghiera in povertà, come viene praticato nei manuali francescani.

a. *Il ruolo della coscienza («sindéresis»)*

Nella coscienza l'immagine di Dio viene impressa dinamicamente; è il filo d'oro che mette il nostro mondo creato in relazione con quello eterno. Quando l'anima si trova raccolta nel cenacolo superiore, resta attenta a quella grazia che la va sollevando fino alla sommità del monte di Dio. Si chiama allora spirito dei giusti, spirito che grida con gemiti inesprimibili (Rm 8,26)¹⁰². Viene rappresentata dall'aquila che san Giovanni (Ap 8,13) vide «gridare» contro quelli che dimorano nella terra. È come le tavole incancellabili recanti la legge scritta sulla pietra dal dito di Dio. Appartiene alla radice dell'intelletto, come se-

¹⁰⁰ *III Abc.*, 21, 3, 589.

¹⁰¹ *III Abc.*, 11, 3, 362. Il pensiero moderno è molto sensibile al problema del linguaggio e dell'esperienza; basti ricordare il *Tractatus logico-philosophicus* di L. Wittgenstein. Il rifiuto dell'analogia e l'accettazione dell'atteggiamento antimetafisico di Kant portano ad una non conoscenza «categorica» di Dio; non c'è parola «significante» sull'illimitato. L'illimitato però è presente nella parola, perché: «C'è comunque qualcosa di inesprimibile. Ciò si manifesta quale realtà mistica» (L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6, 522).

¹⁰² Cfr. *III Abc.*, 6, 4, 247.

gnale che ci comunica che cosa dobbiamo fare; da essa si alza la voce dei principi primi¹⁰³. Nella coscienza si danno pure le consolazioni e le trasformazioni di Dio attraverso un tatto sottile¹⁰⁴. È come il santuario portatile dell'Altissimo mentre camminiamo per il deserto della vita¹⁰⁵. Per coloro che non si comportano rettamente, si costituisce già qui l'inferno dal quale non possono liberarsi¹⁰⁶.

Nella concezione della sindèresi Osuna si allontana da san Bonaventura, il quale colloca la sindèresi nella volontà, e segue san Tommaso dato che la volontà, essendo noi liberi, non ha azione determinata né oggetto al quale necessariamente ci inclini: «La sindèresi appartiene principalmente all'intelletto, se vogliamo ricondurla al suo principio radicale, il cui ruolo è di respingere il male e invitarci al bene»¹⁰⁷.

b. Entrare dentro di sé o elevarsi al di sopra di sé

Negli *Abbecedari* non si trova l'espressione classica di «apice», ossia «fine pointe» dello spirito, ma altre equivalenti, come ad esempio: principale, testa spirituale, la più alta, la migliore, la più puramente spirituale¹⁰⁸. Per quelli che sono già più maturi nell'esercizio, Osuna si chiede con Riccardo di San Vittore: che cosa è meglio per loro, entrare dentro di sé o elevarsi al di sopra di sé? E aggiunge:

Che l'uomo entri dentro di sé è il principio del suo elevarsi al di sopra di sé... L'entrare in sé si fa con meno fatica che non l'elevarsi al di sopra di sé; e pertanto mi sembra che quando l'anima è pronta e idonea per entrambe le cose, devi entrare dentro di te, perché l'elevarti al di sopra di te verrà senza il tuo operare¹⁰⁹.

¹⁰³ Cfr. *III Abc.*, 21, 1, 582-586. Si fa allusione a un testo di S. Girolamo, *Com. in Ez.*, I, 1, PL 25, 22.

¹⁰⁴ Cfr. *V Abc.*, I, 101, 79 v. - 80 r.

¹⁰⁵ Cfr. *V Abc.*, II, 30, 172 v. - 173 r.

¹⁰⁶ Cfr. *V Abc.*, I, 83, 108 r.

¹⁰⁷ *III Abc.*, 21, 1, 582-583; cfr. S. Bonaventura, *II Sent.*, d. 39, a. 2, q. 1, n. 4; S. Tommaso, I, q. 79, a. 13.

¹⁰⁸ Cfr. *III Abc.*, 10, 7, 353; 11, 5, 371; 7, 8, 275.

¹⁰⁹ *III Abc.*, 9, 7, 331-332; cfr. *IV Abc.*, 26, 460-462. Riccardo di San Vittore, *Benjamin major* IV, 1, PL 196, 135; I, 12, *ibid.*, 78; III, 61, *ibid.*, 116-117.

Alcune volte l'anima sembra fermarsi tra le due cose, come chi sta alla porta, o come il cagnolino attento a che gli cada qualche resto dalla tavola¹¹⁰.

Elevarsi al di sopra di sé è seguire la conoscenza affettiva di tenebra o «uscita dell'anima» (estasi), ciò che impropriamente viene detto essere «fuori di sé», perché ci si unisce allora all'amato nel cenacolo interiore¹¹¹. Al mistico andaluso piace un paragone usato da Riccardo di San Vittore: l'anima è come una fonte che sempre effonde amore, il quale è dovuto solo a Dio; attraverso i canali dei cinque sensi, può diffondersi nelle creature, ma, se si chiudono, presto si eleverà verso di lui¹¹².

c. I tre modi di silenzio

In corrispondenza con i tre momenti: tornare a sé, entrare dentro di sé, elevarsi al di sopra di sé, uno degli insegnamenti più belli di Francisco de Osuna è quello dei «tre modi di silenzio», che verrà utilizzato da altri autori spirituali, come Baltasar Álvarez, Miguel de la Fuente, Juan Bretón, Antonio Rojas e Pelayo de San Benito:

Il primo si dà quando cessano nell'anima le fantasie, le immagini e le forme delle cose visibili, e allora fanno silenzio tutte le cose create. Il secondo tacere è quando l'anima, acquietandosi come Maria ai piedi del Signore, si sente dire: «Ascolta, figlia, guarda e porgi l'orecchio...» [forse ispirò il titolo dell'«Audi filia» di san Giovanni d'Avila?]. Il terzo tacere del nostro intelletto si verifica in Dio quando tutta l'anima si trasforma in lui e gusta abbondantemente la sua dolcezza¹¹³.

Immaginazione, ragione e intelligenza godono di questo silenzio¹¹⁴. Il primo tacere è nei confronti delle cose esterne, e con esso viene recuperato il dominio delle passioni¹¹⁵. Il secondo è un tacere a noi stessi, mentre prestiamo attenzione ai misteri di Cristo e alla presenza divina che si è fatta sentire;

¹¹⁰ Cfr. III *Abc.*, 9, 7, 331-332; 18, 2, 525.

¹¹¹ Cfr. IV *Abc.*, 26, 460.

¹¹² Cfr. III *Abc.*, 18, 3, 528; 21, 5, 589; 16, 5, 469-470; II *Abc.*, 3, 19 v.

¹¹³ III *Abc.*, 21, 4, 592-594.

¹¹⁴ Cfr. III *Abc.*, 21, 4, 594-595.

¹¹⁵ Cfr. III *Abc.*, 1, 3, 138-139.

come dice con un'espressione, che ebbe grande risonanza in san Pietro d'Alcántara, il *Quinto Abbecedario*: «Come chi ascolta colui che parla da una torre... così stanno più in Lui che in se stessi»¹¹⁶. Il terzo silenzio è quello dell'unione trasformante. L'anima si addormenta nella cella del vino dell'amore, dimenticando la debolezza della sua condizione nel vedersi così divinizzata, come Mosè dopo essere entrato con spavento nella nube splendente dell'alto monte o come Giovanni quando chinò il suo capo sul petto di Gesù¹¹⁷. L'intelletto tace e l'amore supplisce la mancanza delle parole. Tutti i desideri del bambino vengono appagati quando è nelle braccia della madre e anch'ella tace nel suo amore. L'amore resta qui come addormentato al mondo esterno, mentre veglia attentamente in quello interno¹¹⁸.

Il mezzo che ci predispose è la preghiera in povertà. Seppure i ragionamenti sono ricchezze dello spirito, vi sono alcuni incapaci di averli, perché è già grande la loro fiducia. Se si accontentano con umiltà di quel poco che sanno, «non mancherà loro una scorciatoia», quella che potrebbe chiamarsi «l'esercizio dei poveri e dei semplici»¹¹⁹. Che significa sedersi con Maria, la sorella di Marta, ai piedi del Signore, se non acquietare il nostro cuore «senza pensieri instabili»¹²⁰?

Con il solo elevare il desiderio verso Dio, senza pensare a nulla..., con il solo dare per assolutamente vere le realtà della fede... essi pregano Dio con maggiore fiducia, favoriti dalla stessa povertà¹²¹.

d. *L'importanza dell'amore e le consolazioni spirituali*

È connaturale all'uomo il desiderare, e affinché possa ordinare questo desiderio, Dio gli ha concesso il libero arbitrio. Il suo cuore è come uno specchio che prende le forme di ciò verso cui si dirige: se viene orientato verso il cielo, diventa cielo; per questo il Saggio invita (Sir 24,26, *Volgata*): «Avvicinatevi, voi che mi desiderate»¹²². L'amore vale più di tutti gli altri doni

¹¹⁶ *V Abc.*, I, 59, 78 v.

¹¹⁷ Cfr. *III Abc.*, 21, 4, 593-594.

¹¹⁸ Cfr. *III Abc.*, 21, 3, 591; 14, 3, 420; Ct 5,2.

¹¹⁹ *V Abc.*, I, 44, 57 r.

¹²⁰ *V Abc.*, II, 41, 183 v.

¹²¹ *V Abc.*, II, 41, 183 v. - 184 v.

¹²² Cfr. *V Abc.*, II, 70, 216 v. - 217 r.

insieme, ed è con esso che l'uomo può corrispondere. L'amore trasforma e deifica, «unisce coloro che si amano»¹²³. Non solo l'amore di Dio ordina ogni altro amore, ma anche lo purifica e lo libera da molte scorie¹²⁴; la sua forza ricostruisce e la sua disciplina è la virtù, «perché tanto hai di virtù quando hai di amore»¹²⁵. Il raccoglimento è impregnato di quest'arte di amore, perché «questa occupazione è tutta di amore»¹²⁶; attraverso di esso Dio si lascia raggiungere e vincere¹²⁷. Osuna canta le eccellenze di questo amore in un abbecedario interiore: ancora, bastone, comunicazione, dono, stella, fuoco, gusto, elevazione, ecc.¹²⁸.

Attribuisce pure grande importanza alle consolazioni e ai gusti spirituali¹²⁹, seguendo in questo una successione accreditata di Padri e Dottori come sant'Agostino, san Gregorio Magno, san Bernardo, i Vittorini, san Bonaventura e Giovanni Gerson. Il nostro francescano respinge le posizioni troppo restrittive come quelle del *Direttorio* di Enrico Herp¹³⁰: «L'amato è presente — dice — e noi lo cerchiamo, e questa ricerca è un modo di trovarlo con certezza»¹³¹.

L'assaporamento del soprannaturale di per sé non reca danno alla povertà del cuore, bensì accresce il desiderio di Dio¹³². Nel darlo, Cristo allarga la capacità e insegna ad andare avanti con una carità intensa¹³³: «Come l'Umanità è la via per raggiungere Dio, così la sua soavità è incitamento e sprone»¹³⁴.

Sono molti i benefici apportati dalla consolazione; essa illumina l'intelletto, infiamma l'affetto, è un buon messaggero della vicinanza di Dio¹³⁵; ma alle volte Dio la toglie per vedere se ci rivoliamo alle creature o lo cerchiamo con maggiore impegno¹³⁶.

¹²³ III *Abc.*, 16, 1-3, 453-462; cfr. IV *Abc.*, dedica, 225.

¹²⁴ Cfr. III *Abc.*, 16, 5, 470; cfr. IV *Abc.*, 26, 459.

¹²⁵ IV *Abc.*, 28, 388; cfr. 16, 4, 465.

¹²⁶ IV *Abc.*, 26, 459; cfr. III *Abc.*, 6, 2, 238.

¹²⁷ Cfr. III *Abc.*, 12, 2, 379.

¹²⁸ Cfr. III *Abc.*, 16, 5, 466-467.

¹²⁹ Cfr. III *Abc.*, 5, 2, 218-219.

¹³⁰ Cfr. III *Abc.*, 5, 2, 218-219.

¹³¹ IV *Abc.*, 26, 457-458.

¹³² Cfr. III *Abc.*, 5, 3, 224-227; IV *Abc.*, 18, 385-386.

¹³³ Cfr. III *Abc.*, 12, 5, 385.

¹³⁴ III *Abc.*, 12, 4, 383-384.

¹³⁵ Cfr. III *Abc.*, 12, 7, 390.

¹³⁶ Cfr. III *Abc.*, 12, 5, 386-388; 14, 2, 429-430; 20, 8, 572; IV *Abc.*, 27, 474-475; 30, 497; S. Gregorio Magno, *Mor.*, XX, 24, 51, PL 76, 1686.

8. La purificazione delle tre facoltà

Comprendere il funzionamento delle tre facoltà nel raccoglimento è la chiave per la sua corretta interpretazione. Il sistema presuppone la distinzione tra intelletto discorsivo e intelligenza pura, tra memoria sensibile e intellettuale o spirituale, tra l'amore chiuso nell'immediato e l'amore aperto al trascendente. Dopo una conveniente preparazione ascetica, per modo di anticamera della contemplazione, il raccoglimento ci procura il tacere dell'intelletto speculativo. Il Signore si fa sentire sempre in mezzo alla pace e verso di lui si eleva la volontà: «Per questo modo di far tacere l'intelletto e far sì che la volontà chiami, si fa preghiera breve, che penetra i cieli senza tempo»¹³⁷.

a. L'intelletto

Una cosa è discernere, un'altra intendere; la contemplazione non si attua per via di attività discorsiva, ma di ricettività. Per questo l'intelletto si chiama intelligenza quando giunge a fissarsi in una somma verità, senza mescolanza d'immaginazione, e riceve presenzialmente ed essenzialmente le cose spirituali. L'intelligenza pura rimane sempre attiva: ecco perché l'Autore dà frequenti chiarimenti in funzione dei detrattori e degli «alumbrosos»¹³⁸.

Bisogna pure tener conto della differenza tra l'intelletto speculativo e quello pratico; a quest'ultimo appartiene la sindèresi, in quanto retta capacità di giudicare. Tale funzione non viene eliminata, ma soltanto si acquieta nei sensi positivo e negativo, in quanto la allontaniamo dal male e siamo fedeli ai comandamenti di Dio¹³⁹.

I livelli di silenzio speculativo vengono esposti secondo cinque gradi. Nel primo, l'uomo considera se stesso. Nel secondo,

¹³⁷ III *Abc.*, 21, 3, 589.

¹³⁸ Cfr. III *Abc.*, 21, 4, 594; Riccardo di San Vittore, *Benjamin minor*, 84, PL 196, 59-60, e *Benjamin major*, 9, PL 196, 118-119. III *Abc.*, 21, 4, 594: «Questo testo non dice di far tacere la tua intelligenza, bensì il tuo intelletto»; *ibid.*, 10, 2, 337: «Quelli che vivono il raccoglimento non abbandonano l'operazione dell'intelletto per non intendere, ma per intendere in modo più elevato»; *ibid.*, 3, 1, 180: «Non dice che dobbiamo diventare ciechi per non conoscere, ma per conoscere meglio e di più».

¹³⁹ Cfr. III *Abc.*, 21, 11, 581-583.

aggiunge un'«attenzione raddoppiata», un guardare continuamente come chi è all'erta. L'ultimo grado è quello del «rapiimento»: come chi penetra nell'acqua e vi trova l'oggetto del suo desiderio, quando esce dalla sua «tenebra» è disposto a qualsiasi sacrificio per afferrarlo meglio¹⁴⁰.

b. La volontà

Giunge il momento in cui bastano le considerazioni per suscitare l'amore; allora bisogna chiamare in causa la volontà, la quale ci unisce a Dio direttamente e senza limiti di tempo¹⁴¹. L'Autore degli *Abecedarios* sembra dirci che, se nella sfera naturale è meglio usare l'intelletto, non così accade in quella soprannaturale. L'anima emerge nel silenzio come una sorgente e si eleva verso Dio¹⁴². Cessano allora le inquietudini, tacciono le parole ed è il momento dell'azione o comunicazione serafica¹⁴³. L'amore veglia, dorme l'intelletto e riposa la volontà. Il gusto di Dio scende nell'anima come un fiume di pace¹⁴⁴. Gli effetti dell'unione vengono espressi in termini quali: abbraccio, tocco, quiete, miele di soavità, sonno, pace, silenzio, sabato interiore, calore di cella vinaria, ecc.

c. La memoria

La memoria sensibile è come un magazzino; ma quella intellettuale, di fronte a Dio che la trascende, si trasforma in una potenza di evocazione. Su di essa poggia la necessità di anelare a Dio con gemiti e per questo, secondo san Giovanni della Croce, viene purificata con la virtù della speranza.

Come acquietare la memoria particolare? Gettando fuori i ricordi cattivi e facendo speciale attenzione ai benefici divini. La memoria riceve anche varie forme attraverso gli effetti prodotti dalle comunicazioni della grazia¹⁴⁵.

¹⁴⁰ Cfr. *III Abc.*, 21, 7, 605-606; S. Gregorio Magno, *Mor.*, XXIV, 11, PL 76, 292. Gradi presi in Juan de Angeles, *Conquista*, X, 5 in NBAE, 20, 450-451. A. Ferrer, *Arte de conocer*, Orihuela 1620, 1084-1085.

¹⁴¹ Cfr. *III Abc.*, 21, 3, 5, 589-597.

¹⁴² Cfr. *III Abc.*, 18, 1, 521-522.

¹⁴³ Cfr. *III Abc.*, 9, 4, 324.

¹⁴⁴ Cfr. *III Abc.*, 21, 3, 590-591.

¹⁴⁵ Cfr. *III Abc.*, 11, 354-373.

d. *L'Umanità di Cristo e la memoria*

Il francescano andaluso è un uomo di tenera devozione verso i misteri relativi alla Natività, l'Eucaristia¹⁴⁶ e la Passione del Signore. A quest'ultima dedica il *Primo* e il *Sesto Abbecedario*: «Della tua visione di Gesù ti farai uno specchio lucente come acciaio»¹⁴⁷. Per spezzare i lacci delle concupiscenze, propone di applicare i sensi e le membra a quelli di Cristo, al suo calco, attraverso una considerazione plastica, immaginativa, accompagnata dall'imitazione esterna. «Volgi a lui il tuo capo martoriato, i tuoi occhi piangenti...»¹⁴⁸. Forse che per giungere all'orazione propriamente mentale o di raccoglimento, orientato verso la divinità, la considerazione dell'Umanità può essere di impedimento?

La risposta è questa: l'Umanità di Cristo, «da parte sua, non impedisce né disturba il raccoglimento»; tuttavia, data la nostra debolezza, che Maria non ebbe per l'attenta contemplazione della divinità, come passare dallo «stato imperfetto a quello perfettissimo»? Attraverso una situazione intermedia¹⁴⁹: lasciare cioè per qualche tempo la considerazione sensibile, immaginativa, dell'Umanità, onde orientarci verso l'amore e la divinità che essa fa trasparire. E siccome la santa Umanità continua ad essere il ponte, la porta d'ingresso e di uscita, il cristallo trasparente, il modello, ecc., sarà sempre presente e attiva in qualche modo attraverso la memoria intellettuale (distinta da quella sensitiva), la quale «contiene in sé la rappresentazione... senza passare a rappresentazioni particolari, ma rimanendo universale e generale»¹⁵⁰.

9. Formule di raccoglimento

Questa prassi di raccoglimento viene riassunta in tre formule convergenti e vicine alla purificazione delle facoltà. Una è negativa: «Non pensare niente». Un'altra è positiva: «Attento

¹⁴⁶ Cfr. *V Abc.*, I, 19, 25 v.; I, 88-96, 113 r. - 124 r.

¹⁴⁷ *I Abc.*, Saragozza 1546, 8, 54 r.

¹⁴⁸ *V Abc.*, I, 59, 75 r.-v.; cfr. *II Abc.*, 13, 3, 106 v.

¹⁴⁹ Cfr. *III Abc.*, prologo, 124-127.

¹⁵⁰ *III Abc.*, 11, 3, 362. Bernardino di Laredo parla di una «memoria implicita o reminiscenza» in *Subida del monte Sion*, Siviglia 1535, c. 6. Cfr. S. López Santidrián, *El consuelo espiritual y la Humanidad de Cristo en un maestro de Sta. Teresa: Fr. Francisco de Osuna* in *Eph. Carm.*, 31 (1980) 161-194.

a Dio solo e sii pago». La terza, psicologico-affettiva: «Solo amore».

— *Non pensare niente*. È l'espressione più esposta ad essere incompresa o attaccata. Bisogna interpretarla conformemente a quanto si è detto circa la purificazione dell'intelletto secondo la tradizione della via negativa¹⁵¹.

Vedi, dunque, che questo non pensare niente dice di più della semplice parola. Allora noi pensiamo, senza discorso, a Colui che è tutto per eminenza meravigliosa¹⁵².

Osuna si giustifica affermando: vale di più non pensare niente che avere dei pensieri dannosi e se a questo si aggiunge un «per amore di Dio», non si tarda a sperimentare i buoni effetti¹⁵³, poiché la presenza di Dio si lascia sentire nella pace del cuore.

— *Attento a Dio solo e sii pago*¹⁵⁴ vuole significare la funzione dell'intelletto e della volontà, in corrispondenza al «gustate et videte» del salmo 33,9. Con questa formula viene espresso anche l'aspetto di dipendenza e gratitudine. Ecco la descrizione di quest'esercizio nel *Secondo Abbecedario*:

Consiste in un'attenzione intensissima indirizzata con fervore a Dio solo, senza divagazione alcuna di pensieri; (l'anima), essendo stanca di questi o ricevendo una grazia, si alza sopra di essi e vola con le ali del desiderio che è stato ispirato dai buoni pensieri onde si elevi più presto verso il Signore¹⁵⁵.

— *Solo amore*. Di fronte alla deviazione appropriativa, sforziamoci di indirizzare il nostro amore e fissarlo in Dio; e siccome quello che ci è rimasto è scarso e debole, non teniamolo disperso tra cose diverse, ma facciamo come il mercante che mette insieme tutto quello che possiede per comperare la perla preziosa¹⁵⁶. L'amore fissa in Dio la sua meta e diventa cibo e fave¹⁵⁷.

¹⁵¹ Cfr. III *Abc.*, 21, 5, 595-599; IV *Abc.*, 26, 463-464.

¹⁵² III *Abc.*, 21, 5, 597.

¹⁵³ Cfr. IV *Abc.*, 26, 463-464.

¹⁵⁴ V *Abc.*, I, 44, 57 r.

¹⁵⁵ II *Abc.*, 16, 2, 127 r.

¹⁵⁶ Cfr. III *Abc.*, 16, 5, 469; 16, 10, 489.

¹⁵⁷ Cfr. III *Abc.*, 16, 3, 459.

Coloro che seguono questa via si impegnano e si esercitano unicamente ad avvivare l'amore di Dio per *solo amore*, che è come un adulto che può parlare per se stesso¹⁵⁸.

10. Il duplice spirito

L'autore degli *Abbecedari* è fecondo scrittore di *Sermoni* afferma che è molto più sicura la scuola della virtù di quella della scienza¹⁵⁹, mentre con san Gregorio Magno e san Bernardo ritiene che l'apostolato è l'arte delle arti. Posporre le preoccupazioni personali dello spirito alle urgenze della carità è l'atteggiamento più puramente spirituale; per questo ammonisce i suoi fratelli di abito che, man mano che andranno maturandosi, è utile e persino doveroso ottenere dai superiori la libertà di dedicarsi per un certo tempo alla predicazione¹⁶⁰.

Lui che è stato universitario ad Alcalá, sa bene come le grazie che si ricevono nella volontà conferiscano luce all'intelletto; per questo si sente incoraggiato a esprimere tale esperienza affinché diventi «di grande utilità e profitto, non solo per chi la possiede, ma per tutta la Chiesa», ed in ciò consiste quello che, come il profeta Eliseo, egli chiama, «duplice spirito»¹⁶¹. In un altro luogo avverte che lo zelo senza la scienza non è efficace, anzi a volte è pregiudizievole¹⁶². Tre sono i livelli che egli evidenzia in questa maturazione: un primo dono è di avere la grazia; un altro è di conoscerla e il terzo di farla conoscere¹⁶³. Riferendosi agli osservanti precedenti, P. Crisógono costata che Francisco de Osuna ha «il merito di avere armonizzato prima di ogni altro la duplice tendenza, d'aver unito cioè l'intelligenza al cuore»¹⁶⁴.

¹⁵⁸ *III Abc.*, 21, 5, 596; cfr. S. Gregorio Magno, *Mor.*, X, 13, PL 75, 927: «Per amorem agnoscimus».

¹⁵⁹ Cfr. *III Abc.*, 12, 2, 378.

¹⁶⁰ Cfr. *V Abc.*, I, 107, 137 r.

¹⁶¹ *III Abc.*, 5, 4, 229; 2Re 2,9.

¹⁶² Cfr. *III Abc.*, 22, 4, 619. S. Bernardo, *Sermo 49 in Cant.*, PL 183, 1018, 5. *II Abc.*, 16, 2, 127 v.: «Difficilmente sarà senza colpa chi rifiuta il sapere».

¹⁶³ Cfr. *III Abc.*, 3, 2, 183; 5, 3, 223; S. Teresa, *Vita*, 17, 5.

¹⁶⁴ Crisógono de Jesús, *La escuela mística carmelitana*, Avila-Madrid 1930, 55.

11. Le fonti

Osuna menziona fonti orali di maestri sperimentati e fonti librerie. Se consideriamo le seconde in senso quantitativo, abbiamo più o meno il seguente risultato: nel *Terzo Abbecedario* cita san Bernardo cinquanta volte, compresa la *Lettera ai Fratelli del Monte di Dio* di Guglielmo di Saint-Thierry e altri scritti attribuiti all'abate di Chiaravalle, quale il *Tractatus de interiori Domo*. Quarantadue volte cita Giovanni Gerson. Trentasei sant'Agostino. Ventotto san Gregorio. Diciotto san Girolamo. Dodici Riccardo di San Vittore, di cui tre appartengono al *Tractatus de gradibus caritatis* il cui autore è Ivo di San Vittore. Dieci volte cita san Cipriano, ma si tratta di solito di Arnaldo di Bonneval. Nove volte san Bonaventura, per tre delle quali si tratta di Hugo di Balma. Sette volte lo Pseudo-Dionigi. Sei san Francesco. Cinque san Giovanni Crisostomo. Quattro Ugo di San Vittore. Tre sant'Isidoro. Due san Gregorio di Nazianzo, Boezio e san Vincenzo Ferrer. E infine una volta Cassiodoro, Beda, sant'Anselmo e il *Rosetum*.

È più illuminante tuttavia vedere su che cosa egli fondi i grandi temi del raccoglimento. I tre silenzi (delle cose, di noi stessi e dell'unione con Dio) sono un certo paradigma delle unità espressive e dell'uso allegorico che ne fa la Scrittura: il primo è fondato su Giobbe, il quale diceva: «Ora dormendo si acquieta... l'esterno»¹⁶⁵, e Osuna ne trova la conferma patristica in san Gregorio Magno. Il secondo silenzio viene esemplificato dall'atteggiamento di Maria, sorella di Marta, e appoggiato sul commento a Ezechiele 1,25 dello stesso san Gregorio. Il terzo silenzio prende forma nella figura di Mosè, il quale entra nella tenebra del monte, o in quella di san Giovanni, il quale reclinava il capo sul petto di Gesù. È Riccardo di San Vittore a fornire la spiegazione teorica a quest'unità mediante la distinzione tra la funzione dell'intelletto e l'intelligenza pura che afferra e intende a mo' di visione. Tutto ciò è comprovato dall'*esperienza* dei periti, come quella di un anziano che l'ha vissuta per più di cinquant'anni¹⁶⁶.

Osuna si ricollega a Riccardo anche per il tema della riunifi-

¹⁶⁵ III *Abc.*, 21, 4, 592; cfr. Gb 3,13-14.

¹⁶⁶ Cfr. III *Abc.*, 21, 4, 594.

cazione delle distrazioni¹⁶⁷ e del movimento di tornare a sé, entrare in sé ed elevarsi al di sopra di sé¹⁶⁸. Dal «cristianissimo Gerson» provengono le considerazioni sulla teologia speculativa e mistica¹⁶⁹ e sui motivi per i quali Dio suole ritirare il gusto spirituale¹⁷⁰. In funzione dei gusti spirituali è presente la scuola di Chiaravalle e così pure per quanto riguarda l'astrazione della dimensione sensibile nella contemplazione, compresa quella della sacra Umanità¹⁷¹.

Lo svolgimento della via negativa, che abbandona i sensi esterni e, superando le operazioni discorsive, si eleva verso Dio mediante un desiderio ardente, viene giustificato in un capitolo nel quale Osuna riprende gli insegnamenti in merito di Ugo di San Vittore, di Gerson, Gregorio Nazianzeno, lo Pseudo-Dionigi, san Bonaventura, sant'Agostino, san Bernardo e san Gregorio Magno¹⁷². Particolare incidenza appartiene alla *Teologia mistica* di Hugo di Balma, ricevuta come opera di san Bonaventura, con la sua interpretazione affettiva dello Pseudo-Dionigi¹⁷³.

Conclusione

Francisco de Osuna, che è il primo sistematizzatore della via del raccoglimento, determina le grandi linee di quella che sarà la mistica spagnola del Secolo d'oro.

Tutta l'ascesi della via purgativa e illuminativa è in funzione della reintegrazione verso il centro dell'anima, la quale viene paragonata a una vetrata o a una pietra cristallina, a un pozzo di acque che devono rimanere limpide perché il volto di Dio si possa riflettere in esse come i raggi del sole: «Tutto vada pur perduto, ma non la pace del cuore, se vuoi che Dio dimori in

¹⁶⁷ Cfr. *Benjamin minor*, 84, PL 196, 59-60.

¹⁶⁸ Cfr. *Benjamin major*, IV, 5, titolo, PL 196, 138; IV, 16, titolo, *ibid.*, 154; V, 8, *ibid.*, 176; IV, 1, *ibid.*, 135; I, 12, *ibid.*, 78; III, 6, *ibid.*, 116-117; *Benjamin minor*, 71, PL 196, 51.

¹⁶⁹ Cfr. *De Myst. Theol. specul.*, VI in *Opera*, III, Parigi 1606, 275-276.

¹⁷⁰ Cfr. *Tract. de signis bonis et malis*, IV, 245-246; III *Abc.*, 12, 5, 386.

¹⁷¹ Cfr. *Sermo 31 in Cant.*, PL 183, 942, 5. Nel testo attribuito a san Bernardo, *Tractatus de interiori Domo*, 41, 88, PL 184, 552. III *Abc.*, 12, 6, 388. E *De Ascensionibus Domini*, *Sermo 3*, PL 183, 306. *Sermo 20 in Cant.*, PL 183, 864, 5.

¹⁷² Cfr. III *Abc.*, 21, 6-7, 601-604.

¹⁷³ Cfr. III *Abc.*, 3, 3, 185-186; 21, 7, 603.

esso»¹⁷⁴. L'interno si deve conservare come un castello, perché non sia preso né colpito attraverso nessuna delle tre porte tramite le quali potrebbe entrare il nemico: la facoltà razionale, l'irascibile e la concupiscibile¹⁷⁵. La presenza di Dio si sperimenta nell'anima che evita le dispersioni.

Ontologicamente il raccoglimento si fonda su una grande fiducia nella possibilità di comunicare con Dio, presente per immensità e per grazia; asceticamente, nella necessità di una conversione affettiva delle membra, dei sensi e delle facoltà; psicologicamente, nel superamento della conoscenza sensibile e discorsiva mediante la limitazione della conoscenza analogica, e perché solo l'amore ha la capacità di unire e trasformare. Così, dunque, bisogna adoperare non solo l'intelletto ma anche, e soprattutto, la volontà. Lo scopo del contemplativo è di gustare il più possibile, già sulla terra, l'unione divina.

Osuna parla di una «scorciatoia» o di un'«arte»: l'uomo va purificandosi per trovare Dio nel centro del suo essere. Chi la usa, non soltanto cammina o corre, ma vola come sulle ali dell'aquila (contemplazione) al soffio caldo dell'amore. Quest'arte si sviluppa in due movimenti: «Entrare dentro di sé ed elevarsi al di sopra di sé». Il fatto di trascendersi e di non conformarsi a qualcosa che sia meno di Dio si esprime attraverso un linguaggio speciale, quello mistico, proprio della teologia negativa. L'Autore parla di tre silenzi: quello delle cose visibili a noi, quello di noi stessi mediante la concentrazione e quello dell'anima che gode abbondantemente della dolcezza divina. Si percepisce il tocco divino quando il cuore si trova nelle tenebre della notte e sente dentro di sé «certi abbracci di amore, senza poter dire di che si tratti»¹⁷⁶. Questa esperienza, fonte di conoscenza, è immediata perché attraverso il solo amore l'anima può congiungersi a Dio ed essere da lui trasformata.

Nella purificazione della volontà non viene distrutto ogni atto personale, ma le viene conferita la sua massima dimensione attraverso l'impulso della carità; anche nell'intelligenza rimane la parte più nobile della sua attività, cioè la «vista spirituale»; la memoria, da parte sua, non si attacca ai ricordi effimeri, ma indirizza il suo impulso di selezione, invocando con sospiri l'u-

¹⁷⁴ V *Abc.*, I, 58, 74 v.

¹⁷⁵ Cfr. III *Abc.*, 4, 3, 200.

¹⁷⁶ III *Abc.*, 21, 6, 601.

nico essere degno di rimanere sempre nella nostra mente. Il camminare in permanente ricerca è, al tempo stesso, godere dell'Amato. Questo anelito, questa speranza, è l'aspetto più caratteristico della preghiera in povertà, il culto di adorazione più perfetto. La forza della grazia infusa può sovvenire alla nostra indigenza, fino al momento in cui l'uomo, più che agire, subisce.

Il raccoglimento ha finito per diventare in Spagna la spiritualità che ha esercitato il maggior influsso in un periodo di eroi, di scopritori e di evangelizzatori. Di fronte ai «santi che non camminano», Osuna propugna una continua sequela di Cristo all'interno e all'esterno¹⁷⁷. L'esercizio di unione proposto viene cantato per le sue eccellenze, ma non assolutizzato. L'insegnamento di Osuna raccoglie le esperienze vissute nei «recolectorios», particolarmente in quello di Nostra Signora della Salceda (Guadalajara), e viene giustificato attraverso una serie ininterrotta di maestri riconosciuti della via affettiva.

¹⁷⁷ *III Abc.*, 21, 5, 595. Sulla differenza tra il raccoglimento e la dottrina degli «alumbrados» vedi S. López Santidrián, *Decurso de la heterodoxia mística y origen del alumbradismo en Castilla*, Burgos 1981.

L'INTROSPEZIONE NEGLI AUTORI SPIRITUALI
DEL SECOLO XVI.
L'ANTROPOLOGIA MISTICA IN GIOVANNI D'AVILA
E LUIGI DI GRANADA
Alvaro Huerga op

1. «*Quaestio disputata*», «*quaestio vexata*»

Sono ormai trascorsi circa cinquant'anni da quando scoppiò la polemica specialmente vivace riguardo allo psicologismo dei mistici del Cinquecento. Dom Anselm Stolz, appoggiandosi su A. Mager, gettò intenzionalmente il primo sasso e subito scoppiò la polemica. A. Mager aveva affermato la sua tesi provocatoria: la nota dominante degli scrittori mistici è, dal XVI secolo in poi, il trattamento preferenziale che riservano all'azione psichica dell'uomo piuttosto che alla grazia di Dio¹. E ne proponeva come paradigma la Dottoressa mistica, cioè santa Teresa di Gesù, sempre tanto donna, tanto dinamica e introspettiva.

Si può essere o meno d'accordo con la definizione della mistica come attività religiosa il cui asse nucleare di fuoco consiste nell'esperienza del divino². Meno facile, però, era ottenere un consenso circa la difficile dicotomia «azione psichica - grazia divina». A. Stolz si impossessò del problema con il suo stile pressante e provocatorio, trasformandolo in una sfida: piuttosto che l'oscuro mondo psicologico — proponeva —, bisogna ricercare per la *teologia mistica* basi più solide e più ampie: più solide, fondandola sulla grazia; più ampie, risalendo alla riscoperta dei dati del pensiero teologico dei Padri greci³.

¹ C. A. Mager, *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck 1934, p. 441.

² *Ibid.*, p. 25.

³ C. A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Pustet, Regensburg 1936; trad. it., *La scala del Paradiso. Teologia della mistica*, reprint, Morcelliana, Brescia 1979, con introduzione di B. Calati.

La prima replica alla proposta di Stolz venne da T. L. Penido, il quale gli rimproverò due punti: da una parte, la mania di sognare un'opposizione radicale tra la teologia greca e quella latina; dall'altra, il disprezzo deliberato («mépris délibéré») dei mistici del XVI secolo⁴.

Stolz rispose difendendosi e attaccando al tempo stesso e, com'era da aspettarsi, insistendo sulla sua ipotesi: il taglio psicologico sottrae o stacca la *teologia della mistica* dall'ambito della riflessione strettamente teologica e la riduce ad un «affaire» di psicologi, medici e psichiatri⁵.

Penido ritornò alla carica: ciò che Stolz pretende è scavalcare a piè pari il patrimonio arricchitosi nel corso della storia e ritornare al giardino («hortus conclusus») della teologia greca, la quale è certo valida, ma non è tutta la teologia⁶.

La scintilla provocò un incendio polemico con fiamme alte e roventi, e in questo modo la «quaestio disputata» si trasformò in «quaestio vexata», soprattutto per condannare o «assolvere dall'accusa» santa Teresa di Gesù.

Bagnando la penna in un genuino teresianismo, entrò nell'agone P. Gabriele di S. Maria Maddalena, armato di un lavoro validissimo: *Indole psicologica della teologia spirituale*. Non furono, secondo lui, i mistici del XVI secolo a far deviare la *teologia della mistica* verso il polo dello psicologismo, bensì A. Poulain nel suo famoso libro *Des grâces d'oraison*⁷. I mistici del XVI secolo offrono un apporto psicologico alla conoscenza dei problemi della teologia della mistica, ma non deviano l'arma, poiché attribuiscono alla grazia quello che è della grazia e all'anima quello che è dell'anima e, soprattutto, danno se stessi totalmente a Dio⁸.

⁴ M. T. Penido, recensione in *Revue thomiste*, 43 (1937) II, 488-498; nelle pp. 488-494 fa una sintesi del libro e nelle pp. 494-498 fa la critica con le riserve indicate.

⁵ In *Revue thomiste*, 44 (1938) 638-641.

⁶ *Ibid.*, pp. 838-839.

⁷ A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, Parigi 1922¹⁰. «A. Poulain (...) distingue un duplice metodo: *descrittivo* e *speculativo*. Il primo cataloga e classifica ciascuna delle esperienze mistiche. Per questo metodo, da lui preferito, l'opera di A. Poulain è diventata classica». Stolz la considera insufficiente: «L'esperienza da sola non è, per il teologo, fonte di conoscenza, perché il suo oggetto non è l'esperienza come tale, ma innanzi tutto ciò che supera i limiti naturali. Per questo, nella mistica, l'interesse del teologo deve avere la precedenza sulla preoccupazione dello psicologo il quale cataloga e analizza» (A. Stolz, *op. cit.*, pp. 12-13).

⁸ Gabriele di S. Maria Maddalena, *Indole psicologica della teologia spirituale* in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 32 (1940), pp. 31-42.

Entrò poi nella polemica, con la sua dialettica agguerrita, P. Garrigou-Lagrange nel fare la recensione dello studio di Gabriele di S. Maria Maddalena e propose, non il contrasto, ma l'integrazione di entrambi i metodi o fronti: quello dogmatico e quello psicologico⁹. Questo equilibrio era stato tenacemente perseguito dallo stesso Garrigou-Lagrange alcuni lustri prima, quando aveva armonizzato il duplice approccio nella sua opera *Perfection et contemplation*, in cui, come indica il sottotitolo, egli integra la robusta struttura dogmatica di san Tommaso d'Aquino con la fine tessitura psicologica di san Giovanni della Croce¹⁰.

In un certo modo, rimane aperto il grande interrogativo iniziale, «psicologismo o dogmatica?», anche se è cambiata in parte la terminologia: oggi si adopera di più la voce «antropologia» che «psicologia» e si evitano le formulazioni astratte della dogmatica. Da qui l'interesse dell'interrogativo: la mistica del Cinquecento è una mistica introspettiva?

2. Introspezione e mistica

Per introspezione intendiamo l'osservazione immediata e attenta dei fatti psichici, realizzata dallo stesso soggetto in vista di un'analisi dei medesimi¹¹.

Questa nozione, che viene dalla psicologia sperimentale ed è diventata di moda grazie alla psicanalisi, ci porta facilmente a distinguere diversi tipi d'introspezione: la *retrospettiva*, la quale consiste nel «ricordare» fatti o atteggiamenti umani passati; la *simultanea*, quella cioè che l'individuo realizza nell'istante in cui si produce il fatto; e la *prospettiva*, quella che vuole — e per questo la si pratica — indirizzare e orientare il proprio comportamento per il futuro prossimo.

Si tratta, però, di un concetto *analogico*. E ben presto si nota che l'introspezione è un fenomeno psichico particolarmente intenso in quel campo religioso che è, in fin dei conti, il campo

⁹ R. Garrigou-Lagrange, *Le tre età della vita interiore*, Vivere-In, Roma 1984, IV, pp. 359-361.

¹⁰ «Nous avons surtout pris pour guides saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix» (R. Garrigou-Lagrange, *Perfection et contemplation*, Saint-Maxime [Var] 1923, p. 1).

¹¹ Cfr. F. Ongaro, *Introspezione* in *Enciclopedia filosofica*, III, Sansoni, Firenze 1967², 1012-1013.

della mistica. Lo si chiami *esame di coscienza* o conoscenza di sé¹² o *esperienza mistica*, non dobbiamo perdere di vista, al di là del linguaggio, due dati che si presuppongono fermi in tutto questo problema, perché contribuiscono validamente a fornire soluzioni o chiarificazioni iniziali basilari, vale a dire: 1) la *relazione mistografica* (detta anche resoconto di coscienza), come la confessione e l'autobiografia, è sempre, se sincera, un atto intellettuale: cioè «la distillazione di un'autentica riflessione» che non arriva mai a dare più che dei frammenti della propria intimità, del proprio «io»¹³; 2) l'introspezione del mistico non termina a lui, ma è proiettata verso l'Altro: non si tratta cioè di conoscersi, ma di scoprire e correggere gli ostacoli che impediscono di uscire fuori di sé — *estasiarsi*¹⁴ — e attingere l'unione a Dio.

Per questo motivo, a differenza del pensiero ellenico — che provava ripugnanza di fronte alla descrizione dell'intimità personale —, il cristianesimo ha attribuito sempre grande valore all'*introspezione*, alla conoscenza di sé, all'*esame di coscienza*, in una prospettiva etica e morale, vale a dire al fine di migliorare la condotta; esso si è appropriato, per così dire, del famoso motto «conosci te stesso» che aveva una finalità eminentemente *religiosa*¹⁵.

La vita cristiana non è un'astrazione, ma un'esperienza e una coscienza: non vi è quindi nulla di strano se la riflessione scava fino a penetrare il mistero del regno di Dio che è dentro ogni anima¹⁶ e se, nella misura dell'intensità dell'esperienza e della riflessione, affiorano nelle descrizioni quadri vivaci di psicologia religiosa.

È questo, senza dubbio, il caso dei mistici spagnoli del XVI secolo.

3. Pensare a Dio

L'antropologo Julio Caro Baroja, nell'analizzare le forme complesse della religiosità spagnola del Cinquecento, fa notare che

¹² Cfr. L. de Bazelaire, *Connaissance de soi* in *DSAM* II/2 (1953) 1511-1543.

¹³ Cfr. J. López Ibor, *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*, Espasa-Calpe, Madrid 1975, pp. 21.23.

¹⁴ «...Exiens quodammodo extra seipsum» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 3).

¹⁵ Cfr. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, Parigi 1932, pp. 18-25; J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Parigi 1939, pp. 106ss.

¹⁶ Cfr. Lc 17,21.

in quel secolo «si pensò a Dio con un'intensità e un ardore forse mai conosciuti né prima né poi»¹⁷. E poco più avanti: «Se domandiamo a diverse persone colte di qui e anche di fuori quale sia stato, secondo loro, l'apporto significativo del XVI secolo spagnolo nell'ordine spirituale, ci risponderanno senza esitazione: i grandi scrittori mistici. (...) Tra i più eminenti, aprirà il corteo in ordine di età Fra Luigi di Granada (1504-1588), cui seguiranno: santa Teresa di Gesù (1515-1582), Fra Luigi di León (1527-1591), e san Giovanni della Croce (1542-1591). (...) Ma questi nomi vanno uniti a quelli di altri autori non meno significativi e influenti. Nella serie collocheremo lo stesso maestro san Giovanni d'Avila (1500-1569), Alonso di Orozco (1500-1591), ecc.»¹⁸.

Un altro acuto studioso della religiosità spagnola del XVI secolo sottolineava sorpreso che in quel secolo la Spagna era tutta innamorata dell'orazione¹⁹. La prova più palese di questo innamoramento è data dalla diffusione del *Libro dell'orazione e meditazione* di Fra Luigi di Granada, le cui edizioni si esaurirono e si succedettero con eccezionale rapidità²⁰.

Che cos'è l'orazione? La domanda era comune, da catechismo. La risposta è, nel *Libro*, una fiamma mistica: «L'orazione è un'elevazione del nostro cuore a Dio, attraverso la quale ci uniamo a lui e diventiamo una sola cosa con lui. L'orazione è un elevarsi dell'anima al di sopra di sé e di tutto il creato, è un unirsi a Dio, è un immergersi in quel mare d'infinita soavità e amore. L'orazione è un uscire dell'anima per ricevere Dio quando viene per una nuova grazia, è un attirarlo a sé come nel proprio regno, è ospitarlo come nel proprio tempio e lì possederlo, amarlo e goderlo. L'orazione è uno stare dell'anima alla presenza di Dio e Dio alla presenza dell'anima, guardandosi a vicenda; la quale visione è più forte e più feconda di quella di tutti gli aspetti dei pianeti del cielo. L'orazione è una cattedra spirituale dove l'anima, seduta ai piedi di Dio, ascolta i suoi insegnamenti e riceve gli influssi della sua grazia, e dice con la Sposa dei Canti-

¹⁷ Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Sarpe, Madrid 1985, p. 45.

¹⁸ *Ibid.*, p. 50.

¹⁹ Cfr. M. Bataillon, *Erasmus y España*, II, trad. di A. Alatorre, México - Buenos Aires 1950, p. 169.

²⁰ Cfr. M. Llana, *Bibliografía del V.P.M. Fr. Luis de Granada*, I, Calatrava, Salamanca 1926, pp. 1-14, nn. 1-22 (edizioni degli anni 1554-1559). Nel 1559 andò a finire nel *Catalogus librorum prohibitorum* insieme all'*Audi, filia* di san Giovanni d'Avila.

ci: "L'anima mia si strusse d'amore quando udì la voce del suo Amato" »²¹.

Questo cantico insuperabile è, senza dubbio, una delle pagine più ardenti della letteratura mistica del XVI secolo.

In sintesi, l'orazione è uscire da sé ed elevarsi verso Dio per immergersi in lui.

E la meditazione? Semplicemente una via luminosa per correre verso questo incontro.

In questa mistica dell'orazione e della meditazione si scava fin nelle profondità dell'essere, fin nel fondo dell'anima²², ma soltanto «in obliquo», senza cioè perdere il riferimento alla grazia che è luce e motore, e considerando l'umano per rompere i legami e gli ormeggi che impediscono l'«elevazione», l'uscita e la salita.

Come è comprensibile, l'introspezione o «scavatura», il delicato lavoro di conoscere se stessi e guardare dentro di sé, è un'attività psicologica nella quale il mistico del XVI secolo deve cadere irrimediabilmente. «Scavare dentro la propria anima è la passione dell'uomo del Cinquecento», è stato detto, ed è vero²³. Specialmente se quest'uomo è un predicatore o un direttore spirituale o una guida di peccatori, e ancor più se è un mistico.

La riflessione dei teologi spirituali ha continuato negli anni '80 a prendere in considerazione gli aspetti psicologici della mistica, seppure sotto l'insegna dell'*antropologia*. In questa prospettiva, i mistici del Cinquecento offrono, per così dire, un punto d'incontro obbligato. Sono riccamente introspettivi, come magnetizzati dal fatto mistico personale, dall'esperienza di Dio, ma non come tema di un'analisi psicologica (o psicanalitica), bensì come fenomeno *teopoiético*, ossia deificante. Di conseguenza, prima di tutto in chiave teologica, anche se è implicata nel contempo una chiave psicologica. Dio amato, Dio partecipato, Dio vissuto, Dio deificante: ecco quello che li interessa. E non vi è altro mezzo di *deificazione* che la grazia divina. Dom A. Stolz, tanto acuto e sensibile ad altri fatti e dati teologici, non riuscì a capire i mistici del Cinquecento. Forse non riuscì nemmeno a intravederli, vinto com'era da un pregiudizio.

²¹ L. de Granada, *Obras*, II, ed. J. Cuervo, Fuentenebro, Madrid 1906, pp. 12-12.

²² Cfr. B. García Rodríguez, *El fondo del alma* in *Revista española de teología*, 8 (1948) 455-477.

²³ Cfr. Ventura García Calderón, *Cómo era aquel español?* in *Tierra Firme* (1935), n. 3, p. 29.

La sintesi — e la vetta — di questa dottrina mistica, egli avrebbe potuto trovarla in san Giovanni della Croce, il cui proposito è quello di *guidare* l'uomo verso lo stato elevato della perfezione, che consiste nell'unione a Dio.

Che cos'è perfezione, che cos'è unione a Dio? È mistica; è *theopotesis*. L'anima che *esce* da se stessa, che *cammina e sale* verso Dio, «rimarrà trasformata in Dio per amore, (...) perché lui le comunica il suo essere soprannaturale in modo tale che essa sembra Dio stesso (...) e l'anima sembra più Dio che anima, E ANZI È DIO PER PARTECIPAZIONE». Non si può dire di più, teologicamente, misticamente parlando. San Giovanni della Croce, mistico e teologo d'un sol pezzo, se ne accorge e fa marcia indietro, mettendo le cose al posto loro: «...BENCHÉ RESTI VERO CHE IL SUO ESSERE NATURALE SI MANTIENE TANTO DISTINTO DA QUELLO DI DIO QUANTO LO ERA PRIMA, anche se è stata trasformata» (*Salita*, II, 5, 7).

La rigorosa sintesi sanjuanista presuppone delle analisi previe. In realtà, molti autori spirituali lo precedettero in questa fatica e il Dottore mistico, come è stato dimostrato, non li ignora.

Per non perderci nell'immensa foresta della letteratura mistica del Cinquecento, vorrei limitarmi al sondaggio di due opere classiche degli inizi del XVI secolo, nelle quali l'introspezione mistica raggiunge una stupefacente profondità. D'altra parte, sono due opere in continuità tra loro quanto al messaggio: *Audi, filia* del maestro Giovanni d'Avila, e *Guida dei peccatori* del suo discepolo Luigi di Granada. Non sarà difficile udire, anche se da lontano, ma in sintonia, san Giovanni della Croce. Ma, come ho detto, limito l'analisi a queste due opere.

4. L'«Audi, filia»

San Giovanni d'Avila, l'apostolo dell'Andalusía, veniva chiamato dai suoi devoti e contemporanei — attraverso i quali lo possiamo conoscere — «il padre maestro Avila». E questi due titoli, di «padre» e di «maestro», gli si addicono bene.

Luigi di Granada, il migliore dei suoi «discepoli»²⁴, ne fu anche il primo biografo. Tracciò infatti un delizioso profilo, qua-

²⁴ Cfr. B. Jereczek, *Louis de Grenade, disciple de Jean d'Avila*, Fontenay-le-Comte 1971.

si senza tessiture fisiche, del «padre Avila» e del suo magistero mistico che era artigiano di falco e rete a strascico. La somma della dottrina del maestro Avila era, secondo il discepolo, «guardare l'uomo in se stesso» e «guardare Cristo»²⁵. È l'antica lezione del predicatore e dello scrittore spirituale: «Indurre gli uomini ad aborrire i vizi e amare le virtù»²⁶, che, sia detto per inciso, sarà poi il «leitmotiv» di Granada nella sua *Guida*.

Come si vede, l'interesse per l'uomo è soprattutto antropagogico; e se si tratta di purificazione, si procede accentuando i castighi e le tinte nere, vale a dire sottolineando, come farà Luigi, le «miserie» umane. Ricordando l'insegnamento così incisivo del suo maestro, il discepolo scrive: «Alcune volte lo udii dire che Dio lo aveva affittato per due cose, e cioè: umiliare l'uomo e glorificare Cristo». E commenta: «Infatti il suo intento principale, il suo spirito e la sua filosofia consistevano nell'umiliare l'uomo fino a fargli conoscere l'abisso profondissimo della sua viltà e, al contrario, esaltare e innalzare sopra i cieli la grazia, il conforto e i grandi beni che ci sono venuti attraverso Cristo». Il biografo fa in seguito un cenno al metodo e allo stile del... forgiatore di santi (il che equivale a dire forgiatore di mistici): «È così molte volte, dopo aver abbattuto e quasi scoraggiato l'uomo con la conoscenza della sua miseria, capovolge subitaneamente la situazione e quasi lo risuscita da morte a vita, incoraggiando la sua fiducia con l'affermazione di questo sovrano beneficio, mostrandogli che ha motivi più imperiosi nei meriti di Cristo per rallegrarsi e aver fiducia, che in tutti i peccati del mondo per perdersi d'animo»²⁷.

Questa sintesi diventa fiume abbondante nell'*Audi, filia*, il libro-lezione, il libro-guida che il maestro Avila scrisse per Sancha Carrillo. È sempre Fra Luigi a rivelare l'esistenza di questo libro e l'entusiasmo che suscitò negli ambienti spirituali molto prima che fosse pubblicato, ciò che finalmente avvenne «clandestinamente» nel 1556²⁸.

Il maestro Avila parte da un testo biblico (Sal 45, 11) e spiega il suo insegnamento in quattro tempi.

²⁵ L. de Granada, *Obras*, XIV, 249.

²⁶ *Ibid.*, 267.

²⁷ *Ibid.*, 268.

²⁸ Juan de Avila, *Avisos y reglas cristianas sobre aquel verso de David: Audi, filia* (Alcalá de Henares, Juan Broacar, 1556), ed. Luis Sala Balust (Espirituales Españoles, Textos 10), Juan Flors, Barcellona 1963.

1) *L'ascolto*. L'anima che intende giungere allo stato elevato dell'unione mistica deve mettersi in stato di vigilanza e di ascolto. Sentirà molte volte: la voce del sangue, la voce del mondo, la voce del diavolo, la voce di Dio. Questa soltanto deve ascoltare, in atteggiamento di silenzio ricettivo, in atteggiamento di fede:

«[...] Dato che tutto il fondamento della vita spirituale è la *fede*, e che questa entra nell'anima attraverso lo strumento della voce, *mediante l'udito* (Rm 10,17), noi siamo ammoniti innanzi tutto su quello che in primo luogo ci conviene di fare» (pp. 91-92). Bisogna dunque chiudere le orecchie alle sirene «che uccidono coloro che le ascoltano», e ascoltare solo Dio.

Il maestro Avila ammaestra lungamente Sancha Carrillo sulle insidie dei tre linguaggi nocivi — «linguaggio del mondo, della carne e del diavolo» — durante il lavoro ascetico di abnegazione condotto con saggia prudenza. Ma il punto sul quale si sofferma di più è nell'insegnarle come deve ascoltare la parola divina:

«Ci siamo soffermati molto nel considerare che dobbiamo chiudere le nostre orecchie a questi cattivi linguaggi, ma ora è tempo di ascoltare (...) chi dobbiamo ascoltare. Lo dico in breve: solo Dio, che è somma verità» (p. 129).

«Questo ascolto di Dio si fa mediante la fede; la quale non è insegnamento umano, ma divino, perché noi non crediamo alle Scritture come a parole di Isaia o di Geremia, o di san Paolo o di san Pietro, né crediamo di più all'evangelista che fu testimone oculare di quello che scrisse, che a quello il quale non lo fu, ma riceviamo queste parole come dette da Dio attraverso la loro bocca, e per mezzo loro crediamo a Dio» (p. 130).

Si tratta di una fede che è fondamento di tutta la vita spirituale e il primo «ossequio che l'uomo fa al Signore quando lo riconosce come Dio». Per questo è una fede viva e innamorata, libera, oscura e allo stesso tempo luminosa, sicura e senza paura.

2) *Lo sguardo*. Con gli occhi della fede, limpidi ed aperti, bisogna vedere *non la terra ma il cielo*: «Per gli occhi del corpo basta che guardino la terra, dove dovremo ritornare; ma quelli spirituali vadano avanti e desiderino il cielo» (pp. 134-135). Ma affinché questo sguardo sia limpido e senza impedimenti, bisogna zappare tre campi: «Seguirete quindi quest'ordine nel guardare prima voi stessi, poi Dio e poi il prossimo».

Siamo di fronte al tema antropologico dello scavare dentro

di sé: «Guardatevi al fine di conoscervi e avere poca considerazione di voi stessi, perché non vi è inganno peggiore che essere uno che inganna se stesso, ritenendosi altro da ciò che è», considerandosi più di quello che è (p. 137). Conoscere se stessi è umiliarsi e aprirsi a Dio, è introspezione e anelito, è trovare una pietra preziosa. Avila immagina una domanda, e subito dà la risposta:

«E se mi diceste: "Dove troverò questa pietra preziosa della conoscenza di sé", vi dirò che, pur essendo di grande valore, nella stalla e nello sterco della vostra pochezza e dei vostri difetti la dovete cercare. Togliete gli occhi dalla vita degli altri, non vi immischiare nel voler sapere cose inutili, volgete lo sguardo su voi stessi e perseverate nell'esaminarvi come chi entra dalla luce del sole in una camera buia; ma, se persevererete nella calma, a poco a poco vedrete quello che c'è dentro di voi, anche nei nascondigli più segreti» (p. 142).

Giovanni d'Avila è, per coloro che lo conoscono, il maestro indiscusso dell'orazione: l'orazione delle cime (santa Teresa) e quella della pianura (i principianti). È anche maestro della meditazione, ossia del rimuginare intellettuale/affettivo, del «guardare» Cristo e del «guardare» se stessi: meditare su di sé, lavorare per raggiungere la «conoscenza di sé», per mettersi «dentro al proprio cuore», per scavare dentro di sé (pp. 146-164).

3) *L'esodo*. Il terzo momento consiste in un esodo a passo rapido da se stessi, in un distacco dal mondo e dalla carne — «Obliviscere populum tuum» — per andare verso l'incontro con Dio in Cristo. Gli occhi della fede si accendono nell'amore che dà le ali all'anima (cfr. pp. 236-248).

Avila forma e scolpisce spiritualmente una giovane appartenente a una famiglia dell'alta società andalusa, un'aristocratica. Non per questo si perde nelle lusinghe: «Non vorrei che vi accecasse la vanità che ne acceca tanti, presumendo del lignaggio carnale» (p. 243). La più grande nobiltà è quella di essere figli di Dio, ed è anche la più ricca di eredità e la più esigente (cfr. p. 245).

4) *Il matrimonio*. Il culmine di questo itinerario di continuo movimento è l'incontro con Dio, l'unione con Dio, il matrimonio mistico. La mistica spagnola è una mistica nuziale. Proprio a queste nozze divine punta il maestro Avila nelle sue istruzioni a Sancha Carrillo: ha scambiato per lei le nozze terrene, a portata della sua nobiltà e della sua giovinezza, con le nozze

celesti. Lo stesso salmo al quale egli si ispira è un epitalamio, un canto per le nozze del re messianico, come osservano gli esegeti.

Perché il Re divino si innamori dell'anima è indispensabile che sia bella. Avila coglie l'occasione per istruire la sua discepola — di bellezza fisica appariscente — riguardo alla bellezza corporale e alla bellezza spirituale (pp. 249-264), riguardo al valore e alla durata di entrambe, riguardo a quello che distorce e a quello che accresce la bellezza dell'anima e, finalmente, riguardo a quello che è necessario, mediante i doni di Dio e lo sforzo personale, affinché si realizzi il matrimonio mistico.

Esperto di umanità e più ancora di divinità — teologo! —, il maestro Avila corona il suo stupendo capolavoro *antropologico* e *antropagogico* con una squisita meditazione cristologica: il Verbo di Dio, «capolavoro di bellezza» (p. 258), abbellisce l'anima con il suo sangue (p. 261). «Sappiate, dunque, guardare quest'uomo con occhi di fede e di amore» (p. 273), conclude il maestro Avila, ed Egli corrisponderà a questa fede e a quest'amore, abbellendovi in misura tale «da innamorare Dio», cosicché all'anima vostra «vengano cantate con grande verità le parole: "Il Re desidererà la tua bellezza"» (p. 277).

5. La «Guida dei peccatori»

Luigi di Granada, «maestro di tutti» i mistici spagnoli nati dopo di lui²⁹, è forse il più chiaro esempio del fervore e della profondità con i quali i mistici spagnoli del Cinquecento scavano e scandagliano quello che oggi chiamiamo antropologia. Non è certo una coincidenza insignificante che sia stato scritto un libro — eccellente — precisamente sulla *sua antropologia*, quando ancora questo tema non era tanto in voga³⁰. R. Ricard lo mette «in prima fila tra gli adepti spagnoli del socratismo cristiano», perché, secondo lui, «spinge continuamente alla conoscenza di sé»³¹. E M. Morales, nelle sue note e chiarimenti sulla letteratura mistica spagnola del Cinquecento, scrive: «La figura

²⁹ R. Menéndez Pidal, *La lengua de Cristóbal Colón*, Espasa-Calpe, Madrid 1942, p. 76.

³⁰ Pedro Laín Entralgo, *La antropología en la obra de fray Luis de Granada*, Consejo de Investigaciones Científicas, Madrid 1946; ristampa: Madrid 1988.

³¹ Robert Ricard, *Estudios de literatura religiosa española*, Gredos, Madrid 1964, p. 54.

culminante dell'attività letteraria del XVI secolo nell'Ordine dei Predicatori fu senza dubbio quella di Fra Luigi di Granada, oratore paragonabile solo a san Giovanni d'Avila; archivio di letture instancabili, tanto degli autori antichi come degli autori ecclesiastici, padrone delle risorse di uno stile di ampiezza ciceroniana e teologo nel quale si coniugavano l'ammirazione per i benefici del creato e l'analisi dell'anima come riflesso di Dio. Tutto questo costituì la cornice entro la quale fluivano le dottrine di san Tommaso e la visione agostiniana dell'universo. E benché nella sua opera predominino gli elementi ascetici, non mancano di affiorare le idee mistiche con il suo discernimento dell'anima e la sua introversione»³².

Il prof. Laín Entralgo ha afferrato con acutezza le linee maestre e le intenzioni profonde dell'antropologia di Fra Luigi, fondandosi soprattutto sul *Libro dell'orazione e meditazione*, apparentemente tanto pessimistico, e sull'*Introduzione del simbolo della fede*, tanto ottimisticamente ecologico e antropologico. Non gli sfuggono l'intenzione o finalità antropologica che presiede le «meditazioni» di Fra Luigi sull'uomo³³ e nemmeno i due livelli sui quali si muove il pensiero dello scrittore: quello dell'*antropologia naturale* e quello dell'*antropologia soprannaturale*³⁴.

Nulla o quasi nulla rimane da aggiungere all'esposizione di Laín Entralgo che è precisa nell'impostazione, esauriente nell'analisi e sicura nella diagnosi.

Vorrei soltanto sottolineare il fatto che Fra Luigi di Granada si colloca nella traiettoria di Giovanni d'Avila e la prosegue: il *Libro dell'orazione e meditazione* voleva essere, e di fatto è, uno sviluppo del nucleo orazionale del primitivo *Audi, filia*³⁵; e la *Guida* è ugualmente un albero frondoso nato e cresciuto dal seme dottrinale e, ancor più, dal progetto del predicatore Avila. «L'*Audi, filia* — confessò Fra Luigi — potrei dire che l'ho tutto in testa... in modo particolare ricordandomi quante volte (il maestro Avila) trattò con me molte di queste materie»³⁶. So-

³² M. Morales, *La Geometría mística del alma en la literatura española del Siglo de Oro*, FUE, Madrid 1975, p. 353.

³³ *Ibid.*, p. 278.

³⁴ *Ibid.*, pp. 86-87.

³⁵ «*Quod in oratione praecipitur potest*, el padre Avila lo escribió muy bien en un brillo que agora se imprimirá»: L. de Granada a L. de la Cruz, Escalaceli, 1939, ed. A. Huerga in *Hispania*, 10 (1950) p. 352.

³⁶ L. de Granada a la condesa de Feria, Lisboa, 15 de junio 1582, ed. B. Velado in *Revista de espiritualidad* 7 (1948), p. 355.

no «queste materie», eminentemente spirituali, quelle proprie di un direttore spirituale, di un forgiatore di anime cristiane. In ogni caso, il protagonista è l'uomo, e con lui avviene il discorso e in lui cade, fino ad impregnarlo, la lezione.

Come il maestro Avila nell'*Audi, filia*, così anche Fra Luigi nella sua *Guida* tenta di accompagnare l'uomo lungo il sentiero stretto e ripido della vita virtuosa che conduce alla pienezza, cioè allo «stato elevato» della perfezione. Per «formare un uomo virtuoso», bisogna prima di tutto che «voglia esserlo davvero» e in secondo luogo «che conosca la maniera per diventarlo» (p. 7). Appena adempiute queste due condizioni previe o presupposte, la guida si scontra con una serie di forti ostacoli: il candidato al cammino deve decidersi, deve rompere gli ormeggi, deve mollare la zavorra: gli pesa il *corpo* (la condizione carnale), lo sollecita il mondo («che lo attacca sui vizi»), gli gira intorno il *demonio* (con le sue insidie) e lo contrastano anche la cattiva abitudine e i cattivi costumi («che è una seconda natura»). Quindi, prima di mettersi in cammino, la *guida* lo invita a decidere: «Siediti — gli dice — come giudice nel tribunale del tuo cuore», e detta la sentenza: «In questo affare non si tratta della terra, ma del cielo; non delle tue cose, ma di te stesso» (p. 9).

La meta è sempre in vista. Ma quanto è alta!

Fra Luigi non smetterà un istante di spronare il suo discepolo — il lettore — affinché, rimboccate le vesti, con passo rapido e lo sguardo puntato all'orizzonte, cammini senza smagarsi verso l'alta vetta della perfezione. Non cesserà di avvertirlo che «la dottrina del Vangelo è ordinata alla formazione di un uomo perfetto» (p. 493) e di insegnargli che, per giungere fin lì, ci vuole un grande sforzo. Sono i tre tempi o fasi del percorso: 1) *Dio come scelta o scopo dell'uomo*; 2) *la coltivazione della grazia*, affinché germogli in albero di virtù e dia frutti maturi (per virtù «non solo intendiamo l'abito della virtù, ma anche gli atti e le realizzazioni della medesima») (p. 12); 3) *lo sradicamento della zizzania*, cioè del vizio e del suo frutto amaro (il peccato).

In realtà, le tre fasi sono simultanee, anche se nel libro, per procedere con ordine, sono successive o incrociate. Fra Luigi non permette che il discepolo perda di vista il traguardo, ma neppure cessa di spronarlo. Il vizio *aliena* l'uomo (p. 189), lo raffredda e lo immerge nel sonno (p. 107). La grazia e le virtù invece lo arricchiscono, gli «danno lume e conoscenza sopran-

naturale» (p. 137), forza, refrigerio, gioia (p. 146) e «vera libertà» (p. 192).

L'amore di Dio dà le ali al cristiano per compiere il cammino (p. 299). «O figli degli uomini, creati a immagine di Dio, reudenti dal suo sangue, deputati ad essere compagni degli angeli...» (p. 139).

Se la guida spende parecchie pagine a scavare e sradicare le erbe cattive — i vizi —, ciò è dovuto al fatto che sa bene quanto profondamente siano radicate: la sua descrizione dei peccati capitali rivela una stupenda penetrazione nella psicologia e denota un rigore sperimentale straordinario. Ma ciò che veramente richiede è che i suoi discepoli non devino dalla rotta né escano fuori strada: dunque, lo sguardo fisso alla vetta. Onde i richiami, che affiorano ad ogni pagina, all'intimità mistica (p. es. pp. 132 e 146-153). Da buon viandante, a volte canta; ma ciò che fa più spesso è spronare, avvertire: avvisa, così, «quelli che incominciano a servire Dio», che non è una via di piaceri quella che hanno intrapresa, benché a volte mangino cibi gratuiti e dolci; ma, se non è facile, non è neppure impossibile: e ci sono i santi a stimolarci e, soprattutto, c'è Cristo, il Santo dei santi, che ci incoraggia, ci sospinge e ci accompagna:

a. «Il Signore fa un'ottima accoglienza ai nuovi arrivati nella sua casa. Durante i primi giorni mangiano gratuitamente, e tutto è reso loro leggero» (p. 138).

b. «Mi sembra opportuno avvertire qui circa un grande inganno che suole accadere a quelli che cominciano a servire Dio, (...) i quali pensano che tutta questa via è di delizie e che non vi è in essa né fatica né lavoro, (...) e non vedono che, anche se l'amore di Dio di per sé è molto dolce, la via che conduce ad esso è molto amara: perché per giungere all'amore di Dio conviene vincere l'amor proprio e lottare sempre con se stessi, che è poi la più grande lotta che esista» (p. 487).

c. «È ugualmente di gran profitto per questo l'esempio di tanti servi di Dio che ora vediamo nel mondo poveri, nudi, scalzi, pallidi, mancanti di sonno e di tutto il necessario per la vita. Alcuni di questi desiderano e amano in tal modo i travagli e le austerità che, come i mercanti vanno in cerca delle fiere più assortite e gli studenti delle università più illustri, così loro vanno in cerca dei monasteri e delle province di maggior rigore ed austerità, dove trovare non la sazietà ma la fame, non le ricchezze ma la povertà, non il sollievo corporale ma la croce e la mor-

tificazione del corpo. Che cosa vi è infatti di più contrario ai valori del mondo e ai desideri della gente del fatto che un uomo vada a cercare per terre straniere modo e maniera per girare più affamato, più povero, più rappezzato e nudo? Sono queste, certamente, opere contrarie alla carne e al sangue, ma molto conformi allo spirito del Signore» (p. 488).

d. «Se questa, poi, è stata la vita dei santi e, ciò che è di più, del Santo dei santi, certo non so a che titolo o per quale privilegio qualcuno pensi di arrivare dove arrivarono loro, se va per una via di delizie e di consolazioni. Pertanto, fratello mio, se desideri aver parte alla loro gloria, procura di aver parte alla loro pena; se vuoi regnare con loro, procura di patire con loro» (p. 493).

La *Guida dei peccatori* è un dialogo continuo, un pungolo acuto, un soavissimo unguento. E, come direbbe Azorín, l'«etopea» (ritratto) di uno scrittore che «fa trasparire raggi» della *Spagna mistica*³⁷.

³⁷ Azorín, *Los dos Luises*, Espasa-Calpe, Madrid 1944, p. 43.



IL «SIGLO DE ORO» SPAGNOLO

Con sant'Ignazio, santa Teresa d'Avila e san Giovanni della Croce, l'antropologia entra con forza nella teologia spirituale. Anzi, molti considerano le loro dottrine vere elaborazioni psicologiche che presentano una concezione dell'uomo in quanto soggetto della vita nello Spirito.

Ciò non toglie, però, che per i nostri Autori l'antropologia spirituale debba tener conto di dati teologici: se la nozione di «immagine di Dio» non appare più centrale, la considerazione della condizione storica dell'uomo, in quanto peccatore, incide profondamente sulle varie presentazioni concrete dell'uomo spirituale.

Con sant'Ignazio di Loyola, la spiritualità acquista una dimensione totalizzante: gli *Esercizi*, in particolare, che fanno ripercorrere all'esercitante tutto il mistero della salvezza in Cristo e al tempo stesso si presentano come un'esperienza spirituale molto elaborata, hanno portato alla presentazione di un'antropologia cristiana ricchissima. P. RUIZ-JURADO la presenta sotto diversi aspetti, i quali manifestano una dimensione dinamica: sia dell'uomo quale composto di corpo ed anima, sia dal punto di vista della conoscenza o dell'affettività, oppure della dimensione operativa.

In una breve comunicazione, poi, P. Joan SEGARRA indica le concordanze fra la spiritualità ignaziana degli *Esercizi* e la dottrina dei grandi maestri del Carmelo: san Giovanni della Croce

e santa Teresa d'Avila. La stessa dinamica spirituale viene interpretata in modi diversi.

P. STEGGINK esamina uno degli aspetti più profondi e delicati del rapporto fra psicologia e mistica in santa Teresa d'Avila: in quale misura l'affettività umana, e particolarmente quella fondata sulla sessualità, entra nell'esperienza mistica? E reciprocamente: in quale misura la mistica trasforma l'affettività umana e lo stesso rapporto di amicizia-amore fra uomo e donna? La risposta permette di superare la dicotomia presupposta da molti fra amore umano corporale e amore divino, o la riduzione fatta da altri del secondo al primo.

Occupando un posto di primo piano, san Giovanni della Croce ci offre una dottrina mistica completa basata sulla nozione di unione a Dio che porta alla trasformazione dell'uomo. Si tratta dunque di un'antropologia mistica nel senso pieno del termine. Per metterla in luce, P. Federico RUIZ ne studia un aspetto fondamentale, quello della riconciliazione: riconciliazione generale mediante il nuovo rapporto che si instaura con le Persone divine; riabilitazione totale dell'uomo che si mette tutt'intero al servizio di Dio; infine, ed è segno dell'avvenuta totale trasformazione, coinvolgimento della sensibilità nel processo d'integrazione spirituale per cui anch'essa ritrova la sua dignità di essere strumento dell'unione con Dio.

Uno degli aspetti più delicati della dottrina spirituale di san Giovanni della Croce riguarda il ruolo della memoria nella trasformazione spirituale: bisogna infatti purificare la memoria da tante immagini e ricordi che distraggono l'attenzione dall'unico e vero bene: Dio. In realtà, alla fine del processo di purificazione, il vuoto della memoria provocato da tale purificazione delle immagini e dei ricordi concreti, anche spirituali, viene colmato dalla presenza di Dio posseduto in speranza. Il ricordo non è più sforzo né evocazione del passato; è la presenza del bene supremo e in tal modo, secondo la precisa esposizione di P. PACHO, prende fine la tensione dialettica fra memoria e speranza.

L'ANTROPOLOGIA
DI SANT'IGNAZIO DI LOYOLA
Manuel Ruiz-Jurado sj

1. Presentazione del problema

Che sant'Ignazio sia stato un grande conoscitore degli uomini lo affermano i suoi contemporanei e biografi¹. Questa conoscenza potrebbe però essere stata effetto di un progredito senso comune, o di un'acuta capacità intuitiva, sviluppata dalla sua educazione cortigiana, dai suoi multiformi contatti sociali e dai suoi viaggi attraverso terre tanto diverse. In realtà, essa è dovuta molto di più alla sua immensa capacità di riflessione sulla sua ricca e straordinaria esperienza interiore, illuminata da un innegabile carisma di discernimento degli spiriti.

Se non ci fosse altro, il mio compito sarebbe difficile, anche volessi tentare solamente di trovare una determinata antropologia pratica nella sua vita e nei suoi scritti. È anche vero che sant'Ignazio non ha inteso strutturare sistematicamente un trattato di antropologia, e nemmeno una descrizione antropologica più o meno completa. D'altra parte, non lo hanno preteso espressamente nelle loro opere nemmeno molti altri maestri spirituali che vengono studiati ai nostri giorni. Tuttavia sant'Ignazio ci ha lasciato, ben sottolineati nei suoi scritti, gli elementi che ci permettono di scoprire tutta una concezione antropologica che serve di base alla sua applicazione sistematica sia nella vita spirituale personale sia nella direzione spirituale o formazione cristiana degli altri.

¹ Così Polanco: *MI* (= Monumenta Ignatiana), *Font. narr.*, I, 156-157; R. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid 1986, pp. 545-567; Luis Gonçalves, *MI*, *Font. narr.*, I, 579ss.

Cercherò qui di presentare questa concezione nei due aspetti, analitico e sintetico. Entrambi offrono una certa originalità, benché sostanzialmente siano basati sulla tradizione agostiniana, assimilata attraverso l'aristotelismo tomista, con l'apporto spirituale della pietà cistercense e francescana e con un contributo strutturante preso dalla «devotio moderna», insieme al miglior esempio di pietà illuminata del Quattrocento rappresentato da Gerson.

Fino ad ora non è stata tentata una presentazione più o meno completa di questo tipo che comprendesse l'insieme della vita e dell'opera ignaziana. Nel periodo precedente al concilio Vaticano II, gli sforzi si applicarono piuttosto alla conoscenza del contributo ignaziano alla psicologia, concentrandosi quasi esclusivamente sullo studio degli *Esercizi* come testo e come metodo. L'articolo di B. Bravo, *Verso un'antropologia ignaziana*², cerca da un lato di dimostrare che la spiritualità degli *Esercizi* di sant'Ignazio è basata sulle qualità psicologiche umane e dall'altro di difenderla da uno psicologismo che non rispetti sufficientemente il primato e l'iniziativa della grazia. Il lavoro più significativo di quel periodo è forse quello di Lautico García, *L'uomo spirituale secondo sant'Ignazio (Razón y fe, Madrid 1961)*. Nel suo insieme, presenta una visione dell'antropologia religiosa ignaziana entro i parametri limitati del suo tempo, e illustra «quale fu l'uso pratico che sant'Ignazio fece delle facoltà naturali dell'uomo nel suo sistema e metodo di formazione spirituale» (p. 14). Si basa anche soprattutto sugli *Esercizi*, con alcuni suggerimenti fondati su taluni passi delle *Costituzioni* della Compagnia di Gesù e poco più. Avrebbe potuto sfruttare di più le valide analisi di J. Calveras nel suo libro *Quale frutto si deve cogliere dagli Esercizi* (Barcellona 1941).

In tempi più recenti sono state fatte diverse analisi di aspetti parziali, come quelle di Boisset e Cordonnier, rispettivamente nei *Cahiers de spiritualité ignatienne* e in *Christus*, a proposito del corpo negli *Esercizi*³; ancora, quella di D. Bertrand sulla sessualità e la monografia dedicata dai *Cahiers de spiritualité ignatienne* a *La personne humaine dans l'expérience des Exercices*⁴, che

² *Manresa* 24 (1952) 213-221.

³ *Quand la prière prend corps* in *Cah. Spir. Ign.*, 8 (1984) 9-27; *La place du corps dans la spiritualité de St. Ignace* in *Christus*, 35 (1988) 508-519.

⁴ *Suppléments*, 11 (mars 1982).

apre delle prospettive verso un'antropologia transculturale ignaziana. In questo studio F. Evain mostra come sant'Ignazio avvicini l'uomo in quanto persona la quale, attraverso la riflessione, l'interiorizzazione e l'esperienza spirituale, scopre quello che ha in comune con ogni uomo nel suo stare di fronte a Dio (pp. 58-61).

Vi è stato qualche altro tentativo di maggior respiro, come quello di Franz Meures in *Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien*⁵ che, nel suo studio sull'ignaziano liberarsi dalle affezioni disordinate, tiene conto della psicologia dinamica. Un altro è quello della tesi di C. Kozlowski alla Pontificia Università Gregoriana (1980)⁶, che studia le analogie della teoria di Dabrowski sulla disintegrazione positiva con il processo degli *Esercizi* e scopre alcune possibili applicazioni nella maniera di darli. E specialmente quello della voluminosa tesi presentata nella Università di Louvain la Neuve (1984) da M. Verheecke, *L'itinéraire du chrétien d'après les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola et ses présupposés anthropologiques*. Quest'ultima dimostra un'acuta penetrazione del processo spirituale che l'esercitante deve seguire e dedica la sua attenzione ad alcune delle sue conseguenze antropologiche.

Il titolo del mio contributo richiede una presentazione globale. Tuttavia, alcuni temi verranno unicamente enunciati. Per la concisione cui sono costretto dai limiti di questo lavoro, mi adatterò ad offrire un *riassunto strutturato della concezione analitica* dell'uomo sulla quale sant'Ignazio basa la sua pedagogia spirituale, e un altro della sua *proiezione sintetica dell'uomo nello spazio storico*, mettendo in risalto solo alcuni elementi che mi sembrano più significativi o caratteristici o più necessari per comprendere l'insieme del suo contributo antropologico.

2. Il composto umano strutturato

Sant'Ignazio considera l'uomo un essere composto (il «composito», ES 47) fondamentalmente di anima immortale («parti superiori», ES 87) e corpo corruttibile («parti inferiori», *ibid.*); questo, più per un influsso evangelico e paolino che per un con-

⁵ *Sich freimachen von allen ungeordneten Anhänglichkeiten. Ein interdisziplinär Beitrag zur Anthropologie der ignatianischen Exerzitien* in KSpEx 35 (1985) 2-69.

⁶ *Esercizi Spirituali di S. Ignazio alla luce della teoria della disintegrazione positiva di K. Dabrowski.*

tatto diretto col platonismo o con l'agostinismo. La sua è una concezione gerarchica. Ritiene che per un'attività corretta, secondo la regola suprema di ogni ordine che è la santissima volontà divina, è necessario subordinare le parti inferiori a quelle superiori, e queste sottometterle all'influsso della grazia di Dio. Questi, con la legge interiore della carità e dell'amore che lo Spirito Santo iscrive e imprime nei cuori mediante le sue ispirazioni e mozioni, deve guidare l'uomo nell'azione, in quanto legge suprema che non sarà mai in contraddizione con quelle leggi che per autorità divina vengono emanate a livelli inferiori.

La tensione dell'uomo si radica nel suo intimo, a causa della sua inclinazione al disordine; ed è fomentata anche dal di fuori, per il fatto che egli è sottomesso agli effetti provocati in lui dai suoi affetti, eccitati attraverso le porte dei suoi sensi (esterni o interni) o delle sue facoltà, oltre che dall'azione dei diversi spiriti. Sant'Ignazio distingue nel composto umano, per ciò che si riferisce alle «parti inferiori» o «corpo corruttibile» dell'uomo: la carne e le ossa, i moti spontanei, il sesso e i sensi corporei. In questa parte carnale del composto umano si sperimenta il dolore o il piacere, la fame, la sete, la fatica, gli appetiti dei sensi o del sesso («la carne», *ES* 85)⁷: tutto ciò viene designato con il termine «sensualità». In questa distinzione antropologica ignaziana non emergono né interessano tanto le sue analisi, quanto l'orientamento globale della subordinazione dell'inferiore al superiore e la sua lucida applicazione all'ascesi e alla spiritualità in generale.

Non solo sant'Ignazio ritiene che le operazioni dei sensi e la «sensualità» tutta si devono subordinare alle parti superiori (l'anima e le sue operazioni specifiche), ma che si può agire contro la sensualità (e a volte si deve) per fini superiori: dominarla e farle servire lo Spirito (*ES* 83-89). Egli distingue due situazioni diverse. Una è quando con la ragione e la luce di Dio si avverte «qualche movimento della sensualità o parte sensibile contro la volontà divina in modo tale che vi sia peccato». Allora: «...reprimetelo con timore e amore di Dio; e questo è ben fatto, anche se ne seguissero debolezza e dolore al corpo; che non si deve far peccato alcuno sotto nessun riguardo». L'altra è «quando desiderate qualche sollievo o cosa lecita, in cui non c'è pec-

⁷ Cfr. *MI, Epp.* 1, 108.

cato alcuno, ma per desiderio di mortificazione e di croce ci si nega quello che si desidera. Questo secondo tipo di repressione non a tutti né sempre è conveniente, anzi è a volte maggior merito, per poter rimanere a lungo con forza nel servizio divino, qualche onesto sollievo dei sensi anziché reprimerlo... È questo, benché abbiate l'intenzione di camminare per la via più perfetta e accetta a Dio»⁸. Anzi, si potrebbe dire con mentalità ignaziana, precisamente per questo.

Lungi dal disprezzare il corpo, sant'Ignazio è uno dei santi che più lo ha tenuto in considerazione nel suo insegnamento, per un maggior servizio divino: «La mente — scrisse a san Francesco Borgia — essendo *sana in corpore sano*, tutto sarà più sano e più disposto per un maggior servizio di Dio»⁹. Il corpo può essere castigato, è anche bene a volte privarlo del conveniente (ES 83-87), perché si sottometta e aiuti lo spirito, o perché tutto l'uomo si unisca alla passione redentrice di Cristo. Tuttavia è il tempio vivo di Dio che bisogna curare e rispettare debitamente e mantenere in forma per il servizio di Dio. Castigarlo o maltrattarlo eccessivamente sarebbe colpevole e sacrilego¹⁰. Lo dobbiamo amare, «nella misura in cui obbedisce e aiuta l'anima, e questa, con tale aiuto e obbedienza, si dispone meglio al servizio e lode del nostro Signore e Creatore»¹¹.

La stessa sensualità, o parte sensibile dell'anima, non è umana, se non in quanto è in rapporto con la parte superiore e spirituale dell'uomo, nel suo destino globale. È la parte superiore, spirituale, a dover effettuare quella operazione di subordinazione di cui abbiamo parlato, custodendo «le porte dei sensi, specialmente gli occhi, le orecchie e la lingua, da ogni disordine» (Cost., n. 250). I sensi sono concepiti come porte dell'anima attraverso le quali può entrare il disordine. L'uso ordinato di essi, la loro custodia, aiuterà a «mantenersi nella pace e nella vera umiltà» dell'anima (*ibid.*).

Ma i sensi e gli organi corporali autonomi sono anche strumenti di espressione dell'anima. La pace e l'umiltà si devono manifestare «nel silenzio, quando conviene mantenerlo, e, quando si deve parlare, nella ponderatezza ed edificazione delle pro-

⁸ MI, Epp. 12, 151-152.

⁹ MI, Epp. 2, 237.

¹⁰ MI, Epp. 1, 505.

¹¹ MI, Epp. 2, 235; cfr. Cordonnier, *La place du corps...*, op. cit.; J. M. Granero, *Espiritualidad ignaziana*, Madrid 1987, pp. 70-75: «La salud y el servicio de Dios».

prie parole, e nella modestia del volto e nella compostezza del portamento e in tutti i movimenti senza alcun segno d'impazienza o di superbia» (*ibid.*). E tutta questa padronanza esteriore aiuterà a vivere nello spirito, secondo le esigenze della fede e della morale cristiana, la docilità allo Spirito di Dio (la «via di Cristo nostro Signore»; *Cost.*, n. 582). E aiuterà anche nel rapporto con gli altri:

... Stimandoli nella propria anima tutti come superiori, e manifestando loro esternamente il rispetto e la riverenza dovuti allo stato di ciascuno, con modestia e semplicità religiosa; di modo che, considerandosi gli uni gli altri, crescano in devozione e lodino Dio nostro Signore, che ognuno deve cercare di riconoscere nell'altro come nella sua immagine (*Cost.*, n. 250).

Il tema dell'immagine di Dio nell'uomo secondo sant'Ignazio, richiederebbe una monografia. Ci limitiamo qui a segnalarlo come presente e importante, e come particolarmente sviluppato per quanto riguarda la motivazione apostolica. Intorno ad esso si potrebbe far ruotare tutta la vita spirituale e lo zelo apostolico come li concepisce sant'Ignazio¹².

Passo ora a descrivere analiticamente il composto umano secondo diverse linee verticali, tracciate dal basso verso l'alto, verso la sua apertura al soprannaturale, secondo la traccia offertaci da sant'Ignazio.

3. La dimensione percettivo-intuitiva

Tengo ad incominciare con la descrizione del passaggio dalla parte sensibile a quella spirituale nella concezione ignaziana dell'uomo. Con le operazioni di ciascun senso, l'uomo realizza le attività specifiche sensoriali, ma nella modalità umana. Con i

¹² Cfr. F. Evain, *De l'image à la ressemblance* in *Cab. Sp. Ign., Suppléments*, 11, pp. 44-48. Agli studenti di Coimbra nella lettera della perfezione scrive: «Guardate anche al vostro prossimo come ad un'immagine della santissima Trinità e capace della sua gloria, al cui servizio è l'universo, membra di Gesù Cristo, redenti con tanti dolori, infamie e sangue suo; guardate, dico, in quanta miseria si trovi...» (*MI, Epp.* 1, 503); e ai Padri mandati per ministeri: «...Et considerando le creature, non come belle et gratiose, ma come bagnate nel sangue di Cristo, immagine di Dio, tempio del santo Spirito...» (*MI, Epp.* 12, 252).

sensi della vista e dell'udito l'uomo vede e ode; però con essi può non solo vedere ma anche guardare, non solo udire ma ascoltare, con tutte le sfumature e intenzionalità che l'uomo può dare a queste attività.

Ora, per sant'Ignazio, queste attività hanno la loro corrispondenza nell'immaginazione umana. Con l'immaginazione l'uomo non solo può conservare e riprodurre quello che vede e sente o ha percepito attraverso altri sensi, ma anche combinare le immagini immagazzinate di queste sensazioni, comporne di nuove e anche crearne per analogia altre che gli sembrano corrispondere a oggetti, persone o fatti non visti né uditi, forse astratti o invisibili, ma pensati come oggetto della sua intelligenza. L'uomo può disporre di questi sensi interiori (vista, udito, olfatto, gusto e tatto interiori) e porli al servizio delle facoltà superiori dell'anima che, illuminate e aiutate dalla fede e dai doni dello Spirito Santo, possono giungere ad aprirli ad una visione e udizione superiori. E anche ad operazioni analoghe all'olfatto e al gusto sensibili, un odorare e un gustare (attivamente e passivamente) realtà spirituali quali l'anima, le virtù, la divinità¹³.

Questo fatto ci rivela una linea antropologica verticale intuitiva, prima poco conosciuta e trattata dagli studiosi di sant'Ignazio e del suo insegnamento, ma attualmente al centro della loro attenzione. Non solo essa viene raccomandata da lui stesso negli *Esercizi* (nn. 124, 129), ma appare praticata ampiamente nella sua vita, se consideriamo i fenomeni raccolti nel suo *Diario spirituale*, aperto alle più alte intuizioni mistiche. In questo *Diario* egli si mostra cosciente del fatto che vi sono esperienze percettive dell'uomo difficilmente inquadrabili (o indescrivibili) fra le operazioni dei sensi o delle facoltà che mettiamo in atto nelle operazioni ordinarie, se non con un'applicazione molto estesa dell'analogia.

In molte occasioni il Santo oscilla fra l'uso dei verbi «sentire» o «vedere»: «sentire, o più propriamente vedere» la santissima Trinità¹⁴; «sentire o vedere» Gesù¹⁵, «il mostrarsi o il sentirsi di Gesù»¹⁶, ecc.; perché sa che non è esattamente e del

¹³ ES 121-125; v. A. Queralt, *L'attuazione dei sensi interni e la purificazione della fede in Mistica e misticismo oggi*, Roma 1979, pp. 528-543.

¹⁴ Cfr. *Diario*, 27 febbraio, n. 83, nell'edizione della BAC, *Obras completas de san Ignacio de Loyola*, Madrid 1982.

¹⁵ Cfr. 24 e 25 febbraio 1544, *Diario*, nn. 75-77, ecc.

¹⁶ Cfr. 23 febbraio, *Diario*, n. 67.

tutto vedere, né esattamente e del tutto sentire, come quando si vede normalmente o solamente si sente. Per questo può scrivere il 4 marzo del 1544: «vedere o sentire chiaramente»¹⁷ e più avanti: «non sentendo chiaramente o vedendo persone distinte»¹⁸, indicandoci così che non basterebbe in questi casi dire «vedere» o «sentire» solamente. Distingue anche il «sentire o vedere» dall'«intendere». Così troviamo il 19 febbraio: «più sentendo o vedendo che intendendo»¹⁹, riguardo all'operare delle Persone divine; mentre prima aveva scritto «sentire o vedere intendendo»²⁰, in occasione di un'elevazione che lo porterà a ritenere che non ne avrebbe mai saputo tanto sulla Trinità, anche se avesse studiato tutta la vita. Tutto ciò ci porta a pensare che con questo «sentire o vedere» egli voglia indicare un'esperienza di percezione più o meno chiara, intuitiva e con un risvolto emotivo, più che strettamente illuminativa o di penetrazione dell'oggetto; ma che non cessa di essere coscienza della realtà oggettiva di una presenza.

In altre occasioni annoterà: «chiarore luminoso», «luce calda»²¹, «visione»²², «con molte intelligenze spirituali»²³, «intelligenze così grandi e così delicate che non posso trovare né memoria né intelletto per spiegarle o per descriverle»²⁴, «con intelligenze così grandi che scriverle non si potrebbe»²⁵, ecc.; tutte espressioni che, mi sembra, devono essere ugualmente inquadrare nella dimensione intuitiva, ma con la luminosità o penetrazione dell'oggetto propria dell'esperienza interiore.

4. Dimensione intellettuale-razionale

Le «intelligenze» di cui parla il Santo ci pongono in relazione con la dimensione antropologica della conoscenza intellettuale e le sue diverse operazioni. In quest'ambito, l'uomo è capace di accumulare e ricordare esperienze varie, conoscenze, vo-

¹⁷ Cfr. 4 marzo 1544, *Diario*, n. 105.

¹⁸ *Diario*, n. 110.

¹⁹ Nel *Diario*, n. 54.

²⁰ Cfr. 19 febbraio, *Diario*, n. 52.

²¹ Cfr. *Diario*, 23 e 21 febbraio, nn. 65 e 60.

²² Cfr. *Diario*, 27 e 28 febbraio, nn. 85 e 88.

²³ Il 14 febbraio: *Diario*, n. 27.

²⁴ Cfr. 2 aprile, *Diario*, n. 185.

²⁵ Cfr. 19 e 15 febbraio, *Diario*, nn. 51 e 31.

lizioni e altri atti spirituali, e precisamente «ricordare», «richiamare la memoria» (ES 50) o «richiamare alla memoria», «richiamare in memoria» (ES 56, 71, 130); considerare come Dio ci guarda (ES 75): rendersi presenti i misteri della storia della salvezza e anche rendersi presenti ad essi. Applicare ad essi gli atti del proprio intelletto: considerare, giudicare, ponderare, pensare, ragionare, riflettere su di essi e proiettarli sul mondo di oggi per trarne conseguenze per la propria vita. La ragione, per sant'Ignazio, è la capacità umana di sinderesi — sede dei principi morali applicati all'azione (ES 314) —, di proporre argomenti veritieri e motivazioni valide per la loro applicazione corretta, di trovare le cause autentiche, di discernere i diversi spiriti.

L'intelletto come tale si alimenta dei sensi, della immaginazione, della memoria o delle reminiscenze, degli antecedenti e delle conseguenze dei suoi concetti o giudizi, in ordine all'acquisizione di nuove conoscenze. Naturalmente dà il suo consenso a ciò che gli si presenta come veritiero²⁶. Ma la sua azione può essere influenzata o perturbata da infermità corporali (nervi, cervello, eccesso di alimentazione o inedia, stanchezza, ecc.) e più comunemente dagli affetti disordinati dell'uomo, passioni, affetti, che alterano la percezione della realtà e in tal modo la reazione adeguata e libera alla verità oggettiva.

Ancor più, «in molti casi in cui non lo costringe l'evidenza della verità conosciuta, può con la volontà inclinarsi più da una parte che da un'altra»²⁷, in modo giustificato o ingiustificato.

L'uomo può con il proprio raziocinio, sottomesso alla luce della fede, trovare spiegazioni che gli permettano di comprendere meglio la storia dei misteri della salvezza, o sentire più intimamente le verità rivelate (ES 2). Ma lo può anche, e con maggior gusto, per illuminazione divina, quando si dispone a riceverla. E questo modo è di maggior godimento e frutto spirituale del primo: «Perché non l'abbondanza del sapere sazia l'anima e la soddisfa, ma il sentire e gustare le cose interiormente» (*ibid.*). Con questo ci affacciamo alla dimensione affettiva. Infatti, pur rimanendo nell'ambito intellettuale, l'uomo può anche elevare «l'intelletto in alto» (ES 75) e aprirsi alle «illuminazioni», «elevazioni», «intelligenze»²⁸, che gli permettono di

²⁶ ES 64, 330, 336, ecc.; lettera dell'obbedienza: MI, Epp. 4, 674.

²⁷ MI, Epp. 4, 674.

²⁸ Diario, nn. 122-141 (dal 6 al 10 marzo), 187 (4 aprile).

penetrare nei misteri divini con luce dilettevole, quando Dio la concede, e a volte con «intelligenze così grandi e così delicate» che non si possono spiegare²⁹.

5. Dimensione affettivo-tendenziale

Particolarmente caratteristico dell'antropologia ignaziana è il ruolo da essa concesso alla dimensione affettiva e volitiva (sentimentale, emotiva, tendenziale), influenzata non solo dalla parte razionale e intuitiva dell'uomo, ma anche da quella sensibile, e con ripercussioni possibili anche nella parte inferiore e corporea del composto umano.

Fra queste ripercussioni corporee, oltre alle lacrime frequentissime che giunsero a fargli correre il pericolo di perdere la vista, alcune di quelle che sant'Ignazio nel suo *Diario* riferisce come esperienza personale sono degne di nota: l'oppressione di petto per l'intenso amore³⁰, il drizzarsi dei capelli e l'ardore straordinario in tutto il corpo³¹, il sentire la pressione delle vene³², ecc.

Quelle che sant'Ignazio chiama «affezioni» sono attaccamenti, compiacenze, inclinazioni (innate o acquisite, ordinate o disordinate) a determinate realtà (persone, cose, azioni, ecc.) sulle quali si può agire per provarle o eliminarle, controllarle, ordinarle o disordinarle. L'«affetto», benché a volte equivalga ad «affezione», sembra avere in altre occasioni un senso di inclinazione deliberata, senza che questo impedisca che si possa fondare su inclinazioni innate o disposizioni naturali o acquisite come abiti. Si può anche influire con la volontà per aumentare o diminuire o eliminare gli affetti, o per propendere verso una direzione o l'altra, o propendere di più³³, generalmente in presenza di lumi e motivazioni adeguate. È un modo indiretto di agire sulla propria disponibilità, rimuovendo i condizionamenti della libertà, o irrobustendola, affinché possa volere o non volere, scegliere o smettere di scegliere, decidere o non decidere, eleggere o rifiutare.

²⁹ *Diario*, n. 185 (2 aprile).

³⁰ *Diario*, n. 51.

³¹ *Diario*, n. 8.

³² *Diario*, n. 47.

³³ Cfr. ES 16, 97, 157, 179, ecc.

Sant'Ignazio è un maestro esperto in questi modi indiretti di agire sulla volontà per disporre l'anima ad abbracciare la volontà divina, rendendola capace di scoprire quello che prima non vedeva, di desiderare quello che prima non desiderava, aiutandola a spogliarsi delle sue affezioni disordinate e ad aprirsi all'azione della grazia divina, mediante gli *Esercizi spirituali*. In essi si suppone che l'uomo può giungere, con l'aiuto della grazia e l'esercizio delle virtù teologali, a vincere se stesso, ad aborrire ogni peccato e ogni disordine, a incentrare tutta la sua vita sulla sequela di Cristo, fino ad aborrire ciò che il mondo ama e abbraccia, e amare e desiderare per amore di Cristo ciò che il mondo aborrisce: la povertà, gli obbrobri, il «vestito e la livrea» (*Cost.*, n. 101) di cui Egli per primo si è vestito per amor nostro, ravvivando in questo la via che conduce alla vita vera. Quando l'uomo arriva a questo grado di umiltà amorosa, allora è meglio disposto a riconoscere la volontà di Dio sulla sua vita, ad abbracciarla e seguirla³⁴. È un processo che, come dice san Paolo ai Romani, presuppone la rinuncia alla mentalità del mondo, e una trasformazione secondo la mentalità dell'uomo nuovo in Cristo (cfr. Ef 2,24; Col 3,10, ecc.) per poter riconoscere quale sia la volontà di Dio, quello che gli è gradito e perfetto (cfr. Rm 12,2).

Secondo sant'Ignazio, l'uomo può riconoscere questa volontà divina sulla sua vita, a volte perché gli viene comunicata sotto forma di persuasione indubitabile (*ES* 175); altre volte, attraverso le ripercussioni emotive che suscitano in lui le comunicazioni spirituali, ricorrendo al discernimento dei diversi spiriti. Questo gli permette di raggiungere in taluni casi la certezza morale e la chiarezza sufficiente per cogliere il senso indicato dai segni della volontà divina (*ES* 176). In altre occasioni, attraverso l'uso tranquillo e libero delle sue facoltà naturali, nella docilità alla fede e con pura intenzione di servizio e lode della divina Maestà; perché «per seguire le cose migliori e più perfette è sufficiente mozione quella della ragione»³⁵, giacché «non dipende da noi suscitare o conservare una grande devozione, un amore intenso, lacrime né alcun'altra consolazione spirituale, ma tutto è dono e grazia di Dio nostro Signore» (*ES* 322), il quale lo dà quando è il suo beneplacito.

³⁴ *ES* 167; vedi «Directorio autógrafo» in *MI, Directoria* (MHSI [= Monumenta Historica Societatis Iesu], vol. 76) pp. 74, 76.

³⁵ *MI, Epp.* 11, 184.

In questo campo delle mozioni dell'affetto o della volontà in relazione al riconoscimento e all'esecuzione della volontà di Dio, l'antropologia ignaziana si apre a orizzonti illimitati e ad analisi di straordinaria lucidità. Egli distingue così fra «mozione razionale, e nessuna mozione sensuale» (ES 182), «mozione a cose basse e terrene» (ES 317), «mozioni spirituali» (ES 6, 227, ecc.), e i pensieri che vengono con queste mozioni, i quali procedono dalla nostra propria natura (ES 32), dal «nemico della natura umana» (ES 326-327), o da Dio (ES 329-330). E distingue inoltre fra quelli che vengono «dati immediatamente da Dio» nella consolazione senza causa precedente, e i propositi o giudizi che possiamo formare da noi stessi, «sia con un discorso che ci sia consueto per l'associazione di concetti e giudizi», sia che siamo influenzati dallo spirito buono o da quello cattivo, nel tempo successivo a tale consolazione (ES 336).

Nel *Diario spirituale* si occupa di molti altri fenomeni, come «tocchi e intensissima devozione nella santissima Trinità»³⁶, «visite spirituali»³⁷, profondissimi sentimenti di «umiltà» o di «riverenza amorosa» verso la Maestà divina e quello che a Lui si riferisce (la stessa cosa verso le creature)³⁸; tutta una gamma inoltre di esperienze interiori (a volte con riflessi esterni o corporali) nella cui descrizione si vede costretto a mescolare analogie di diverse sensazioni: colore, calore, sapore, audizione e visione («con molto chiarore, luminoso, caloroso e molto soave»)³⁹, «devozione calorosa e come rossa e molti sospiri di grande devozione»⁴⁰, «devozione continua e molto grande, luce calda e gusto spirituale, e che induce in qualche modo ad una certa elevazione»⁴¹, «devozione, calore e lacrime, perdendo diverse volte la parola»⁴² durante la Messa, ecc. E fra le molte allusioni alle lacrime di devozione e ai singhiozzi: lacrime «così lente, così interiori, così soavi, senza rumore o grandi mozioni»⁴³

³⁶ Vedi 4 marzo: n. 107.

³⁷ Cfr. 6-7, 16 e 26 marzo, 22 maggio, *Diario*, nn. 122, 170, 173, 234.

³⁸ Cfr. p.e. 30-31 marzo e 1° aprile 1544, *Diario*, nn. 178-182.

³⁹ Cfr. 7 marzo, n. 126.

⁴⁰ *Diario*, 18 febbraio, n. 49.

⁴¹ Cfr. 21 febbraio, n. 60.

⁴² Cfr. 25 febbraio, n. 77.

⁴³ Cfr. 11 maggio, n. 222. E il giorno seguente: «Crescendo la devozione e l'amore compaginato da lacrime nel sentire ciò che sentivo e apprendevo *divinitus*», 12 maggio, n. 224.

che gli risultavano inspiegabili. Una menzione a parte, con uno studio speciale sulla sua ripercussione emotiva e affettiva, meriterebbe il fenomeno della «loquela»: questa si presenta come interna ed esterna e viene descritta come musica interiore («ricordo della loquela o musica celeste»), «loquela mirabili», «dono della loquela *divinitus* concesso, con tanta armonia interiore», mentre crescono ineffabilmente la sua devozione e il suo affetto accompagnato da lacrime «nel sentire ciò che sentivo o apprendevo *divinitus*»⁴⁴. Tutto questo ci porta a pensare che si tratti di una specie di audizione interiore o esteriore di un determinato contenuto spirituale, ricevuto passivamente, accompagnato o sostanziato in un'armonia o suono musicale.

Sant'Ignazio ha una categoria di esperienze spirituali (sopranaturali: cioè che non è in nostro potere avere quando vogliamo), che chiama «santissimi doni e grazie spirituali». Sono grazia: puramente dati da chi dà e può ogni bene. Gli atti corporali sono buoni nella misura in cui sono ordinati a raggiungere tali doni o parte di essi. Questi doni non si devono cercare per il nostro godimento, ma perché i nostri «pensieri, parole ed opere», che senza di essi sarebbero «confusi, freddi e turbati», siano «caldi, chiari e giusti per il maggior servizio di Dio»⁴⁵. E con questo, il Santo ci rimanda alla dimensione operativa.

6. Dimensione operativa

C'è in tutta l'antropologia di sant'Ignazio un dinamismo che stimola all'azione, al servizio divino per amore. Un amore che «si deve porre più nelle opere che nelle parole» (ES 230). Il maggior servizio divino egli lo vede in relazione con la sua «gloria», e questa consiste per lui nel fatto che Dio sia conosciuto e amato dalle sue creature, che cresca la santità e si dilati il numero di quelli che lo conoscono e lo amano: azione dello Spirito Santo e di coloro che si dedicano ad aiutare le anime, lasciandosi guidare e reggere «bene dalla sua mano divina» (Cost., n. 813).

⁴⁴ Cfr. 11-12, 17 e 28 maggio, nn. 221-224, 229, 240.

⁴⁵ MI, Epp. 2, 236.

La via per gustare con l'affetto ed eseguire con soavità quello che la ragione mostra essere a maggior servizio e gloria di Dio, lo Spirito Santo gliela insegnerà meglio di nessun altro⁴⁶.

Ma l'azione dello Spirito Santo nella direzione umana e l'attribuzione dell'efficacia del frutto apostolico di santità a questo stesso Spirito non devono portare secondo sant'Ignazio a trascurare i mezzi umani. Se è vero che considera «errore confidare e sperare in qualche mezzo o procedimento solamente», ritiene al tempo stesso che non sia una via sicura «affidare tutto a Dio nostro Signore, senza volermi aiutare con ciò che mi ha dato, perché mi sembra in nostro Signore dover usare tutte le parti, desiderando in tutte la sua maggior lode e gloria»⁴⁷.

L'uomo — e questo si applica particolarmente al gesuita apostolo — ha bisogno di essere preparato a trattare e agire con una grandissima varietà di persone fra le quali dovrà operare, e a prevedere gli inconvenienti e i vantaggi dell'impiego di un mezzo o di un altro. Pur confidando che l'unzione dello Spirito Santo è quella che meglio potrà insegnare tutto ciò a coloro che sono docili in tutto a questo Spirito, sant'Ignazio ritiene che debbano essere istruiti con consigli e istruzioni, i quali li aiutino e li dispongano all'effetto che deve fare in essi la grazia divina, aprendo così il cammino allo Spirito (*Cost.*, n. 414).

D'altra parte, non c'è pericolo di contraddizione quando si esercita bene il discernimento: «Il senso che ci appare giusto, e che si riferisce qui alle mozioni che procedono da Dio, è necessario che si conformi ai comandamenti, ai precetti della Chiesa e all'obbedienza ai nostri superiori, e che sia pieno di ogni umiltà, perché lo stesso Spirito è in tutto»⁴⁸. L'uomo spirituale, per sant'Ignazio, non è un uomo che agisce senza norme, solo a colpi di ispirazione carismatica, bensì una simbiosi armonica di obbedienza, diligenza umana, prudenza e unzione dello Spirito Santo. Cosciente del fatto che l'efficacia soprannaturale della sua azione viene dall'alto, che i doni interiori, spirituali, sono quelli che devono dare efficacia alle qualità umane per il bene soprannaturale da lui ricercato, egli mette in esecuzione al tempo stesso tutti i mezzi naturali che sono in suo potere per collabo-

⁴⁶ *MI, Epp.* 11, 184.

⁴⁷ *MI, Epp.* 9, 626.

⁴⁸ *MI, Epp.* 1, 105.

rare alla grazia, secondo l'economia ordinaria della divina provvidenza nelle sue disposizioni. Non per confidare nei suoi mezzi umani, ma per glorificare Dio con tutto ciò che da lui ha ricevuto nell'ordine della natura e in quello della grazia (*Cost.*, n. 814).

La caratteristica del suo agire deve essere la carità discreta, che non è una carità mediocre, ma una carità la quale informa la prudenza come informa le altre virtù. E, per ciò stesso, se è perfetta o tende alla perfezione come deve, non potrà fare a meno di arrivare ad essere carità discreta, giacché la prudenza è la virtù che regola il retto esercizio dei dinamismi e delle attività umane, per evitare eccessi, arrendevolezza, tergiversazione o rilassatezza indebiti nelle azioni e nel modo in cui vengono compiuti. È questa prudenza che sarà illuminata dall'unzione dello Spirito Santo. Ma l'uomo spirituale deve stare all'erta, con l'esercizio del discernimento degli spiriti, per distinguere quello che procede direttamente da Dio, da ciò che può essere proposito od opinione propria o venire dal buono o dal cattivo spirito, come già abbiamo detto, anche nella «consolazione senza causa precedente» (*ES* 336), prima di dargli credito e di porlo in esecuzione.

Avendo così delineato i temi di un'antropologia analitica ignaziana, passo a quella che potremmo chiamare antropologia sintetica di sant'Ignazio.

7. Abbozzo di un'antropologia sintetica ignaziana

Sant'Ignazio vede l'uomo nell'insieme della sua situazione terrena reale, drammatica. Ma in cammino e in tensione costante verso la sua realizzazione superiore, cioè eterna; «in questa valle, come esule, fra animali bruti» (*ES* 47): immagine usata per esprimere i pericoli che lo minacciano nella sua realizzazione autentica. In «questo luogo di immense fatiche, dolori e calamità», con la sua debolezza, la sua ignoranza, la sua iniquità e malizia, il suo peccato (*ES* 58-59), ma oggetto dell'infinita misericordia e pietà di Dio (*ES* 71). Ancor più: immagine di Dio per creazione, redento dal sangue di Cristo, capace della sua gloria, destinato a partecipare alla felicità divina per tutta l'eternità⁴⁹. Da

⁴⁹ *MI, Epp.* 1, 503.

ora chiamato a camminare verso questa mèta finale, iniziando tale familiarità divina nella lode, la riverenza e il servizio di Dio. Ma solo lì, nell'eternità, è il luogo in cui tutta la nostra malizia sarà già stata distrutta dal fuoco eterno dell'amore divino e saremo penetrati e posseduti da lui, in modo tale che la nostra volontà sarà in tutto trasformata e conformata alla sua⁵⁰.

Intanto, nel mare burrascoso di questo mondo, la coscienza dell'uomo è in pericolo in mezzo alle tempeste mosse dai venti del desiderio di possedere, di godere, di elevarsi ed essere considerati, o al contrario del timore di perdere tutto questo⁵¹. Egli si trova combattuto da nemici visibili e invisibili e con il rischio di perdere non già i beni temporali, ma il regno e la felicità eterna, e di dannarsi⁵².

E tuttavia, egli è stato chiamato da Dio dalle tenebre alla sua mirabile luce, è passato al regno del Figlio del suo amore⁵³. Tutti gli uomini e ciascuno in particolare entrano nel piano di Dio, sono chiamati ad occupare un posto di collaborazione con Cristo, Re eterno e Signore universale, nella conquista di quel regno che nell'ultimo giorno egli consegnerà nelle mani del Padre suo.

La collaborazione consiste nel seguirlo nelle pene e nelle fatiche di questo mondo per seguirlo ugualmente nella gloria (ES 95; cfr. Rm 8,17). In Cristo l'uomo trova il senso, la forma della sua vita e la forza e la speranza per viverla. Ciononostante, trovare questo posto specifico di ognuno nella edificazione del regno di Cristo nel suo Corpo che è la Chiesa, non è il risultato di una decisione autonoma e indipendente dell'uomo, ma, come per Cristo, quello dell'ascolto e dell'accettazione della volontà del Padre, con un'attenzione costante alla guida dello Spirito. Ecco perché, nella concezione ignaziana, l'uomo deve avere il suo centro vitale più che in se stesso in Dio, Trinità; con l'aspirazione costante di riconoscere («sentire») in ogni momento la volontà divina e poterla compiere perfettamente in tutte le proprie azioni. Egli è concepito come un essere che tanto si avvantaggerà nella sua realizzazione superiore, quella del disegno del Padre, quanto più uscirà dall'amore di sé, dalla propria vo-

⁵⁰ *MI, Epp.* 1, 627.

⁵¹ *MI, Epp.* 1, 497-498.

⁵² *MI, Epp.* 1, 503.

⁵³ *Ibid.*, 497; Col 1,13; 1Pt 2,9.

lontà e interesse (ES 189): in esodo perpetuo verso il servizio di Dio e verso una sua sempre migliore realizzazione: in altre parole, verso la maggior gloria di Dio. Così si concepisce il trovare Dio in tutte le cose: unendo la propria alla volontà divina in un costante servizio d'amore. È un incontro realizzato nell'interscambio gradito di donazione, di presenza amorosa, di coincidenza nei progetti, nella percezione della vera sostanza divina dei valori, nella realizzazione della divina volontà (ES 230-237). Diremmo con il Vangelo: un morire costante a se stessi per vivere la vita vera, un perdersi costante nella volontà divina che è l'unico vero guadagno (cfr. Mt 16,25; 10,39; Lc 17,33).

Risalta nell'antropologia ignaziana questo dinamismo che spinge ad un'azione umana e spirituale al servizio della maggior gloria di Dio. Rientra nell'ambito di questo dinamismo l'accettazione dei mezzi terreni, della cultura, del sociale, del politico («Weltfreudigkeit»)⁵⁴; un'accettazione che ha senso solo dopo l'incorporazione che la persona ha fatto di tutto il suo essere al mistero di Cristo redentore. Solo nell'abnegazione e la liberazione da ogni amor proprio e interesse, essa può fare di queste realtà elementi efficaci nell'obbedienza concreta al piano di Dio sulla sua vita.

Come ha notato R. Champagne⁵⁵, nell'antropologia ignaziana l'uomo non appare tanto disegnato in un progetto di progresso lineare, quanto in un costante processo circolare (o a spirale sempre più fine) di incontro amoroso con la volontà divina, circolo di morte e di vita in Dio, per compiere sempre e in tutto con maggior perfezione il servizio di Dio. Morire sempre più a se stessi, per vivere più in Dio; uscire sempre più da sé, per vivere più in Cristo, per Dio. È l'applicazione della legge interiore di carità e amore che lo Spirito Santo iscrive e imprime nei cuori (Cost., n. 134); legge che non è solo norma, ma luce di discernimento, unzione e forza per eseguire il disegno divino⁵⁶.

Questa antropologia ignaziana è stata qualificata di trascendentale o transculturale⁵⁷, perché in essa la persona umana è

⁵⁴ Vedi Karl Rahner, *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit* in ZAM 12 (1937) 121-137.

⁵⁵ Jean de la Croix et les Jésuites in *Cab. Spir. Ign.*, 11 (1987) 161-174.

⁵⁶ Vedi Manuel Ruiz-Jurado, *El Espíritu Santo en las Constituciones de la Compañía de Jesús* in *Manresa* 56 (1984) 220-222.

⁵⁷ Cfr. art. cit. di F. Evain alla nota 12; e Aider «tout homme» à découvrir «tout l'homme», nello stesso numero di *Suppléments*, 11, pp. 59-63.

considerata nella sua dimensione trascendente, non nella peculiarità di una determinata cultura. Questa qualificazione si applica ancor meglio all'insegnamento antropologico di sant'Ignazio. Le descrizioni che ci ha lasciate delle sue esperienze interiori aprono un capitolo nuovo e originale nella fenomenologia dello spirito e sono inoltre un apporto prezioso, insufficientemente esplorato, all'antropologia di un settore specifico dell'umanità, quello che costituisce la vetta delle sue possibilità sulla terra: i mistici.

L'antropologia generale ignaziana scopre l'uomo come immagine di Dio, redenta dal sangue di Cristo, capace della sua gloria, che deve realizzarsi nella somiglianza e identificazione con Cristo, per la piena applicazione in essa della redenzione e la sua incorporazione al piano di Dio nella Chiesa. Su questo piano acquistano senso l'ascesi, il dolore, l'obbedienza e anche la morte personale.

Possiamo considerarla un'antropologia costruita sull'esperienza illuminata dalla teologia, un'antropologia nella quale l'uomo non si comprende se non a partire da Dio e nel suo progetto di amore in Cristo e nella continuazione della sua opera, nella Chiesa, attraverso l'azione dello Spirito Santo in essa e in ciascuno dei suoi membri. In questa antropologia, Maria è presente come Madre, come esemplare umano perfetto e come interceditrice nella realizzazione del progetto uomo.

Nell'antropologia ignaziana, come ha scritto von Balthasar, «l'uomo non deve essere interpretato sullo sfondo del suo proprio enigma, ma nello spazio preparato per lui dall'amore divino, e in quello dove già lo ha collocato l'amore. L'uomo è giudicato dall'amore, orientato dall'amore, liberato dall'amore e reso capace dell'amore»⁵⁸.

⁵⁸ *Das Ganze im Fragment*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1963, p. 89; trad. it., *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1970.

LA DINAMICA DELLE SETTIMANE
DEGLI «ESERCIZI SPIRITUALI» IGNAZIANI
PARAGONATA CON LA DINAMICA
DEL «CANTICO SPIRITUALE»
DI SAN GIOVANNI DELLA CROCE
E CON LE «DIMORE» DI SANTA TERESA

Joan Segarra sj

È noto che sant'Ignazio di Loyola struttura il corso degli *Esercizi spirituali* in quattro settimane¹. La settimana, nella concezione di Ignazio, è presa come sinonimo di tappa, ciclo o parte. Non coincide quindi con i sette giorni materiali consecutivi, ma illustra un itinerario spirituale che si intende percorrere.

In effetti, la *prima settimana* introduce l'esercitante nella via purgativa che facilita «la considerazione e contemplazione dei peccati»² e lo dispone a ottenere la grazia della conversione³. Già all'inizio degli *Esercizi* si parla di «rimuovere da sé tutti gli affetti disordinati e, dopo averli abbandonati..., cercare e trovare la volontà di Dio nella disposizione della propria vita, per la salvezza dell'anima»⁴. I disordini ignaziani sembrano coincidere con gli appetiti di san Giovanni, descritti nel primo libro della *Salita*⁵. Si ricorda che «prima cura dei maestri spirituali è mortificare dopo nei loro discepoli qualsiasi appetito, facendoli rimanere nel vuoto di ciò che desiderano, per liberarli da tanta miseria»⁶.

¹ Nella numerazione del testo degli *Esercizi*, applicata da P. A. Codina nell'anno 1928, le settimane ignaziane seguono l'ordine seguente: I, 23-90; II, 91-189; III, 190-217; IV, 218-237.

² ES 4.

³ Quest'ultima sembra trovarsi descritta in alcune parole del *Cantico*, che dicono: «... Avendole Dio radiato gli abiti imperfetti e l'ignoranza, in cui cade il male del peccato, con il perfetto abito della vera sapienza» (*Cantico* B, 26, 14).

⁴ ES 1.

⁵ *Salita*, I, 5, 12. «Poco servono gli occhi alla farfallina, poiché l'appetito della bellezza della luce la spinge, abbagliata, verso la fiamma» (*Salita*, I, 8, 3).

⁶ *Salita*, I, 12, 6. «Pensi infatti ciascuno che tanto progredirà in tutte le cose spirituali, quanto più si staccherà dall'amor proprio, dal proprio volere e dai propri interessi» (ES 189).

La seconda settimana conduce alla via illuminativa. In essa, il seguire e imitare Gesù Cristo portano a «riposare secondo la sua volontà e tenere il collo reclinato sulle dolci braccia dell'Amato»⁷.

La terza e quarta settimana, differenziate nel testo degli *Esercizi*⁸, pongono l'esercitante nella via unitiva, caratterizzata dallo splendore del mistero pasquale. La quarta settimana culmina nella contemplazione per ottenere l'amore⁹.

È interessante la funzione delle *regole* del libro degli *Esercizi*, perché dettagliano e particolareggiano la sua poderosa dinamica spirituale. Le venti *annotazioni*¹⁰ richiedono all'esercitante condizioni di discepolato che lo aiutano a intraprendere con buon ritmo il corso delle quattro settimane. Alcune annotazioni si riferiscono a chi dà gli *Esercizi*, e altre a chi li riceve. Le dieci *addizioni*¹¹ si riferiscono alla prima e alla seconda settimana. La tattica ignaziana degli *esami* si presenta in tre diverse prospettive, cioè: 1) esame particolare e quotidiano¹²; 2) esame di coscienza generale per purificarsi e confessarsi meglio¹³; 3) esame dell'orazione¹⁴. Sono metodi che risvegliano l'interesse spirituale.

La sostanza degli *Esercizi* ignaziani viene spiegata alcune volte ricorrendo alle figure di un triangolo equilatero. In questo modo, allora, gli *Esercizi* sono: a) scuola di orazione e favoriscono l'ampiezza del dialogo dell'uomo con Dio¹⁵; b) arte di discer-

⁷ Cantico B, 22, 2.

⁸ ES 4.

⁹ ES 230-237. «Si abbandoni fra le braccia dell'amore, ché sua Maestà le insegnerà il da farsi» (*Dimore*, IV, 3, 8).

¹⁰ ES 1-20. Il titolo degli *Esercizi* e la premessa (ES 21 e 22) ampliano le avvertenze precedenti che, nello spazio completo del mese, verranno proposte in maniera più dettagliata. Cfr. ES 127-134; 157; 159-160; 162-164; 169; 199; 204-209; 226-229, ecc.

¹¹ ES 73-90. Le addizioni si riferiscono all'esercizio dell'orazione formale. Offre particolare interesse la decima che tratta della penitenza interna ed esterna. Gli *Esercizi* incorporano in questo modo il binomio evangelico orazione-penitenza.

¹² ES 24-26.

¹³ ES 32-43. «Rimanere un quarto d'ora facendo esame su come hanno speso quel giorno. Questo tempo di esame e orazione sia tenuto da tutte insieme nel coro» (*Cost.*, 1, 1). «Si faccia molta attenzione all'esame di ogni sera» (*Avvisi*, 57).

¹⁴ ES 77.

¹⁵ Gli *Esercizi* forniscono diverse maniere di pregare. Ad esempio: a) la considerazione (2, 164-167); b) la meditazione (45-61, 136-148, 149-157); c) la ripetizione (62-63); d) il riassunto (64); e) l'applicazione dei sensi (65-71); f) la contemplazione (101-120, 190-209, 218-237); g) tre modi di pregare e in primo luogo sopra i dieci comandamenti, ecc. (238-247); h) il contemplare il significato di ogni parola di un testo (249-257); i) la preghiera a misura ritmica (258-260). Le preghiere e i colloqui sono tempi di comunicazione particolare con

nimento spirituale «a proposito delle desolazioni e astuzie del nemico, come anche delle consolazioni»¹⁶. Alcune regole di discernimento spirituale si addicono meglio alla prima settimana¹⁷ e altre «per lo stesso risultato, con un maggior discernimento degli spiriti», si applicano alla seconda¹⁸; c) tecnica di elezione del proprio stato e modo di riformare la propria vita¹⁹. La trilogia ignaziana dei due vessilli²⁰, dei tre gruppi di uomini²¹ e dei modi di umiltà²² rappresenta l'apice dell'esperienza illuminativa, essendo Cristo il centro vitale di essa. Si chiede di nuovo come grazia particolare «la conoscenza interiore del Signore, che per me si è fatto uomo, perché più lo ami e lo segua»²³.

Riassumendo quanto detto finora, si osserva che nella *prima settimana* l'interesse sembra concentrarsi sul «deformata reformare». L'esercitante intraprende un processo di correzione di tutti gli «affetti disordinati» e sente il male che provocano. Destarli e correggerli efficacemente dispone a ordinare la propria vita. In questo consiste la caratteristica di questa prima tappa. La *seconda settimana* mostra Cristo come modello perfetto e valore di riferimento indispensabile che spinge l'uomo a conformarsi tutto a lui²⁴. L'esercitante cerca di raggiungere un'identificazione affettiva con Cristo per via di «reformata conformare». Cristo è la vera luce e colui che lo segue non camminerà nelle tenebre²⁵. La *terza settimana* scopre e valorizza il Cri-

Dio. «Che un'anima di orazione, a qualunque grado sia giunta, sia lasciata andare per queste dimore in alto e in basso e in lungo e in largo; poiché Dio le ha dato una dignità così grande, non venga costretta a rimanere a lungo nello stesso posto» (*Dimore*, I, 2, 8).

¹⁶ ES 8.

¹⁷ ES 313-327.

¹⁸ ES 328-336.

¹⁹ ES 169-189.

²⁰ ES 136-148.

²¹ ES 149-157.

²² ES 164-168.

²³ ES 104. «Quando vi è unione d'amore... l'Amato vive nell'amante e l'amante nell'Amato» (*Cantico B*, 12, 7). «Questa sottilissima e delicata intelligenza s'introduce con mirabile sapore e diletto nell'intimo della sostanza dell'anima» (*Cantico B*, 14-15, 14).

²⁴ «Mentre mangia, la persona consideri, come se lo vedesse, in qual modo Cristo nostro Signore mangia con i suoi apostoli e in qual modo beve, guarda e parla; e cerchi di imitarlo» (ES 214). «Mai riposa l'anima finché non lo raggiunga... già adagiata fra le braccia di un tale Sposo» (*Cantico B*, 22, 6).

²⁵ Gv 8,12 e 12,35. «Questo sole divino dello Sposo, volgendosi alla Sposa, tanto porta alla luce le ricchezze dell'anima, che perfino gli angeli sono pieni di ammirazione per lei» (*Cantico B*, 20-21, 14). «Una luce grande assorbe in sé molte luci piccole» (*Cantico B*, 33, 38).

sto chenotico. Ignazio, che coincide con Paolo, non predica altro che Cristo crocifisso²⁶. L'esercitante cerca indistintamente il desiderio di «fare e patire per lui»²⁷, mentre valorizza tanto l'attività quanto la passività cristiana. «Conformata confermare», poiché solo nella Croce è il vero albero della vita e l'unica speranza. La *quarta settimana* apre un orizzonte escatologico e conduce l'esercitante per mezzo di Cristo al Padre. «Confermata trasformare». La gioia, il godimento intenso, la gloria e «l'ufficio di consolazione»²⁸ esercitato da Cristo nostro Signore costituiscono il clima sereno che provoca in alcune occasioni la consolazione spirituale senza causa precedente²⁹.

Queste brevi note indicative di commento alle settimane degli *Esercizi* ignaziani ci permettono di tracciare diverse prospettive che sembrano accomunare i tre maestri spirituali. Le riduciamo a cinque.

1. In sant'Ignazio di Loyola (*Esercizi*), san Giovanni della Croce (*Cantico spirituale*) e santa Teresa di Gesù (*Dimore del Castello interiore*), vi è un progetto di docilità alla grazia con una sottolineatura della passività nei confronti di Dio. La dinamica del processo spirituale non impedisce la ricerca del continuo discepolato cristiano. I tre maestri sono concordi nel voler rimuovere qualsiasi ostacolo che disturbi l'azione divina³⁰.

2. Si insiste in modo diverso sulle costanti che qualificano lo sforzo di purificazione ascetica, ad esempio: la custodia del silenzio, il clima di quiete e di solitudine, l'ampio esercizio del-

²⁶ 1Cor 1,23 e 2Cor 4,5. «Chiedere dolore con Cristo addolorato, strazio con Cristo straziato, lacrime, pena interiore per tanta pena che Cristo patì per me» (ES 203). «L'anima che cammina toccata dall'erba dell'amore..., tutto quanto pensa, dice e opera le procura maggior dolore» (*Cantico B*, 9, 1).

²⁷ ES 197. «Il dolore più puro porta a una conoscenza più intima e più pura e... ad un più puro ed elevato godimento, trattandosi di un sapere più interiore» (*Cantico B*, 36, 12).

²⁸ ES 224. «Di modo che non ci fu tribolazione né tentazione né penitenza né qualsiasi altra fatica che abbia vissuto, al quale non corrisponda cento volte tanto di più in consolazione e godimento in questa vita, cosicché l'anima a ragione può dire: e paga ogni debito» (*Fiamma*, 2, 23).

²⁹ ES 330 e 336. «Si pone sotto l'ombra della sua protezione e del suo favore, che tanto lei aveva desiderato, dov'è consolata, ristorata saporosamente e divinamente, secondo quanto afferma con gioia nel *Cantico* (2,3), dicendo: "Sotto l'ombra di colui che avevo desiderato mi sedetti, e il suo frutto è dolce al mio palato"» (*Cantico B*, 34, 6).

³⁰ «Ve ne sono ben pochi, e forse non ve n'è nessuno in questa vita, che intenda perfettamente ciò che da parte sua ostacola quello che Dio, se egli non lo ostacolasse, opererebbe in lui» (S. Ignazio di Loyola, cfr. *Alcuni detti*).

l'orazione, il controllo del maestro spirituale e l'esperienza delle notti. La tappa di purificazione sfocia in quella di illuminazione e unione. È sintomatico il salto dalla meditazione (ascesi) alla contemplazione (mistica).

3. L'ispirazione biblica è necessaria, perché la parola di Dio è d'insegnamento, consolazione, conversione, maturazione e interrogazione. Parola a un tempo creativa, operativa, animatrice e suscitatrice di confronto. L'esperienza cristocentrica implica che il discepolo sia ascoltatore della parola, docile e umile, ma al tempo stesso attivo e passivo.

4. Le tappe spirituali di purificazione, illuminazione e unione, sono come gocce d'acqua che penetrano in una spugna³¹. Sant'Ignazio parla di «confrontare una settimana con l'altra, e vedere se nella settimana in corso c'è stato emendamento rispetto alla precedente»³². Santa Teresa lancia la dinamica delle *Dimore* in forma di: raccoglimento (*Dimore*, IV, 3, 1-3), quiete (*Dimore*, IV, 3, 8-12), unione (*Dimore*, V, 1, 3 e 8), infiammazione dilettevole (*Dimore*, VI, 2, 8-10), volo dello spirito (*Dimore*, VI, 5) e matrimonio spirituale (*Dimore*, VII, 2, 1-5).

5. Con l'aiuto divino si cammina in silenzio verso la semplicità e la passività spirituale. Il continuo spaesamento disinteressato — «ormai non pascolo più il gregge»³³ — conduce ad una certa proiezione mistica e societaria. Dice sant'Ignazio che senza i doni divini le opere sarebbero fredde³⁴. Gli *Esercizi* richiedono la rinuncia ad ogni specie di amor proprio³⁵ e aspirano alla perfetta conformità con Cristo³⁶. Santa Teresa osserva che le opere attestano il progresso spirituale³⁷ e culminano nell'amore più grande³⁸. Il progresso, dice, consiste nell'amore³⁹ e l'amore si trova dove c'è determinazione di accontentare Dio. A sua volta, san Giovanni della Croce ricorda che l'amore produce uguaglianza e somiglianza⁴⁰. Due canzoni del *Cantico spirituale* riassumono in maniera molto bella la dinamica dell'amore:

³¹ ES 335.

³² ES 30.

³³ *Cantico A*, strofa 19.

³⁴ *Lettera a Francesco Borgia* (Roma, 20 sett. 1548).

³⁵ ES 189.

³⁶ «Imitare e somigliare più strettamente a Cristo nostro Signore» (ES 167).

³⁷ *Dimore*, V, 3, 9-11; *Dimore*, VI, 6, 9; *Dimore*, VII, 4, 6.

³⁸ *Dimore*, VII, 4, 15; *Cantico B*, 40, 1-4.

³⁹ *Dimore*, IV, 1, 7.

⁴⁰ *Salita*, I, 5, 1.

Nella cantina interiore
del mio Amato bevvi, e quando ne uscii
per tutta questa vallata,
già non sapevo più nulla
e il gregge persi che prima seguivo (cap. 26).

La mia anima si è impiegata
e tutti i miei beni al suo servizio:
ormai non pascolo più il gregge
né ho più altro ufficio
ché ormai solo nell'amare è il mio esercizio (cap. 28).

Amore che appaga. Alterità e permanenza continua.

MISTICA AFFETTIVA E AFFETTIVITÀ MISTICA IN TERESA DI GESÙ

Otger Steggink ocarm

Nella nostra cultura occidentale la dimensione sacra e la dimensione sessuale, quella religiosa e quella affettiva sembrano escludersi a vicenda: sembra cioè venire escluso l'amore vissuto come un'esperienza integrale di corpo e di spirito.

Questo mito occidentale è in stretto rapporto con la concezione del sacro come ciò che è separato, e del religioso come qualcosa di puramente spirituale, incorporeo. Vari autori considerano il persistere nella nostra cultura occidentale di questo mito dell'incompatibilità del sacro con la dimensione sessuale e della dimensione religiosa con quella corporea una crisi di fondo.

Ecco che cosa scrive Walter Schubart a questo proposito: «La religiosità e l'affettività sono le due forze vitali più potenti. Chi le considerasse opposte tra loro, divide il cuore umano... Se non riusciamo ad unire religione ed erotismo in una nuova felice relazione e a riconciliare la dignità umana con la sessualità, non si giungerà ad una rinascita della religione»¹.

Così la crisi religiosa sembra essere, almeno in parte, una crisi affettiva e la crisi affettiva sembra avere radici religiose. Perciò sorge il quesito: quanto è affettiva la vita spirituale, la vita mistica? E quanto mistica, quanto spirituale è l'affettività? E qual è il rapporto fra la mistica, come esperienza di Dio, e l'affettività umana?

Se vogliamo rivalutare l'affettività umana e giungere ad integrarla, a livello antropologico-teologico, alla vita spirituale, ci

¹ Walter Schubart, *Religion und Eros*, Monaco 1941, pp. 1-2.

potrà essere di aiuto lo studio della vita e della dottrina di una delle più grandi figure spirituali di tutti i tempi, che fu tale anche sul piano umano ed affettivo, e la cui concezione della mistica come unione fra corporeo e spirituale e la sua conseguente espressione sono considerate peculiari della sua personalità: Teresa di Gesù². Senza dubbio gli studi teresiani sono stati per molto tempo appesantiti da timori e complessi, per non dire da traumi affettivi di tono manicheo e giansenista. Così le «audacie» affettive di Teresa di Gesù rimanevano nascoste.

Attualmente è diminuito questo timore verso gli elementi umani presenti nel cammino della perfezione. Si può affermare che tali tratti umani nei santi godono oggi della nostra simpatia, soprattutto quando si tratta della vita affettiva dell'individuo e del suo dispiegamento nel quadro della vita spirituale.

1. Quanto affettiva è la mistica in Teresa di Gesù?

La parola chiave dell'esperienza mistica nella descrizione di Teresa di Gesù è senz'altro quella di «unione»: «Quando c'è unione di tutte le facoltà, l'intendimento è come spaventato; più che intendere, la volontà ama»³. Dio e l'uomo si uniscono in unione d'amore e non di essenza. Ha luogo una donazione totale reciproca, la quale nella sua forma più elevata viene chiamata «matrimonio spirituale». Nella tradizione mistica la terminologia nuziale e il linguaggio erotico svolgono un ruolo importante; nella mistica nuziale la donna si presenta come il simbolo della donazione mistica. Si comprende quindi che, leggendo la descrizione di questa mistica nuziale, ci si domandi quale sia il vero carattere di questo amore che viene descritto in termini inequivocabilmente erotici.

Il poeta inglese Arthur Symonds, riferendosi alla lirica mistica di san Giovanni della Croce, di chiara tonalità erotica, può dunque esclamare: «*But this monk can teach lovers!*», ma questo monaco è capace di dare lezione agli amanti! Evelyn Underhill, che riporta questa dichiarazione, aggiunge immediatamente: «Sarebbe, in realtà, assai strano che non ne fosse capa-

² Così afferma Américo Castro nel suo libro: *La realidad histórica de España*, Buenos Aires 1973, p. 92.

³ *Relazioni spirituali*, 54, 6.

ce, poiché le passioni limitate di questi ultimi non sono altro che un debole riflesso del desiderio infinito di cui parla san Giovanni della Croce, così come i loro amati sono il simbolo imperfetto del suo Primo e Unico Bello (Amato)»⁴.

Questo magistero dell'amore, proprio dei mistici, viene anche sottolineato dallo psicoanalista francese Ignace Lepp quando, dopo aver citato alcune strofe del *Cantico spirituale* di san Giovanni della Croce, annota: «Quale donna innamorata non sarebbe felice di ricevere dal suo amato simili versi!»⁵. In modo ancor più decisivo, per non dire dogmatico, si esprime Simone Weil quando scrive: «Non è giusto rimproverare i mistici perché usano il linguaggio dell'amore. Sono nel loro diritto. Gli altri non fanno che prestare loro la parola»⁶. Simili espressioni decise, che vogliono attribuire all'«amore mistico» un carattere esemplare ed una supremazia assoluta rispetto al cosiddetto «amore umano», fanno pensare alla tradizionale distinzione, di sapore dualistico, fra «amore terreno» e «amore celeste». Tutto ciò suona pretenzioso e alquanto «soprannaturalistico».

Non sorprende dunque che Ralph Harper, nel suo studio *Human love, existential and mystical*, protesti contro tali dichiarazioni e precisamente contro quella di Simone Weil, ammonendo: «È probabile che non abbia ragione nell'essere così sicura che gli altri abbiano la parola amore soltanto in prestito»⁷. È senza dubbio un fatto l'esistenza di una somiglianza sorprendente tra l'amore umano e l'eros mistico. Prendiamo, ad esempio, un'esclamazione di Teresa di Gesù come questa: «E mi dirigo verso il luogo dove, da sola, solevo pregare e incomincio a parlare con il Signore, in grande raccoglimento, con parole sciolte che, molte volte, senza sapere cosa dico, adopero; poiché è l'amore a parlare e l'anima si trova così fuori di sé che non scorgo la differenza che vi è fra lei e Dio»⁸. Chi potrà dire, di fronte ad una simile testimonianza autobiografica, se si tratta di un amore umano o di un amore mistico? O forse si tratta di ambedue le cose!

A questo riguardo Antoine Vergote giustamente avverte: «Tra la concupiscenza e l'amore, in senso religioso da una parte e in

⁴ *Mysticism: a study in the nature and development of Man's spiritual consciousness*, Meridian Books, 1963, pp. 89-90.

⁵ Ignace Lepp, *De psychoanalyse van de liefde*, Tiel - L'Aia 1965, p. 262.

⁶ Simone Weil, *Attente de Dieu*, Parigi 1957, p. 171.

⁷ Ralph Harper, *Human love, existential and mystical*, Baltimora 1966, p. 5.

⁸ *Vita*, c. 34, 8.

senso umano dall'altra, non esiste una semplice analogia; nella relazione a Dio viene trasferita ed estesa la reale espressione della concupiscenza umana. Come dice Teresa di Gesù: "Esiste soltanto un amore"⁹. L'uomo può amare solo in un modo, anche se il suo amore è necessariamente ambiguo e porta con sé un dualismo fondamentale di desiderio e di donazione: di eros e di agape. Se l'amore umano debba essere inteso al modo dell'amore mistico, o se l'amore mistico debba essere inteso al modo dell'amore umano, non mi sembra questo il problema. Semplicemente perché gli stessi mistici sembrano superare tale dilemma nelle loro descrizioni dell'esperienza mistica. Il semplice fatto che i mistici non esitano a far uso del linguaggio erotico per descrivere ciò che accade loro, rende completamente inverosimile il fatto che non abbiano tenuto conto del rapporto che esiste fra mistica ed erotismo. Riflettendo sull'espressione nuziale della sua esperienza mistica, Teresa di Gesù fa notare: «Malgrado sia un paragone grossolano, io non ne trovo un altro che faccia comprendere meglio ciò che intendo dire, se non il sacramento del matrimonio»¹⁰.

In questo contesto pare importante avvertire che l'esperienza sensibile di unione, così come è descritta da Teresa di Gesù, forma parte di un processo unitivo con l'Umanità di Cristo a tutti i livelli, anche a quello della desolazione e della passione.

Teresa di Gesù desidera condividere le sofferenze e le gioie di Cristo e trascina le sue figlie nella stessa direzione: «O siamo spose di così grande Re, o non lo siamo; se lo siamo, quale donna di onore non parteciperebbe al disonore inflitto al suo sposo?»¹¹. È innegabile che tutti questi sentimenti emanano da un animo molto femminile. Donna, Teresa di Gesù lo è anche nella forma affettiva in cui traduce la sua esperienza mistica. Così, nelle *IV Dimore*, dipinge la volontà come un «abbandonarsi nelle braccia dell'amore»¹². Il linguaggio nuziale della donna e mistica Teresa di Gesù riflette ugualmente l'amore nella sua ripercussione sulla corporeità, anche se per lo più in termini di «ridondanza». Per esempio in questo passo delle *IV Dimore*: «E così quando sua Maestà vuole, quando si degna di concedere qualche favore soprannaturale, lo produce con grandis-

⁹ Antoine Vergote, *Bekentenis en begeerte in de religie*.

¹⁰ *V Dimore*, c. 4, 8.

¹¹ *Cammino di perfezione* (Valladolid), c. 13, 2.

¹² *IV Dimore*, c. 3, 8.

sima pace e quiete e soavità dal più intimo di noi stessi, senza che io sappia né da dove né in che modo, e tale gioia e diletto non si sentono nel cuore come avviene per i sentimenti di quaggiù — dico: all'inizio, perché dopo tutto riempiono —, quest'acqua si va propagando per tutte le mansioni e facoltà fino ad arrivare al corpo e perciò dissi che inizia da Dio e finisce in noi; poiché, certamente, come saprà chi lo ha provato, tutto l'uomo esteriore gode di questo gusto e dolcezza»¹³.

Ancor più chiaramente Teresa di Gesù esprime la ripercussione corporale dell'estasi mistica nella descrizione della famosa visione, raffigurata dal Bernini in un gruppo marmoreo, che nulla nasconde dell'estasi corporale da lei sperimentata in suddetta visione. Ella la descrive minuziosamente: «Piacque al Signore che io avessi qui, a più riprese, questa visione: vidi un angelo in forma corporea vicino a me dal lato sinistro...; non era grande, ma piccolo, molto bello, dal volto così ardente da sembrare uno di quegli angeli sublimi, che paiono tutti infiammati (devono essere quelli che chiamano cherubini)...; vidi tra le sue mani un lungo dardo d'oro, alla cui estremità mi pareva avesse un po' di fuoco. Con esso, a più riprese, sembrava che mi penetrasse il cuore e che arrivasse fin nelle viscere, che poi mi sembrava strappar fuori quando ritirava il dardo, lasciandomi tutta infuocata d'amore grande di Dio. Era così grande il dolore che mi faceva produrre dei gemiti, ma era insieme così grande la dolcezza di questo immenso dolore, che non si può desiderarne la fine, né si accontenta l'anima con altro all'infuori di Dio. Non è dolore corporale, ma spirituale, benché il corpo non manchi di parteciparvi un po', anzi molto»¹⁴.

Gli psicologi si soffermano, in particolar modo, su questa visione a partire dalla quale cercano di qualificare la Mistica spagnola come un'isterica e una perversa¹⁵. Le metafore con cui viene descritta la simbolica scena d'amore (dardo, penetrazione delle viscere, gemiti), si prestano infatti ad una interpretazione della visione in termini di una penetrazione sessuale o di esperienze simili. Certo è che non si tratta di una sessualità repressa o di una compensazione sessuale, come alcuni psicologi vorrebbero farci credere. È chiaro che Teresa di Gesù non ma-

¹³ *IV Dimore*, c. 2, 4.

¹⁴ *Vita*, c. 29, 13.

¹⁵ Si veda Antoine Vergote, *op. cit.*, pp. 244-245.

nifesta vergogna per ciò che le accade; ella riconosce aver provato dolore e piacere corporale: «Il corpo vi partecipa e anche molto». Ma non si sofferma ulteriormente su questi dettagli, né lo fa nelle descrizioni di altri fenomeni estatici da lei qualificati come conseguenze della nostra «debolezza naturale». L'estasi, così come vien descritta nella citata visione, avviene, secondo la Mistica di Avila, «agli inizi». In definitiva, afferma, «proviene dal fatto che la nostra debolezza naturale non può sopportare tanta forza dello spirito...»¹⁶. Questo non significa che nelle fasi successive dell'unione mistica non ci sia una ripercussione corporale delle esperienze spirituali, anche se saranno meno spettacolari.

Bisogna riconoscere che detta visione di Teresa di Gesù fa ricordare la descrizione fatta da san Giovanni della Croce della «ferita d'amore» mistica. Forse aveva presente l'esperienza visionaria della sua figlia spirituale quando scriveva: «Potrà accadere che, essendo l'anima infiammata di amore di Dio, (...) si senta assalita da un serafino con una freccia o un dardo accessissimo di fuoco di amore. Questo dardo, trafiggendo l'anima già accesa come brace, o per meglio dire come fiamma (...) e in questa cauterizzazione trapassandola con detta saetta, la fiamma dell'anima si affretta ad innalzarsi subito con veemenza, (...) poi, ferita da questo dardo infiammato, l'anima sente la piaga con diletto sovrano perché, oltre ad essere sconvolta con grande soavità per l'impetuosa mozione causata da quel serafino, nella quale prova un grande ardore e uno struggimento di amore, sente anche la ferita soave e (la virtù) dell'erba con cui è stato temprato il ferro, come una viva punta nella sostanza dello spirito, come nel cuore trafitto dell'anima»¹⁷. La somiglianza fra questa descrizione di san Giovanni e la visione di Teresa di Gesù è sorprendente. Perciò risulta importante il giudizio del Dottore mistico circa le ripercussioni corporali dell'esperienza mistica; scrive: «E da questo bene dell'anima si diffonde, a volte, nel corpo l'unzione dello Spirito Santo sicché ne gode tutta la sostanza sensibile e tutte le membra e le ossa... con sentimento di grande diletto e gloria che si percepisce fino nelle estreme articolazioni dei piedi e delle mani... e poiché tutto ciò che se ne può dire è troppo poco, basta dire dell'aspetto corpora-

¹⁶ *Vita*, c. 40, 7.

¹⁷ *Fiamma* B, 2, 9.

le come di quello spirituale "che ha sapore di vita eterna" »¹⁸.

Teresa di Gesù e Giovanni della Croce concordano dunque nel segnalare che nell'esperienza mistica l'amore possiede una componente corporale e spirituale. D'altra parte, è vero che i mistici spagnoli del XVI secolo descrivono la ripercussione corporale dell'esperienza mistica in termini di «ridondanza», di un traboccare dell'amore mistico nel corpo, mentre ad esempio i mistici del nord, fiamminghi e renani, parlano in modo più esplicito di una percezione corporale del vissuto mistico.

In ambedue i casi, tuttavia, non ci sembra giusto parlare di «sublimazione sessuale», come invece si continua a fare¹⁹. A questo proposito, ci pare equilibrato e realista il giudizio deciso di Simone de Beauvoir: «Gli scritti di Teresa di Gesù offrono uno spazio minimo al dubbio e giustificano la scultura del Bernini che ci mostra la Santa sommersa nella libido più estrema. Sarebbe tuttavia ingiusto interpretare le sue emozioni come una semplice "sublimazione sessuale". (...) Ella non è schiava dei suoi nervi e nemmeno lo è dei suoi ormoni. Si deve piuttosto ammirare l'intensità di una fede capace di penetrare a tal punto il corpo. In realtà, il valore di un'esperienza mistica — come era chiaro alla stessa santa Teresa — non si valuta secondo il modo in cui soggettivamente viene esperita, ma secondo il significato oggettivo che possiede... In modo molto spirituale, Teresa solleva il problema drammatico del rapporto tra l'individuo umano e l'Essere trascendente. Ella ha vissuto e rivissuto come donna un'esperienza il cui significato ed essere trascendono qualsiasi specificazione sessuale»²⁰.

Sullo sfondo di una mistica che integra anche la corporeità umana, e ciò in modo cosciente, i pregiudizi degli psicologi che riducono l'esperienza mistica ad una forma di sessualità nascosta o ad un amore frustrato non sono sostenibili. Nemmeno risulta sostenibile, in senso generale, la tesi di alcuni autori come Jean Baruzi e Gaston Etchegoyen i quali sostengono che l'uso del linguaggio erotico avrebbe soltanto un carattere puramente allegorico, letterario e tradizionale²¹.

Dai rapporti mistici che abbiamo appena citato e dalle rifles-

¹⁸ *Ibid.*, 2, 22.

¹⁹ Antoine Vergote, *op. cit.*, pp. 244-260.

²⁰ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, t. II: *La femme mystique*, Gallimard, Parigi 1949, p. 512.

²¹ Si veda Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mysti-*

sioni che su di essi fanno gli stessi mistici, si deduce che laddove l'unione mistica viene espressa in termini amorosi, nuziali, la sessualità partecipa all'esperienza. Ciò, tuttavia, è qualcosa di essenzialmente diverso dal ridurre l'esperienza mistica ad una forma di erotismo sublimato.

Dopo queste considerazioni sugli aspetti affettivi della mistica, è importante chiedersi ora:

2. Quanto mistica è l'affettività in Teresa di Gesù?

Lo psicologo James Leuba nel suo libro *The psychology of religious Mysticism* sostiene la tesi che i rapporti affettivi con una persona dell'altro sesso svolgono un ruolo importante nell'origine e nella forma dell'esperienza mistica. Un simile rapporto umano spiegherebbe perché, secondo lui, i mistici farebbero ricorso, nell'esprimere le loro esperienze, a metafore amorose e a simbolismi erotici²². Una simile tesi dovrebbe basarsi su una ricerca solida, monografica, tenendo conto del rapporto esistente fra tale amicizia e l'esperienza mistica. Come esempi di queste «amicizie mistiche» vengono segnalati: Giovanni Crisostomo ed Olimpia, Francesco e Chiara d'Assisi, Giordano di Sassonia e Diana d'Andalò, Francesco di Sales e Giovanna di Chantal, Teresa di Gesù e Girolamo Graziano della Madre di Dio.

Ancora oggi tali amicizie sono guardate con sospetto e sfiducia, oppure sono considerate impossibili. A questo riguardo risulta eloquente il titolo di una collezione di lettere amorose di mistici, artisti, politici...: *L'amitié cette accusée*²³.

Lo psicanalista francese Ignace Lepp, da parte sua, non accetta questo atteggiamento di sfiducia e dichiara: «Anche se le difficoltà, del tutto reali, possono essere estremamente grandi, l'amicizia tra uomo e donna molte volte si dimostra essere al livello esistenziale tra le più feconde. Numerose coppie lo hanno dimostrato...». Di fatto Ignace Lepp parla soltanto di quelle che chiama «amicizie mistiche»²⁴.

que, Parigi 1931², p. 329; Gaston Etchegoyen, *L'amour divin; essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Bordeaux-Parigi 1923, pp. 30, 244, 314.

²² James Leuba, *The psychology of religious Mysticism*, Londra-Boston 1972², c. V: The Motivation of Christian Mysticism.

²³ Ella Bouet-Dufeil, *L'amitié cette accusée*, Parigi 1970.

²⁴ Ignace Lepp, *De psychoanalyse van de liefde*, op. cit., pp. 251-252.

Tutte queste amicizie, sono certamente radicate in un carisma che non a tutti è dato avere. Non per questo, tuttavia, sono opposte alle leggi della psicologia e nemmeno devono essere considerate platoniche. La sessualità fisica è, o meglio può essere, un'espressione dell'amore, ma non è l'unica. Amare significa, anzitutto, entrare in relazione con una data persona, proprio perché è tale persona. Riguardo a questo rapporto umano Victor Frankl scrive: «L'amore è dunque entrare in relazione diretta con la personalità dell'amata... Lo sguardo dell'amante va oltre l'involucro fisico e psichico e vede fino al nucleo dell'essenza dell'altro». Per Frankl ogni amore vero si cristallizza nel nucleo più profondo della personalità, che viene aperto dalla conoscenza profonda, ma non solo da essa, e ciò costituisce come tale un'esperienza mistica. Con questo, l'intenzione di Frankl non è di difendere lo stato del celibato, giacché prosegue dicendo: «Tutto questo non significa che l'amore non conosca il desiderio di esprimersi in forma corporale. Tuttavia l'amore è indipendente dal corpo nel senso che non ha necessariamente bisogno di esso». Persino nell'amore fra uomo e donna Frankl non considera di primaria importanza l'elemento sessuale; questo non costituisce un fine in se stesso, ma una forma di espressione: «Dove la sessualità è possibile, l'amore la desidererà e la cercherà; là dove, invece, è richiesta la continenza, l'amore non necessariamente si raffredderà o morirà»²⁵.

In Teresa di Gesù, la vita di unione con Dio, *vero Amico* — segno dell'unione sponsale con lui — ha definitivamente spostato il centro di gravità della sua vita spirituale, e quindi della sua vita affettiva, verso l'esperienza dell'amicizia con Dio. L'orazione mentale e contemplativa l'ha portata ad attivare le sue forze psichiche più profonde e l'ha fatta ritornare al suo fondamento vitale, dopo esser passata come attraverso un «mare tempestoso» per quasi vent'anni²⁶. È giunto il termine del suo inquieto reagire a livello sensibile e del dominante legame affettivo con il mondo: «Mai più ho potuto stabilire amicizia — scrive — né provare consolazione o amore particolare, se non verso persone che vedo avere amicizia con Dio e che si adoperano a servirlo... Se non vedo questo, o non è persona di preghiera, mi diventa una croce penosa trattare con chiunque

²⁵ Victor Frankl, *The Doctor and the Soul*, New York 1955, pp. 108 e 112.

²⁶ *Vita*, c. 8, 2.

sia»²⁷. Il suo contatto con Dio come vero Amico determina ora il suo rapporto con i suoi simili, il suo amore e anche le sue preferenze. La sua affettività possiede una radice mistica, ma non per questo cessa di essere umana. Leggendo le sue lettere, scritte negli anni che seguono la «battaglia e la lotta di trattare ad un tempo con Dio e con il mondo»²⁸, si arriva alla persuasione che il suo amore è impregnato di umanità. Quando Teresa di Gesù incomincia a scrivere, è ormai giunta, dopo una difficile lotta, all'equilibrio fra il corpo e lo spirito; è riuscita a superare l'influsso della mal assimilata visione neoplatonica del suo ambiente, che considerava ogni forma di corporeità — inclusa l'umanità di Cristo — un impedimento per la contemplazione. Il suo giudizio a questo rispetto è inequivocabile. «Noi non siamo angeli, ma abbiamo un corpo. Voler essere angeli stando sulla terra — e in modo così radicato come ci sto io — è uno sproposito»²⁹.

Ritroviamo la stessa affermazione realistica nella sua dottrina sull'amore, in cui distingue due classi, quello puramente spirituale e quello sensibile-spirituale: «Uno è puramente spirituale, perché la sensualità non sembra toccarlo affatto». E spiega: «Di quello che dico essere tutto spirituale, non so se capisco ciò che dico; almeno mi sembra non sia necessario parlarne molto, poiché temo lo possiedano poche... Dev'essere di grandissima perfezione»³⁰. Rispetto alla seconda classe di amore, afferma: «L'altra è spirituale, ma vi è insieme la nostra sensualità e debolezza o amore buono che appare lecito, come quello fra parenti e amici»³¹. Questo amore, che sorge come frutto dell'armonia fra lo spirito e i sensi, è il più umano, giacché risponde completamente alla natura dell'uomo. Come tale si presenta, nella maggior parte dei casi, anche fra le religiose. Esso trova respiro nello spirito e nella tenerezza della volontà umana; nella nostra «sensualità» e debolezza. La tesi: «non siamo angeli», per Teresa di Gesù trova piena conferma nella dottrina sulla genesi e sulla prassi dell'amore. Per questo si adopera a tranquillizzare le sue monache in ciò che riguarda questo amore «mescolato», paragonandolo in primo luogo con l'amore e l'affetto che si professa ai parenti e agli amici. Non esita nel toccare un pro-

²⁷ *Vita*, c. 24, 6.

²⁸ *Vita*, c. 8, 3.

²⁹ *Vita*, c. 22, 10.

³⁰ *Cammino di perfezione* (Escorial), c. 7, 1.

³¹ *Cammino di perfezione* (Valladolid), c. 4, 12.

blema così delicato come quello del rapporto fra le monache e il loro confessore o direttore spirituale. Anzitutto segnala: «Se con temperanza e discrezione trattiamo questo amore di cui ho parlato, tutto va a nostro merito, perché ciò che ci sembra essere sensualità si converte in virtù, ma è tutto così intrecciato che a volte non si riesce a distinguere, specialmente se si tratta di qualche confessore; poiché le persone di orazione, se lo vedono santo e si vedono capite nel loro cammino, gli si affezionano molto. E qui il demonio attacca con molti scrupoli che causano all'anima molto turbamento».

Per escludere tutte quelle complicazioni che possono scaturire quando si cerca di approfondire le radici di tali affetti, ella consiglia con realismo: «A questo riguardo, ciò che si può fare è cercare di non occupare la mente a chiedersi se si ama o non si ama, ma se si ama, che sia amore vero»; e argomenta: «Poiché se noi amiamo coloro che procurano qualche bene al nostro corpo, perché coloro che sempre si adoperano e lavorano per procurarli alla nostra anima non dovremmo amarli?». E passando, nel suo argomentare, alla prima persona, conclude manifestando con franchezza la propria esperienza: «Considero anzi che è di gran profitto avere affetto al confessore se è un uomo santo e spirituale e se vedo che si adopera molto nel fare del bene alla mia anima»³².

Teresa di Gesù non vuole dunque nascondere un'affezione sensibile-spirituale che può aprire prospettive positive, ma allo stesso tempo possiede abbastanza senso comune da avvertire: «Se (il confessore) non è tale come ho detto, il pericolo sta qui, e può fare moltissimo danno che lui pensi di riscuotere simpatia; e in case molto chiuse — come sono quelle delle monache carmelitane — molto più che in altre»³³.

Non c'è il minimo dubbio che anche in questo senso ella tiene presente che «non siamo angeli, ma abbiamo un corpo».

Con il suo spirito realista Teresa di Gesù ha la convinzione che non si ama in ugual modo tutte le persone. Pensa che il legame di parentela naturale e spirituale³⁴, la convivenza³⁵, la coscienza di essere amati³⁶, e l'attrattiva delle buone qualità

³² *Ibid.* (Escorial), c. 7, 1.

³³ *Ibid.*, c. 7, 2.

³⁴ *Vita*, c. 8, 5; *Cammino di perfezione* (Escorial), c. 7, 2.

³⁵ *Ibid.*, c. 6, 7.

³⁶ *Il Dimore*, c. 1, 4.

altrui³⁷ sono determinanti per la genesi e l'intensità dell'amore che si professa al prossimo. Ed essendo questi fattori differenti da una persona ad un'altra, l'amore che su di essi si fonda presenta anch'esso diversi gradi. Così, con evidente soddisfazione, ella dà prova delle sue preferenze, anche dopo che la sua vita con Dio come *Amico vero* è diventata il fattore decisivo del suo rapporto con le persone.

Fra i suoi parenti prossimi, don Lorenzo di Cepeda gode della sua predilezione: «Lorenzo di Cepeda è colui che prediligo», scrive a Madre Maria Battista, priora di Valladolid: «E io le dico che, anche se non fosse mio fratello, per essere così virtuoso e servo di Dio, è degno di molto amore. Ha un'anima molto buona»³⁸.

Fra le sue compagne, la priora di Siviglia, Maria di San Giuseppe è la più amata. Teresa non fa mistero di questa inclinazione particolare e scrive all'interessata: «Mi rallegrai molto della sua lettera e molto di più mi rallegrerebbe vederla; in special modo mi darebbe particolare contentezza ora che mi sembra siamo molto amiche e che ho poche persone con le quali gusterei di trattare molte cose delicate, perché mi piace veramente»³⁹.

Teresa si rende perfettamente conto di questo grande affetto e della necessità naturale di vederlo corrisposto, quando scrive alla sua amica di Siviglia: «Mi ha molto consolata con la sua lettera e non è cosa nuova che la stanchezza che mi provocano altre, me la fanno passare le sue. Io le dico che se mi vuol bene, e io la ripago in questo, ho piacere che me lo dica. È veramente secondo la nostra natura desiderare essere ripagati. Questo non deve essere male, visto che anche nostro Signore vuole esserlo»⁴⁰.

Le qualità naturali e soprannaturali della priora di Siviglia e l'affinità spirituale costituiscono — come nel caso di suo fratello Lorenzo — la base di una donazione e di un'amicizia in cui gli elementi di simpatia naturale e di femminile tenerezza sono senz'altro scontati. Già nel *Cammino di perfezione* Teresa afferma: «...Se la volontà s'inclinasse di più all'una che non all'altra, e questo non potrà essere evitato, perché è naturale». D'altra parte, nel suo realismo non tarda a soggiungere: «Spes-

³⁷ *Cammino di perfezione* (Valladolid), c. 6, 7.

³⁸ *Lettera a Madre Maria Battista*, Siviglia, 28 agosto 1575.

³⁹ *Lettera a Madre Maria di San Giuseppe*, Toledo, 3 gennaio 1577.

⁴⁰ *Lettera alla medesima*, Avila, 8 novembre 1581.

so questo movimento naturale ci porta ad amare la più imperfetta se è più dotata dalla natura»⁴¹.

3. Amicizia con gli uomini

Più che nel rapporto con parenti e compagni, risaltano le preferenze della sua affettività femminile nell'amicizia che intrattiene con gli uomini, vale a dire con i suoi confessori, direttori spirituali e collaboratori intimi: «Amo sempre molto quelli che dirigono la mia anima — confessa —; persuasa come sono di aver in essi chi fa le veci di Dio, questo mi sembra sempre un motivo perché la mia volontà si dia più completamente e, poiché non c'era pericolo per me, manifestavo loro i miei sentimenti»⁴². Il cuore di Teresa era giunto — attraverso la purificazione dei suoi affetti — ad amare in Dio e per Dio. Tuttavia, «quando ama, lo fa attraverso il suo cuore di donna»⁴³. Per giudicare correttamente le amicizie di Teresa con i suoi confessori e collaboratori intimi, è di fondamentale importanza tener conto di questa osservazione.

Suoi migliori amici possono considerarsi i domenicani García de Toledo, Pietro Ibáñez, Domenico Báñez e i carmelitani Giovanni della Croce e Girolamo Graziano. Il rapporto di familiarità e di predilezione che Teresa riservava al giovane Graziano diede luogo — già durante la sua vita — a molte critiche e destò gelosie ed invidie nell'ambiente degli Scalzi, frati e suore. Ancora oggi mette in imbarazzo non pochi specialisti nella materia⁴⁴.

Infatti, a prima vista, risulta strano che Teresa scelga come intimo collaboratore e direttore spirituale il giovane ed inesperto Girolamo Graziano, preferendolo al Dottore mistico che peraltro era l'uomo della prima ora e riuniva nella sua persona tutti i pregi che lei poteva desiderare. Le sue espressioni nei riguardi di Graziano sono sempre di grande elogio: «Quantunque sia giovane, ritengo sia grande agli occhi di Dio... Non c'è frate che

⁴¹ *Cammino di perfezione* (Escorial), c. 6, 4.

⁴² *Vita*, c. 37, 5.

⁴³ Dominique de Neuville, *Santa Teresa y la mujer*, Barcellona 1969, p. 155.

⁴⁴ Cfr. Alejandro Roldán sj, *La misión de Santa Teresa en la Iglesia a la luz de la hagiotipología* in *Revista de Espiritualidad*, 22 (1963) 304-308; Baldomero Jiménez Duque, *El sacerdote según Santa Teresa* in *Revista de Espiritualidad*, 22 (1963); Dominique de Neuville, *op. cit.*, pp. 146-154.

non parli bene di lui, perché la sua vita è stata di grande penitenza. Benché sia nuovo nella vita religiosa, mi sembra che il Signore lo tenga per mano»⁴⁵.

Giovanni della Croce gode della massima stima da parte di Teresa di Gesù come direttore di anime. Lo vuole al suo fianco quando diventa priora del convento dell'Incarnazione ad Avila, perché funga da confessore e vicario di quella difficile comunità. Con queste parole lo presenta alle sue monache: «Vi porto un padre, che è santo, per confessore»⁴⁶.

Lo raccomanda ugualmente alle carmelitane di Beas: «Vi assicuro che vorrei avere qui mio padre Fra Giovanni della Croce; il quale veramente è padre dell'anima mia, uno di quelli dalla cui comunicazione maggiormente essa ha tratto vantaggio. Facciano altrettanto le mie figlie in tutta semplicità, che vi assicuro possono comunicare come con me stessa e che sarà loro di grande soddisfazione, perché è molto spirituale e di grande esperienza e cultura»⁴⁷. Alle lamentele di Madre Anna di Gesù, priora di Beas, risponde: «Mi è piaciuto (sapere) che a torto si lamenta la mia figlia, poiché ha con sé il padre mio Fra Giovanni della Croce, che è un uomo celestiale e divino. Le dico infatti, figlia mia, che da quando è venuto da voi, non ho trovato in tutta la Castiglia un uomo come lui e capace di tanto fervore nella via del cielo. Non può immaginare la solitudine che causa in me la sua assenza»⁴⁸. Teresa sottolinea sempre le qualità spirituali di Giovanni della Croce. Le sue compagne attestano che si comportava con il Dottore mistico come se si trattasse di un «santo canonizzato». Tuttavia, ella vedeva in Girolamo Graziano il coautore della sua riforma e lo preferì a tutti gli altri monaci scalzi, come collaboratore e confessore.

Tale predilezione non va attribuita soltanto a considerazioni di ordine pratico. Sembra entrare in gioco anche un fattore personale di natura caratterologicamente femminile. Senza dubbio il figlio del segretario del re, per il suo saper fare con le persone e i suoi modi brillanti, prometteva di essere un aiuto eccellente, mentre il campo delle «relazioni pubbliche» — nell'interesse della recente riforma — non era certo il punto forte

⁴⁵ Lettera a Francisco de Salcedo, Valladolid, fine di settembre 1568, 2.

⁴⁶ Dichiarazione di Anna María Gutiérrez nei *Procesos de San Juan de la Cruz*, Informaciones de Avila, 1606, art. 13, in *Biblioteca mística carmelitana*, t. XIV, p. 301.

⁴⁷ Lettera alle Carmelitane scalze di Beas di Segura, Avila, fine ottobre 1578.

⁴⁸ Lettera a Madre Anna di Gesù, metà di novembre 1578, 1-2.

del Poeta mistico. Tuttavia, più che questo, su Teresa di Gesù dovette influire il fatto che nel rapporto con Fra Giovanni le mancava un approccio di tipo affettivo e una sintonia umana; ciò di cui aveva invece bisogno, sia per il suo carattere estroverso che per il suo cuore di donna. L'«uomo celestiale e divino» provocava in lei piuttosto sentimenti di venerazione e di rispetto, il che crea una certa distanza sul piano umano. La maturità spirituale e personale del Dottore mistico produceva in lei, a quanto pare, una certa riservatezza.

A questo scopo, risulta eloquente ciò che Teresa scrive a proposito del suo primo incontro con Giovanni della Croce: «Benché gli affari ci abbiano dato alcune occasioni di perdere pazienza e che io stessa, essendo stata una di queste, mi sia a volte inquietata con lui, mai abbiamo visto in lui un'imperfezione»⁴⁹. E subito deve confessare: «Egli era così buono che io almeno potevo apprendere da lui molto più di quanto lui non potesse da me»⁵⁰. Così, riguardo a quel «santarello di Fra Giovanni», molto presto Teresa non ebbe più nulla da offrire e vide frustrate la gioia e la tenerezza che un cuore di donna sperimenta quando si dà ad un essere più debole e meno perfetto.

Padre Graziano, invece, le offriva un ampio campo in cui poter agire. «L'amore di Teresa fu concesso a Graziano forse per togliergli tante evidenti imperfezioni e per mettere nel loro giusto posto i tesori latenti che ella aveva percepito...»⁵¹. Il giovane Graziano l'affascinò, non solo per essere uomo «di grande cultura e intelligenza e modestia»⁵², ma anche e soprattutto per la sua «dolcezza così gradevole»⁵³. A proposito del suo primo incontro con Graziano, Teresa scrisse con femminile entusiasmo a Madre Agnese di Gesù: «O Madre mia, quanto l'avrei voluta con me in questi giorni! Sappia che, a mio avviso, sono stati i migliori della mia vita, senza esagerazione. È stato qui più di venti giorni il padre maestro Graziano. Le dico che, pur avendo trattato a lungo con lui, non ho ancora valutato appieno il valore di quest'uomo. Ai miei occhi egli è integro e per noi è il meglio che potessimo chiedere a Dio. Quello che vostra

⁴⁹ Lettera a Francisco de Salcedo, Valladolid, fine settembre 1568, 2.

⁵⁰ *Fondazioni*, c. 13, 5.

⁵¹ Cfr. Olivier Leroy, *Sainte Thérèse d'Avila; biographie spirituelle* (Études carmélitaines), Desclée de Brouwer, Parigi 1962, p. 116.

⁵² *Fondazioni*, c. 23, 1.

⁵³ *Ibid.*, c. 23, 7.

reverenza deve fare, e così voi tutte, è chiedere a sua Maestà di concedercele come superiore ecclesiastico. In tal modo posso essere alleviata dal governo di queste case, visto che non ho mai incontrato una perfezione con tanta dolcezza...»⁵⁴. Convenirono di essere concordi in tutto e la Santa, esortata a ciò in una visione, fece voto di obbedirgli in tutto⁵⁵. «E ciò fu la ragione — spiega — che non si presentava alla mia mente il fatto che lo amavo, anzi, considerandolo uno qualsiasi, non tenevo in considerazione le sue qualità, ma soltanto se fosse bene fare questo per lo Spirito Santo»⁵⁶.

Il fatto che questa amicizia fosse basata in Dio non impediva a Teresa il progresso effettivo del suo affetto verso Graziano. Il suo amore cresceva in virtù dell'obbedienza ai confessori, «secondo una legge molto femminile che Teresa aveva già sperimentato in se stessa»⁵⁷. E questo amore le consentiva di conservare ed esercitare una grande influenza su di lui per il bene proprio e per quello della riforma. Graziano le corrispose e la assecondò come un figlio la propria madre.

4. Tratti di affettività femminile

La speciale inclinazione della Madre verso Padre Graziano si manifesta in forma evidente nelle numerose lettere che gli scrive e in cui predomina l'accento materno. «Ho molto gradito — gli scrive una volta — che mi abbia scritto "il mio caro figlio"; e con quale rapidità dissi (essendo sola) che aveva ragione! Mi sono molto rallegrata nel sentirne parlare [la missione di Graziano in Andalusía] e ancor più mi rallegrerei di vederla a così buon punto da consentirle di passare da qui»⁵⁸. Con materna preoccupazione vive insieme al padre suo Graziano il delicato compito di questi come visitatore in Andalusía e sospira: «O padre mio! Chi potrebbe essere suo compagno in queste prove? E quanto fa bene a lagnarsi con colei alla quale le sue sofferenze fanno tanta pena!». Questo affetto la porta ad occuparsi delle necessità più concrete e quotidiane. Così man-

⁵⁴ Lettera a Madre Agnese di Gesù, Beas di Segura, 12 maggio 1575, 3.

⁵⁵ Vedi *Resoconti di coscienza*, 30 e 32.

⁵⁶ *Resoconti*, 32.

⁵⁷ Lettera a P. Girolamo Graziano, Toledo, 13 dicembre 1576, 2.

⁵⁸ Lettera a P. Girolamo Graziano, Toledo, 13 dicembre 1576.

da del denaro alla priora di Siviglia, affinché questa, in sua assenza, procuri che al padre suo non manchi nulla, «poiché tutte beneficiamo della sua salute — scrive — ed è sempre poco quello che possiamo fare»⁵⁹. Quando viene a sapere che malgrado la sua sollecitudine gli è mancato qualche cosa, esclama con materna tenerezza: «O con quanto cuore Angela (la Santa stessa) avrebbe dato da mangiare a Paolo (Graziano) quando provava la fame che dice»⁶⁰.

D'altra parte non esita a rimproverarlo quando, nella sua ingenuità, legge ad altre persone le lettere familiari di Teresa e scrive: «Badi che i modi di intendere sono differenti e che gli ecclesiastici non devono mai essere così espliciti in certe cose; e potrebbe darsi che io le scriva di una terza persona, o di me stessa, e non sarà bene che alcuno lo sappia... come non vorrei che alcuna mi ascoltasse quando mi intrattengo con Dio, né mi disturbasse quando sto sola con lui, lo stesso vale per Paolo (Graziano)»⁶¹.

Quando sembra che Graziano le sfugga, ella si affretta a richiamare la sua attenzione in modo molto femminile: «Vostra paternità dica a quel cavaliere, per carità, che malgrado sia noncurante per natura non lo sia con lei, perché l'amore, dove c'è, non può dormire tanto»⁶². Il suo affetto arriva a tal punto da fargli la seguente confidenza: «Pensando chi delle due volesse più bene a vostra paternità, trovo che donna Giovanna (la madre di Graziano) ha un marito ed altri figli a cui voler bene, e la povera Lorenza (lei stessa) non ha nulla sulla terra se non questo padre»⁶³. Poteva stare tranquilla, giacché lo stesso Graziano affermò che a nessuna creatura al mondo voleva tanto bene come alla Madre e dopo di lei a sua madre donna Giovanna e concludeva: «E così non volevo che nemmeno mia madre mi volesse più bene di lei»⁶⁴. Graziano accettava dunque l'affetto materno che gli veniva offerto, ciò che permise alla Santa di mantenere un grande influsso su di lui e di orientarlo, incanalando così la sua affettività femminile.

Il suo franco e realistico atteggiamento nei confronti di que-

⁵⁹ Lettera a Madre Maria di San Giuseppe, Malagón, 15 giugno 1576.

⁶⁰ Lettera a P. Girolamo Graziano, Toledo, 30 novembre 1576.

⁶¹ *Ibid.*, Toledo, 18 dicembre 1576, 4.

⁶² *Ibid.*, Salamanca, 4 ottobre 1579.

⁶³ *Ibid.*, Toledo, 20 settembre 1576, 8.

⁶⁴ *Peregrinación de Anastasio*, intr., ediz. e note di Giovanni Maria Bertini, Barcellona 1966, p. 266.

sta amicizia con Graziano si manifesta in modo inequivocabile nella sua reazione di fronte ad un avvertimento che egli si sentì in obbligo di farle per paura che la predilezione della «santa Madre» potesse dar luogo a gelosie fra i suoi compagni di abito. Graziano racconta: «Mi ricordo che avendola io un giorno ripresa perché mi voleva tanto bene e mi mostrava tanta predilezione, lei mi disse ridendo molto: "Lei non sa che qualsiasi anima, per perfetta che sia, ha bisogno di uno sfogo. Mi lasci avere questo, perché qualunque cosa lei dica, non intendo cambiare lo stile che uso con lei"»⁶⁵.

Un modo così deciso di esprimersi non lascia spazio ad alcun dubbio. Teresa ha integrato coscientemente questa amicizia, con tutte le sue sfumature, nella sua personalità spirituale. In definitiva, questo significa l'accettazione e l'esperienza vissuta della sua femminilità che vuole dare e ricevere affetto, che cerca appoggio e protezione per la sua persona e la sua opera. La sua decisa reazione di fronte al rimprovero di Graziano è la prova che ella si sente capace di combinare lo «sfogo», che caratterizza la sua amicizia con lui, con il suo voto di cercare la perfezione in tutto. Lei sa che questa amicizia è benedetta e approvata da Dio. Così cerca di tranquillizzare Graziano scrivendo: «Ben può star tranquillo (Graziano) perché il pronubo fu Lui [il Signore che ha unito le loro anime in amicizia] e procurò un nodo così stretto [il voto di obbedienza] che solo la vita lo toglierà; e, anzi, dopo la morte sarà più stretto. La ricerca ingenua della perfezione non è più così eccessiva e questo ricordo aiuta piuttosto a lodare il Signore; ma la libertà che soleva avere le ha mosso guerra. Adesso la soggezione in cui si trova le sembra migliore e più gradita a Dio, perché ha qualcuno che l'aiuta a guadagnare delle anime che lodino Dio»⁶⁶.

L'amicizia, così come ella la viveva attraverso il suo cuore di donna, dimostra che nell'amore mistico per Dio e nell'amore al prossimo ispirato ad esso la struttura psicologica dell'atto umano non solo rimane preservata, ma raggiunge il suo pieno sviluppo.

Quanto è affettiva la mistica in Teresa di Gesù e quanto è mistica la sua affettività!

⁶⁵ *Escolias y adiciones al libro de la Vida de la M. Teresa de Jesús que compuso el P. Doctor Ribera in Ephemerides Carmeliticae*, 32 (1981) 388.

⁶⁶ *Lettera a P. Girolamo Graziano*, Toledo, 9 gennaio 1577.

RICONCILIAZIONE FINALE NELL'ANTROPOLOGIA DI SAN GIOVANNI DELLA CROCE

Federico Ruiz ocd

Il processo spirituale di san Giovanni della Croce, che ha luogo nel processo spirituale di san Giovanni della Croce, richiede una giustificazione intellettuale e una compensazione reale. Questo si aspetta il lettore, perché ha bisogno di una spiegazione teologica. Anche il discepolo lo esige, perché vuole conoscere vantaggi e risultati prima di avventurarsi in una impostazione di vita che sembra prospettare solo svantaggi.

I rigori della rinuncia e della privazione, che hanno luogo nel processo spirituale di san Giovanni della Croce, richiedono una giustificazione intellettuale e una compensazione reale. Questo si aspetta il lettore, perché ha bisogno di una spiegazione teologica. Anche il discepolo lo esige, perché vuole conoscere vantaggi e risultati prima di avventurarsi in una impostazione di vita che sembra prospettare solo svantaggi.

Questa stessa urgenza è sentita vivamente da san Giovanni della Croce, il quale presenta tutto il movimento del processo spirituale finalizzato e caratterizzato dalla meta, che egli denomina unione perfetta di amore con Dio. Tutto tende all'unione d'amore, tutto si giustifica e si spiega in riferimento ad essa. Non è un'intenzione sovrapposta, ma costituisce la logica stessa del movimento.

Se lo analizziamo nei particolari, scopriamo in esso quattro tempi ben differenziati e al tempo stesso interdipendenti gli uni dagli altri: 1) stato di giustizia originale: l'uomo esce dalle mani del suo Creatore nell'armonia e nella grazia; 2) stato di peccato originale che investe la persona, che disintegra l'uomo attraverso il disordine e la schiavitù; 3) l'uomo redento e impegnato in lotta violenta contro il disordine dello stadio anteriore; 4) unione d'amore: risultato finale e unificazione delle passate rotture.

Se collochiamo la negazione-rinuncia e la notte oscura nel terzo stadio, risulta evidente il suo collegamento essenziale con il precedente e il suo orientamento verso la pienezza dell'unione. Per quanto forte ed efficace possa essere considerata la notte oscura in se stessa e nella descrizione sanjuanista, essa non gode di

un significato indipendente. Ha bisogno di un quadro di comprensione logico e dinamico. Privata di questo contesto, si presta ad ogni genere di errori e di abusi¹.

A volte l'Autore cerca di giustificare la durezza delle rotture con la gravità dei mali e dei vizi che bisogna sradicare. Di per sé questo tipo di argomentazione dimostra che, in definitiva, la negazione-rinuncia rappresenta per lo meno il *male minore*. Sebbene dolorosa e limitante, è più vita della situazione precedente. In ognuno dei tre libri della *Salita del Monte Carmelo* e in ognuno dei due della *Notte oscura* egli utilizza questa forma di argomentazione che indubbiamente possiede forza persuasiva.

Un altro modo di spiegare e giustificare le rotture della fase di privazione consiste nel valorizzarla come maturità di vita teologale già molto sviluppata. Non è solamente una disposizione all'unione perfetta, ma è già unione di fede e amore, profonda e purificata. È già vita nel vero senso della parola, non una parentesi di attesa.

Senza dubbio la giustificazione logica e psicologica delle rotture è in definitiva una sola e sempre la stessa: la piena unione d'amore alla quale esse sono ordinate. Per farsi un'idea dell'insistenza dell'Autore, basta leggere le prime righe e le prime pagine della *Salita*: epigrafe, argomento, prologo, primo capitolo. Il riferimento ad essa ritorna sempre con gli stessi termini: «come è necessario per la divina unione»; «fino all'unione»; «devono passare per poter arrivare all'unione divina»; «affinché un'anima arrivi all'unione, deve passare prima per due tipi di notti»...

Intendo ora presentare brevemente quest'ultima dimensione o prospettiva che funge da asse esperienziale e teologico di tutto il sistema e processo descritto da san Giovanni della Croce: *l'unione d'amore*. Lo farò in tre momenti successivi:

- riconciliazione generale
- riunificazione antropologica
- restaurazione della sensibilità.

¹ «La sintesi finale. — Ciò che storicamente ha prodotto alcune interpretazioni errate dell'opera di san Giovanni della Croce è il fatto di averne non soltanto sottolineato con una sorta di esclusivismo la parte ascetica o negativa, ma anche di avere a volte totalmente omesso di indicare il termine al quale giunge la rinuncia chiesta dal Santo. Troncare un ritmo equivale ad ucciderlo, poiché solo il tempo positivo spiega il tempo negativo. Il sentiero del nulla non basta a se stesso; lo si segue perché conduce alla sovrana libertà dei figli di Dio e al banchetto della Sapienza. San Giovanni della Croce non chiede di mutilare nulla di ciò che Dio ha creato» (Lucien-Marie de St. Joseph, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*, Parigi 1968, pp. 175-176).

1. Riconciliazione generale

Perché san Giovanni della Croce concentri tutta la forza del processo spirituale e del sistema teologico-mistico nell'unione, questo termine deve essere veramente ricco di significato. Effettivamente, per lui esso possiede risonanze a tutti i livelli, originate in gran parte dal suo stretto legame con il vangelo di san Giovanni, capitolo 17: la preghiera di Gesù per l'unità.

L'«unione d'amore» trova applicazioni molteplici negli scritti del Dottore mistico: unione fra le Persone divine, unione ipostatica del Verbo, unione dell'uomo con Dio e con Cristo, unione interiore di senso e spirito nell'uomo, unione fra le persone, unione e armonia con le realtà della creazione.

Tenendo conto di tutta questa gamma di significati, si comprende come nel pensiero dell'Autore l'unione compensi abbondantemente tutte le rotture occasionate dal peccato e la nuova rottura richiesta dalla purificazione. Il disordine, preferisce vederlo e interpretarlo in termini di disintegrazione, come un taglio delle relazioni d'amore a tre livelli: con Dio, con se stessi, con gli altri. Lo formula con brevità e precisione: «È cosa veramente degna di compassione considerare in quale stato riducono la povera anima gli appetiti che in essa vivono: quanto sia sgradita a se stessa, quanto arida verso il prossimo e quanto pigra verso le cose di Dio» (*Salita*, I, 10, 4). Sono chiaramente indicate le tre direzioni del disordine affettivo.

Precisamente tutta questa situazione è quanto cerca di reintegrare l'unione d'amore. Questa si presenta come essenzialmente *integratrice* su tutti i piani: storico, morale, spirituale; anche quello ontologico, dal momento che uno dei suoi pregi è di trasportare la condizione creaturale alla piena coscienza mistica².

Nei suoi scritti si osserva un procedimento redazionale che dilata l'unità di visione di tutto lo sviluppo della vita spirituale. Nelle opere *Salita* e *Notte*, che descrivono e spiegano le prime tappe, la visione si completa con il riferimento costante alla futura unione perfetta d'amore. Quando giunge sulla vetta, nella *Fiamma*, la descrizione si volge insistente e retrospettiva alle prime tappe: «poiché non sei più crudele», «che era oscuro e cieco»... Questa modalità redazionale dimostra che la notte oscu-

² Cfr. G. Ruiz-Salvador, *Introducción a san Juan de la Cruz*, Madrid 1968, pp. 389-401.

ra si orienta all'unione, ma anche l'unione, da parte sua, è riferita essenzialmente alle fasi anteriori.

La rinuncia si presenta come «disposizione per» la successiva pienezza d'amore. Ma in quali termini l'unione si riferisce alle esperienze anteriori di disordine e di rottura? Direttamente o indirettamente, Giovanni della Croce indica varie prospettive diverse: perdono, premio o ricompensa, riconciliazione, pienezza di vita.

a. *Perdono*

L'idea del perdono viene spontanea, riferita a quello che abbiamo designato come peccato originale o personale. Nel contesto della sua opera, in cui vengono continuamente trattati il peccato e le sue conseguenze e deformazioni, ci saremmo aspettati di imbatterci ad ogni passo nella terminologia del «perdono» e del «perdonare».

Sorprendentemente, però, è rara la comparsa di questi termini. Il termine «perdono» non appare mai nei suoi scritti, e «perdonare» appare solamente sei volte; ed egli lo usa sempre quando commenta o sviluppa qualche testo biblico.

Di propria iniziativa non usa mai il verbo «perdonare».

Perché evita questa parola così piena di significato e così appropriata al tema che egli sviluppa? In questo caso, le sue preferenze linguistiche rivelano le accentuazioni teologiche dell'unione che noi conosciamo attraverso i termini che sostituiscono l'assente «perdonare». Ecco due testi dove ci saremmo aspettati di incontrare il verbo «perdonare».

«Tu, Signore, ti appresti con gioia e amore a sollevare chi ti offende e io non mi appresto a sollevare e onorare colui che dà fastidio a me» (*Sentenze*, 4, 4). Sollevare con gioia e amore, sollevare e onorare, mostrano un atteggiamento nuovo, attivo, rigeneratore, comunionale, di amore; e questo è molto di più, nell'uso corrente della lingua, del semplice perdonare.

«Lo sguardo di Dio produce nell'anima quattro beni: la purifica, l'abbellisce, l'arricchisce e la illumina; si comporta come il sole, il quale con i suoi raggi prosciuga, riscalda, abbellisce e illumina» (*Cantico*, 33, 1). L'Autore si esprime così in termini propri, dando alla grazia divina tutta la sua forza di purificazione e di trasformazione arricchente con quattro termini espressivi. Nel confermare la stessa idea con testi biblici ricorre inve-

ce al verbo «perdonare», utilizzato dai profeti Ezechiele e Naum.

In conclusione, l'unione comporta vita nuova e sovrabbondante, non solo distruzione del peccato e della morte da esso causata.

b. Ricompensa

«E ogni debito paga. L'anima dice così perché, nel sapore di vita eterna che qui gusta, sente la retribuzione dei travagli che ha sofferti per giungere a tale stato; in questo, non solo si sente ripagata e ricompensata secondo giustizia, ma premiata con grande eccesso... Di modo che non c'è stata tribolazione, tentazione, penitenza e nessun altro travaglio da lei sopportato in questo cammino a cui non corrisponda il centuplo di consolazione, di diletto, ecc., in questa vita» (*Fiamma*, 2, 24). Alla fine del commento di questo stesso verso (n. 31), l'Autore ne dà un'esemplificazione con l'esperienza di Mardocheo. Abbiamo qui una prospettiva nuova: ricompensa, retribuzione, premio. In cambio di quello che l'anima ha lasciato o perduto, le vengono date nuove gioie che compensano abbondantemente le rinunce.

Non manca di valore questo nuovo punto di vista. Il pericolo è che ciò venga inteso come uno scambio vantaggioso; al posto delle cose che ha perduto gliene vengono date di migliori, ma non le stesse. In questo caso, l'unione sarebbe più compensatrice che integratrice.

Per questo, l'Autore si affretta a recuperare il significato dell'unione come pienezza di vita realizzata nei sensi e nelle facoltà tutte: «Dando la morte, morte in vita le hai cambiato!» (*Fiamma*, 2, 33). «Quello che qui l'anima chiama *morte* è tutto l'uomo vecchio, cioè l'uso delle facoltà...». Le facoltà non muoiono nelle loro operazioni proprie, ma nel dinamismo e nel modo d'uso ai quali sono normalmente sottomesse. Passano ad una vita nuova e a un'operazione nuova.

c. Trasformazione

Sebbene anche la purificazione e la ricompensa mettano in rilievo aspetti validi dell'unione d'amore, il suo contenuto specifico è più in una linea di trasformazione. La migliore risposta che possiamo offrire alle privazioni e alle accettazioni della

negazione-rinuncia è la rigenerazione di un nuovo modo radicale di essere, di vivere e di operare.

Giovanni della Croce guarda al tempo stesso l'insieme e ogni settore in particolare. Nella vita nuova, che è la perfezione di unione con Dio, tutti gli appetiti e le operazioni diventano divini. L'intelletto, che prima si muoveva grazie alla forza e al vigore naturale, ora è informato dall'altro principio della luce soprannaturale di Dio. La volontà, che prima amava perdutoamente con il suo affetto naturale, ora si muove grazie all'amore divino e alla forza dello Spirito. Così ne è delle altre facoltà e sensi (*Fiamma*, 2, 33-34).

L'unione d'amore, nel corso del processo di trasformazione, riceve diverse denominazioni, portatrici di significati complementari; e si realizzerà nello stesso tempo un triplice processo di:

— *purificazione*: nella quale le facoltà in se stesse, nella loro attività e nel loro esercizio, eliminano le loro deformità, i loro attaccamenti, ritornando al loro vigore e purezza primitivi;

— *liberazione*: ha un significato simile, ma in essa gli attaccamenti prendono l'aspetto dell'oppressione, dell'anarchia, del disordine; liberazione significa eliminazione dalle schiavitù e dilatazione del nuovo stato;

— *trasformazione*: il termine indica piuttosto il carattere di novità dell'esperienza e il risultato finale; non significa solamente purificare o liberare, ma rigenerare la persona ad una nuova forma di essere e di operare.

La trasformazione pienamente realizzata compie una duplice funzione. In primo luogo, rivela il significato proprio di espressioni forti e audaci, come mortificare, annichilire, svuotare, negazione-rinuncia, ecc. Allora, possiamo vederne la vera portata, quello che fanno abbandonare e quello che potenziano. In secondo luogo, a queste altezze si scopre che l'unione d'amore era già una realtà in atto con altre modalità e misure sin dai primi passi, anche nei momenti di maggiore privazione. Solo che la viva coscienza dell'abbandono e dell'oscurità lasciava appena piccoli spiragli per apprezzare la trasformazione che allora si stava realizzando (*Notte*, II, 10, 6).

Le quattro fasi dell'itinerario completo della storia salvifica dell'anima sono essenzialmente riferite le une alle altre, nell'esperienza e nella descrizione che di esse fa san Giovanni della Croce. Vi sono pienezze parziali prima di arrivare all'unione perfetta. E dopo averle raggiunte, si continua fra rotture e insoddisfazioni.

2. Riunificazione antropologica

È sul piano antropologico, più che su quello strettamente teologale, che la rottura suscita inquietudini e riserve. E, perciò, proprio qui speriamo di vedere i risultati e provare la positività di una così grave rinuncia.

Come è già stato detto, per il Dottore mistico l'unione con Dio e l'unità con se stessi formano nell'uomo una stessa realtà. L'unione teologale crea quella antropologica, e quella antropologica condiziona quella teologale. Ad ogni modo, ognuna di esse mantiene il proprio piano e la propria prospettiva.

Nel II e III libro della *Salita*, parlando della purificazione delle facoltà attraverso la fede, la speranza e la carità, benché predomini il motivo teologale, egli ricorda costantemente i vantaggi e i progressi dal punto di vista umano. Con questo, non vuole mettere in secondo piano la motivazione teologale, ma rinforzarla, facendo vedere i vantaggi che produce nella trasformazione dell'uomo. Parlando del distacco dai beni temporali, scrive: «Anche se l'uomo non praticasse tale distacco per il suo Dio o per ciò cui lo obbliga la perfezione cristiana, dovrebbe, per i vantaggi spirituali che ne derivano, senza contare quelli non spirituali, liberare perfettamente il suo cuore dalle gioie di cui abbiamo parlato» (*Salita*, III, 20, 2).

Lo si vede interessato a dimostrare che la negazione-rinuncia implica dei miglioramenti, comunione maggiore con se stessi e con le cose. In altre parole, la morte, che prima si era prodotta con la rinuncia agli oggetti, al contatto con essi e all'attività psichica corrispondente, trova anch'essa una risurrezione su questo stesso piano. Essa recupera oggetti, contatti e attività. San Giovanni della Croce cerca l'espressione adeguata per accentuare questo paradosso: «Rinnega i tuoi desideri, e troverai quello che il tuo cuore desidera» (*Sentenze*, 15). «Se purificherai la tua anima da attaccamenti e appetiti estranei, comprenderai le cose nello spirito, e se di esse rinnegherai l'appetito, godrai della loro verità, intendendo quanto vi è di certo in esse» (*Sentenze*, 46).

Giovanni della Croce, senza proporselo, sviluppa un *umanesimo* accentuato e profondo. Questo è in linea con le sue doti personali, con la sua esperienza e le sue convinzioni. Esso abbraccia l'intelletto e la ragione, la volontà, le passioni e la sensibilità.

Ora intendo porre in rilievo alcuni aspetti di questa riabilitazione e riunificazione dell'uomo, in consonanza con le perdite e le rotture che ha sofferto nelle fasi anteriori.

a. *Riabilitazione totale*

Dalla descrizione dell'unione raggiunta, emerge il senso della totalità. L'uomo partecipa e agisce con tutto il suo essere, incluse le parti mortificate. A Giovanni della Croce piace enumerare le varie facoltà e sensi in particolare. «L'anima mia si è impiegata e tutti i miei beni al suo servizio...». Commenta: «(La Sposa) si riferisce al dono di sé fatto all'Amato in quell'unione di amore, dove consacrò la sua anima al servizio di lui, con tutte le sue facoltà, intelletto, volontà e memoria, dedicata e consacrata al servizio di lui. Per tutti i suoi beni, ella intende qui tutto quanto appartiene alla parte sensibile. Tale parte sensibile comprende il corpo con tutti i sensi e le facoltà, anche interni, e tutta la capacità naturale...» (*Cantico*, 28, 3-4).

La preoccupazione di salvare facoltà, sensi, capacità naturali non compare soltanto nello stadio finale. Egli la teneva sempre presente nella notte più cruda, quando la morte strozzava attività e piaceri, e sembrava amputare una metà dell'uomo. In realtà, fa appello a tutte le energie dell'uomo e non ne disprezza nessuna.

C'è nella *Notte* un testo sottile e molto esplicito a questo proposito. Nella purificazione mistica, avviene che «Dio tiene raccolte tutte le forze, le facoltà e gli appetiti dell'anima, sia spirituali che sensibili, affinché tutta questa armonia impieghi le sue forze e virtù in questo amore e che così giunga a compiere veramente il primo comandamento, il quale senza nulla disprezzare dell'uomo e senza nulla escludere di suo da questo amore, dice: "Amerai Dio con tutto il cuore..."» (*Notte*, II, 11, 4).

b. *Potenziamento*

Non solo le energie mortificate si recuperano, ma subiscono un potenziamento all'interno del piano umano. La grazia mistica purificatrice e trasformante libera le energie umane normalmente oppresse da condizionamenti psicologici e sociali, dalla mancanza di un oggetto adeguato alla loro capacità trascendente.

«Le profonde caverne del senso, (...) quando non sono vuote e monde da ogni affetto di creatura, la loro capacità profonda non sente il profondo vuoto perché basta qualsiasi inezia a tenerle ingombrate e incantate. Quando sono vuote e pure, sono intollerabili la sete, la fame e l'ansia del senso spirituale...» (*Fiamma*, 3, 18).

Grazie alla purezza e alla concentrazione, si producono nuova luce e nuova forza. L'esperienza mistica sviluppa la luce naturale, l'acutezza dell'intelletto, la sensibilità, la stessa scienza teologica. Lo possiamo dimostrare attraverso l'esperienza di quelle persone che arrivano ad una qualità elevata di vita teologale. San Giovanni della Croce potrebbe servire di esempio.

Per rimanere nell'ambito dei suoi scritti, troviamo un riferimento esplicito: «Non si deve credere che, benché rimanga in questo non-sapere, l'anima perda anche gli abiti delle scienze acquisite che aveva; questi anzi si perfezionano con l'abito più perfetto, cioè quello della scienza soprannaturale che le è stata infusa...» (*Cantico*, 26, 16).

c. Dagli oggetti alle mediazioni

La realtà tutta intera subisce una modificazione proporzionale a quella che ha luogo nel soggetto. Subito dopo la liberazione che ha luogo nell'uomo nei confronti degli oggetti, si stabilisce fra i due un nuovo tipo di relazione personale e comunionale. Non sono semplici «oggetti» di conoscenza e di godimento, ma si trasformano in *mediazioni* della parola e dell'amore di Dio.

Tutto il dinamismo del *Cantico spirituale* è fondato su questo nuovo tipo di mediazioni. Ma per stabilire questo tipo teologale di relazione è stato necessario passare attraverso la rottura e il distacco della *Salita-Notte*.

«Come nello stato d'innocenza dei nostri progenitori, tutto quello che vedevano, di cui parlavano e che mangiavano in paradiso serviva loro di mezzo per un sempre maggiore gusto di contemplazione, perché avevano la parte sensibile bene ordinata e soggetta alla ragione...» (*Salita*, III, 26, 5). Torna di nuovo più esplicita l'affermazione centrale: la soggezione dell'uomo a Dio crea l'armonia a tutti gli altri livelli, fra senso e spirito, fra uomo e creato.

Nella relazione con la realtà esterna, ci muoviamo simulta-

neamente sul piano teologale e su quello umano. Egli insiste: rinunciando al godimento, «con grande intensità aumentano *temporalmente* nell'anima i gusti e la gioia della volontà» (*ibid.*).

3. Restaurazione?

San Giovanni della Croce mostra chiaramente la sua preoccupazione di recuperare integralmente capacità, attività, relazioni, oggetti. Vuole salvare tutto, e per di più accresciuto.

Potremmo ora verificare se questo progetto si realizza, analizzando ogni settore singolarmente. Tuttavia, a parte l'ampiezza del tema, questo sforzo non è necessario dal momento che il lavoro è già stato fatto in vari settori. Per esempio, in quello che si riferisce alla conoscenza mistica e alla elaborazione teologica.

A titolo di esempio, mi fermerò sul settore più umile: il ricupero della sensorialità e della sensibilità, nella loro spontaneità naturale. Il radicamento e l'invadenza di motivazione e conoscenza teologali possono acquistare un tale rilievo nella coscienza da lasciare poco o nessuno spazio alla spontaneità naturale. Avremmo allora una ipertrofia di partecipazione teologale con una certa atrofia della sensibilità spontanea.

Il problema ha già preoccupato più di una persona. J. Baruzi è sicuramente colui che lo indica più esplicitamente. Cito un suo testo nel quale commenta la *Sentenza* 49 già citata: «Se di esse rinnegherai l'appetito, godrai della loro verità...». Scrive: «*Negazione* che in definitiva non si riferisce alle cose in se stesse, giacché il mistico le ritroverà una volta che sarà egli stesso deificato. Ma le cose che egli percepisce continueranno ad essere le stesse? In ogni visione di tipo essenziale, c'è qualcosa di irrevocabile»³.

³ J. Baruzi, *Aphorismes de saint Jean de la Croix*. Bordeaux 1924, p. 68. Questa stessa idea e preoccupazione affiora nel commento ad altre *sentenze*, per esempio a quelle che si riferiscono alla necessità o grande convenienza di avere un maestro spirituale (nn. 8 e 9): «Il mistico si libererà da ogni influsso esterno e, grazie alla convinzione in cui si troverà di essere a poco a poco deificato, incontrerà soltanto Dio e se stesso. Ma che cosa conserverà dell'audacia propriamente umana?» (*ibid.*, p. 43). «Simili brani, improvvisamente frementi e diretti, ci fanno superare l'etica timida in cui ci sentivamo rinchiusi. Non dobbiamo più chiederci se Giovanni della Croce non mutili in noi qualcosa che vorremmo salvare...» (*ibid.*, p. 44).

a. Partecipazione della sensibilità

Tale partecipazione della sensibilità è una costante di tutta l'opera sanjuanista. Essa ha luogo in virtù di un processo di *spiritualizzazione* del senso: «La parte sensibile e inferiore dell'anima è allora così spiritualizzata che (la Sposa) si raccoglie con le sue facoltà sensibili e forze naturali per partecipare e godere a modo suo delle magnificenze spirituali che Dio comunica all'anima nell'intimo dello spirito»; «Per una certa ridondanza dello spirito ricevono sensibilmente sollievo e diletto» i sensi (*Cantico*, 40, 5-6).

Questa ridondanza può avere a volte carattere di grazia mistica: «Dall'anima ridonda talvolta nel corpo l'unzione dello Spirito Santo; e gode tutta la sostanza sensibile, tutte le membra, le ossa e le midolla...» (*Fiamma*, 2, 22).

b. Sensibilità spontanea

La prospettiva precedente, basata sulla *ridondanza*, non risponde all'incertezza suscitata dal problema da noi prima segnalato. Dimostra che, grazie all'armonia e alla solidarietà che si stabiliscono nell'uomo, tutto il soggetto si orienta e vibra con i valori essenziali di questa esperienza di vita teologale.

Ma rimane ancora spazio affinché la sensibilità agisca e reagisca spontaneamente, secondo il proprio stile e al proprio livello, senza essere sottomessa alla motivazione soprannaturale? In altre parole: è gioia spontanea quella che prova davanti alla bellezza, all'armonia, al godimento; o intervengono la coscienza e la volontà a darle una motivazione soprannaturale?

Forse stiamo suscitando un problema che san Giovanni della Croce non percepisce con quel valore di alternativa che gli diamo noi. Ad ogni modo, è bene esplicitarlo, dal momento che ci serve per misurare i livelli di perdita e di recupero dell'uomo. Abbiamo infatti l'impressione che una motivazione soprannaturale, costantemente presente nella coscienza, impoverisca la vita psichica, assoggettando l'ampiezza della vita alla stretta cornice della riflessione.

Senza proporselo direttamente, Giovanni della Croce risponde abbondantemente ai nostri dubbi. In primo luogo con la propria vita, la quale dimostra negli ultimi anni una sempre maggiore «spontaneità» interiore ed esteriore, una maggiore espressività. Le religiose ci riferiscono del suo affetto per una giova-

nissima novizia che era tra le carmelitane scalze di Segovia, suor «Isabelita» e che il Santo amava «tenerissimamente».

Lo stesso J. Baruzi suggerisce, alla fine della sua grande opera, che forse alcune delle estasi avute da san Giovanni in quegli stessi anni di Segovia siano state prodotte dalla forza della sua sensibilità estetica nella contemplazione della natura.

c. Una difficoltà dottrinale

Il testo che può creare maggiore difficoltà è quello che si riferisce all'assenza di «passioni» nell'unione. Si trova nel *Cantico*, 20, 10: «Perché la grandezza e stabilità dell'anima è tanto grande in questo stato che, se prima giungevano all'anima le acque del dolore di qualche cosa e anche dei peccati, [...] benché li ritenga per quel che sono, non le arrecano dolore né sentimento. E la compassione, cioè il sentimento di essa, non la prova, pur possedendo le opere e la perfezione di essa». Altrettanto accade con il dolore.

Che cosa pensa veramente l'Autore, quando scrive questa pagina così strana? Strana non solo per noi, ma per la sua esperienza e il suo sistema stessi. Il dolore è presente nel *Cantico*, vivamente desiderato fino alla fine. La strofa 36 commenta ampiamente il desiderio ardente dell'anima deificata: «Penetriamo più profondamente nello spessore» della croce e della conoscenza o sapienza del Figlio di Dio. «Più amore, più dolore», chiedeva sul suo letto di morte.

La spiegazione più probabile di questa posizione radicale mi sembra la sua visione teorica dell'unione perfetta come «ritorno allo stato di giustizia originaria». L'elemento fatto emergere dal Santo in questo stato è la perfetta subordinazione della sensibilità alla ragione. Egli trae le ultime conseguenze di questo principio reale e teorico e ne ricava il risultato: riconosce il peccato per quello che è, ma non lo sente; fa opere di compassione, senza sentirla...

C'è un altro fattore che conta per la soluzione: il significato e la portata di quello che egli esclude come «sentire». Dalle spiegazioni che dà in seguito su speranza, gioia, timore, il «sentire» ha un carattere passionale di debolezza, paura, legame, oppressione. Non si riferisce al movimento naturale, ma alla dipendenza e al condizionamento. Non si tratta propriamente del sentire o non sentire in senso naturale, ma della valutazione mo-

rale di un tipo di sentimento che l'Autore considera schiavizzante.

d. «*Di primo slancio*»

Nella visione spontanea dell'Autore, non esiste il pericolo che amare Dio con tutto il cuore, tutta la mente, tutte le forze metta le redini alla sensibilità nei suoi movimenti spontanei. Questo dimostrerebbe che la sensibilità non è stata redenta fino in fondo, ma che va guidata dal controllo esterno del pensiero e della volontà. D'altronde proprio perché la notte l'ha sanata alla radice, ora può agire spontaneamente secondo le sue leggi, che sono quelle dell'ordine del creato, potenziate dall'elevazione della grazia.

«Tutti questi beni (corpo, sensi, passioni...) son già così impiegati e indirizzati a Dio che, anche se l'anima non se ne accorge, tutte le loro parti, fin dai primi moti, si trovano rivolte ad operare in Dio e per Dio...; tutti i beni di primo slancio si rivolgono verso Dio, benché come ho detto, l'anima non si accorga di operare per Dio. Perciò quest'anima molto spesso agisce per Dio, attende a lui e si occupa delle sue cose, senza pensare né ricordarsi che lo fa per lui» (*Cantico*, 28, 5).

Avvertiamo l'esclusione insistente della coscienza riflessa nel corso dell'attività spirituale: «Anche se l'anima non se ne accorge, di primo slancio, senza pensare né ricordarsi...»; «come all'inizio dell'operare era solita avere». San Giovanni della Croce non vuole identificare la trasformazione spirituale del soggetto con una specie di assorbimento dello psichismo nei suoi vari livelli da parte della coscienza morale.

Tale è l'uomo divinizzato di san Giovanni della Croce. L'annientamento totale al quale si era ridotto nella notte era stato una morte per davvero, con tutte le sue asprezze e a tutti i livelli. Ma era il passaggio per una risurrezione gloriosa, in corpo e anima, come quella del Signore. Anche nel corpo e nella sensibilità.

Non erano parole vuote quelle che indirizzava all'anima nei momenti più duri della sua apparente distruzione: «In questo sepolcro di oscura morte, le conviene rimanere in vista della risurrezione spirituale che ella spera» (*Notte*, II, 6, 1). Nell'unione d'amore si compie la sua speranza.

LA MEMORIA IN SAN GIOVANNI DELLA CROCE

Eulogio Pacho ocd

Parlare di memoria nell'epoca dei micro-chips e dei computers sembra proprio un esercizio di «memoria», ricordo o riviscenza del passato. Nella società attuale la memoria appartiene al mondo dell'informatica. Così la capacità umana che porta questo nome non è più coltivata, come se lo sviluppo della memoria mancasse assolutamente di interesse.

Ne ha avuto invece, e molto, nella tradizione spirituale cristiana, che ha considerato la memoria una componente essenziale della struttura antropologica. Basterebbe a giustificare tale affermazione il ruolo che essa svolge nelle spiritualità agostiniana, bonaventuriana e dei mistici francescani spagnoli del secolo XVI, per citare solo alcuni esempi.

Qualsiasi tentativo di prescindere da questa realtà umana nel prendere in esame il progetto spirituale sviluppato da san Giovanni della Croce conduce necessariamente a una mutilazione o a una deformazione grave della sua sintesi. L'architettura stessa della sua opera fondamentale, la *Salita del Monte Carmelo*, poggia sulla presentazione simmetrica delle tre potenze dell'anima: intelletto, memoria e volontà. Anche se la memoria non condiziona in misura uguale lo sviluppo schematico degli altri scritti del Santo, si integra in essi nella stessa visione antropologica.

Basterebbe questo dato, facilmente costatabile, per dimostrare che la memoria non è un oggetto ornamentale né di ripiego nella sintesi sanjuanista.

L'opera di catarsi o di depurazione rimane incompleta se non raggiunge quella piccola parte dell'uomo che, attraverso il ricordo, lo lega al possesso indebito delle cose e dei fatti. La pu-

rificazione della memoria costringe a farla uscire dai «suoi limiti e i suoi sostegni naturali, e ad elevarla al di sopra di sé, cioè al di sopra di ogni conoscenza distinta e di ogni possesso sensibile, in somma speranza nel Dio incomprendibile» (*Salita*, III, 2, 3).

In questa fugace allusione alla relazione fra memoria, possesso e speranza si insinua la problematica fondamentale della memoria nel pensiero sanjuanista che si incentra sull'accoppiamento simmetrico stabilito, come schema di fondo, fra le tre virtù teologiche e «le tre facoltà dell'anima». Essa viene così formulata in maniera programmatica: «Qui si mostra come le tre virtù teologiche sono quelle che devono portare alla perfezione le tre facoltà dell'anima e come stabiliscano in esse il vuoto» (*Salita*, II, 6).

1. Il problema

È un fenomeno ricorrente nella tradizione spirituale la corrispondenza fra virtù cristiane e potenze, facoltà e operazioni umane. In questo senso la proposta di Giovanni della Croce non ha nulla di originale. Il caso stesso dei «sensi spirituali» è molto più frequente di quello che fanno credere gli studi monografici su determinati autori. Si tratta spesso di una semplice metonimia o adattamento analogo. Quello che invece si suole presentare come la novità peculiare di Giovanni della Croce è la simmetria indicata sopra: fede-intelletto, speranza-memoria, carità-volontà.

Originale o no, certo è che appare intenzionale e che viene mantenuta con sostanziale uniformità in tutti i suoi scritti. Non si tratta di uno dei tanti casi in cui la spiegazione dei suoi versi impone all'Autore alcuni accomodamenti forzati. E neppure di affermazioni marginali o di passaggio, estranee a qualsiasi intento di sistematizzazione. La distribuzione simmetrica: virtù teologiche - facoltà dell'anima, viene proposta come schema di base e si mantiene inalterata nella sostanza. La premessa del capitolo 6 del secondo libro della *Salita* si presenta come una premessa condizionante.

L'accoppiamento fede-intelletto e amore-volontà è di sempre. Nessuno poteva essere sorpreso che san Giovanni della Croce lo adottasse. Ma lo stesso non valeva per il binomio speranza-

memoria. Giovanni della Croce aveva le sue ragioni per proporre tale corrispondenza, ma deve anche aver compreso che non era comune, perlomeno nella maniera così insistente e sistematica stabilita da lui.

La sua preparazione filosofica lo rendeva capace di misurare la portata delle formulazioni proposte e anche di fondarle su basi solide. Se il dittico o binomio «fede-intelletto», «carità-volontà» non offriva incertezze filosofiche, quello «speranza-memoria» poteva sorprendere molti, specialmente i lettori colti e preparati, i quali avrebbero quasi potuto esigere una giustificazione o una dimostrazione della sua validità.

L'Autore non si ferma a dimostrare nulla in proposito. Ciò che invece risente l'urgenza di dimostrare è che le tre virtù teologiche producono il vuoto nelle tre facoltà dell'anima. Che queste ultime siano tre, lo dà per scontato. Non è chiaro se lo fa per motivi di sistema filosofico o per ragioni pratiche, attenendosi al modo comune di parlare delle tre facoltà. Non esiste alcuna dichiarazione esplicita in merito. Lo stesso caso si ripete per altri temi relativamente affini, per esempio quello che riguarda la questione «sostanza e facoltà».

Il sovrapporsi di lessico comune, privo di rigore scientifico, e tecnicismo scolastico costituisce una caratteristica ben nota degli scritti sanjuanisti, che interessa in maniera concreta ed estesa il tema della memoria. Mentre per l'intelletto e la volontà l'Autore mantiene una terminologia precisa e sostanzialmente uniforme, per la memoria ne usa una estremamente fluttuante. Minuzioso nell'analisi dell'intelletto e delle sue funzioni, fino nei dettagli di «attivo e passivo o possibile», è parco e impreciso quando parla della memoria. Trova difficoltà nel determinarne l'oggetto e le funzioni. Sottintende molto di più di quanto non espliciti.

Nemmeno le applicazioni pratiche all'ambito spirituale permettono conclusioni rigorose sul piano dottrinale. E neppure la corrispondenza con la speranza si presta a chiarificazioni simili a quelle che illuminano il tema fede-intelletto. Ciò che interessa l'Autore è mostrare l'efficacia teologale della «speranza pura e intera in Dio». L'aspetto dottrinale e teologico è molto secondario, occupando ugualmente uno spazio ridotto nei suoi scritti.

Le riflessioni precedenti mettono in evidenza la mancanza di un trattato organico e sistematico della memoria; né Giovanni

della Croce si è preoccupato di determinare con precisione il posto che questa occupa nel quadro della sua antropologia. Senza dubbio esiste nel sottofondo un'impostazione filosofica, ma questa non viene mai esplicitata. Gli basta che il suo schema risulti valido come supporto alla pedagogia spirituale. In quest'ottica infatti egli vede la correlazione memoria-speranza.

Bisogna dire che il problema della memoria a livello filosofico condiziona solo relativamente l'applicazione al piano concreto della vita spirituale. Così si spiega come opinioni contrastanti nell'interpretazione filosofica della sua dottrina sulla memoria risultino convergenti al momento di armonizzarle con la sua proposta di purificazione attraverso la speranza. Due sono gli aspetti fondamentali della considerazione antropologica dell'argomento: il livello filosofico e la dimensione teologale della memoria.

2. Livello filosofico

Non abbiamo l'intenzione di rinnovare in questo luogo vecchie polemiche sulla derivazione del pensiero sanjuanista da una determinata scuola appartenente alla corrente scolastica, nell'ambito della quale esso, senza dubbio, si muove. La ricerca è andata abbandonando posizioni aprioristiche per concentrarsi sull'analisi testuale. Ci sono stati progressi notevoli in questo senso, ma forse non si è riusciti ad abbracciare tutto il campo semantico, o semplicemente linguistico, implicato nello studio della memoria¹. D'altra parte, sarebbe ingenuo e riduttivo pensare che tutto si possa risolvere per questa via. Non è una semplice questione linguistica o, come qualcuno dice, di «concordanze verbali». L'esame testuale del lessico può essere l'approccio, ma niente di più.

Lo studio statistico più o meno completo compiuto in questa direzione permette di distinguere subito punti chiari e dettagli imprecisi, e ugualmente di individuare temi fondamentali, di vasta portata, e aspetti particolari di minor rilievo. Una visione d'insieme, come quella che intendiamo offrire qui, deve limitarsi a questa problematica di base.

¹ Si può consultare la bibliografia essenziale sul tema nella mia *Iniciación a san Juan de la Cruz*, Burgos 1982, 270-271, 279. Per gli apporti più recenti vedi Bollettino bibliografico sanjuanista nella rivista *Monte Carmelo* a partire dal 1984 alla fine di ogni volume.

a. *Unità o duplicità della memoria?*

Il primo, e a quanto sembra di implicazioni più vaste, è il problema dell'*unità o duplicità della memoria*. Se da un lato si insiste sul fatto che è una delle facoltà dell'anima e così facendo se ne sottolinea la spiritualità, dall'altro si ribadisce che opera nel mondo del concreto, del sensibile e del materiale. Quando questi due aspetti vengono affermati o presentati separatamente e senza stabilire relazioni fra loro, l'identificazione dell'una o dell'altra memoria appare relativamente facile. I dubbi sorgono quando entrambi i livelli, quello spirituale e quello sensibile, si incrociano e interferiscono fra loro. Accade con troppa frequenza di passarci accanto senza soffermarvisi, come se si trattasse di una digressione o di una frase poco precisa.

Il commento ad un testo di Ezechiele dà all'Autore occasione per affermare: «Gli uomini che stavano nel terzo ambiente (del tempio) sono le immagini e le rappresentazioni delle creature, che la terza parte dell'anima, la memoria, custodisce e rimugina dentro di sé» (*Salita I, 9, 6*). Come se la «memoria spirituale, parte dell'anima», si occupasse delle singole immagini concrete, cosa che altrove viene attribuita all'immaginazione o alla memoria sensibile.

Un altro testo biblico offre il destro a questa singolare chiosa: «La memoria, poi, la quale di per sé percepiva solo le figure e i fantasmi delle creature, è trasformata da tale unione così da avere in mente gli anni eterni di cui dice Davide» (*Sal 76,6; Fiamma, 2, 34*). Ancora più enigmatico è un altro testo di un'altra opera: «Possiamo ugualmente distinguerli (i beni penosi) secondo le facoltà dell'anima: taluni, in quanto conoscenze intellettuali, appartengono all'intelletto; altri, perché affetti, sono di pertinenza della volontà, e altri ancora, essendo immaginari, appartengono alla memoria» (*Salita, III, 33, 4*). L'attribuzione alla memoria di un oggetto proprio risulta sconcertante in questo punto dove si tratta precisamente della purificazione della memoria, facoltà dell'anima, nei confronti dei «beni spirituali», penosi ai sensi. Ne consegue che questa facoltà opera con oggetti «immaginari» che, se sono reali e non di pura invenzione, dipendono dal senso della fantasia-immaginazione.

Per san Giovanni della Croce è sempre un punto delicato quello di definire l'oggetto proprio e specifico della memoria intellettuale. È sufficiente ripercorrere i passi in cui cerca di attri-

buire qualcosa di specifico ad ognuna delle tre facoltà, per dimostrare che la memoria viene lasciata quasi vuota o nell'infinito. Questa può essere una delle ragioni che spiegano il permanente fluire della posizione circa la memoria sensibile e la memoria intellettuale o spirituale. Il diaframma tra ambedue non è preciso né sicuro.

L'analisi minuziosa dei primi quattordici capitoli del terzo libro della *Salita* lo dimostra abbondantemente, ma travalicherebbe i limiti di questa annotazione. Basterà segnalare i dati fondamentali. Il Santo incomincia riaffermando la simmetria tripartita di facoltà e virtù teologali (*Salita*, III, 1, 1), il che implica la realtà di una memoria spirituale. Subito dopo determina le «apprensioni» della memoria, facendo le distinzioni «che sono sufficienti al nostro proposito». Le specie dei suoi oggetti sono tre: naturali, immaginarie e spirituali; secondo questi tre oggetti, «sono ugualmente tre le specie di conoscenze della memoria: naturali, soprannaturali e immaginarie-spirituali» (*Salita*, III, 1, 2).

Aggiunge poi che incomincerà a trattare delle «conoscenze naturali che hanno un oggetto più esteriore», per passare in seguito agli «affetti della volontà» (n. 3). La terminologia usata è sintomatica, nonostante si tratti di un punto in cui viene presentato lo schema di base. Durante tutta la *Salita*, come pure negli altri scritti, l'oggetto proprio dell'intelletto viene designato con il termine generale di «conoscenze» o «apprensioni», quello della volontà con «affezioni» (cfr. *Salita*, II, 10; III, 16). Non manca di sorprendere il fatto che per la memoria non compaia nessun nome proprio e venga ripetuto qui e altrove quello che si attribuisce all'intelletto: «conoscenze», «apprensioni».

Fino a che punto permanga l'indeterminatezza fra aspetto sensibile e spirituale nella memoria risulta ben evidente nel secondo capitolo di questo terzo libro. Apprendiamo che le conoscenze naturali della memoria sono quelle che «essa può formare dagli oggetti grazie ai cinque sensi corporali», come pure «tutte le altre di questo genere che essa può elaborare e formare» (n. 4). Attraverso questa strana classificazione, viene determinata la cosiddetta sede di questa facoltà. Quando la memoria è ormai purificata da forme e conoscenze distinte ed è unita a Dio, questi a volte opera tali tocchi di unione in questa facoltà che «improvvisamente si produce nel cervello, cioè nella parte dove essa ha sede, un sussulto così sensibile da farle sembrare di venir

tutta meno e di perdere il senno e l'uso dei sensi» (*Salita*, III, 2, 5). Nei paragrafi precedenti e in quelli successivi l'identificazione della memoria con l'immaginazione e la fantasia rimane costante, e viene spesso ripetuta.

L'interferenza fra aspetto intellettuale e aspetto sensibile perdura per tutto il terzo libro della *Salita*, rafforzandosi al momento di affrontare l'ultimo tipo di «conoscenze» della memoria, quelle spirituali. Qui troviamo perfettamente sintetizzata la posizione fluttuante dell'Autore; vale la pena citare questo brano per intero:

Le conoscenze spirituali, come abbiamo detto, costituiscono il terzo tipo di apprensioni della memoria; non perché appartengano al senso corporale della fantasia come le altre [naturali e immaginarie], dato che non possiedono né immagine né forma corporea, ma perché sono ugualmente oggetto della reminiscenza e della memoria spirituale. Infatti, una volta che qualcuna di queste si sia prodotta, l'anima può, quando vuole, ricordarsene. E questo non avviene per la effigie e immagine che di tale apprensione rimane nel senso corporale — dato che essendo corporale, come abbiamo detto, non è capace di ricevere forme spirituali —, ma perché l'anima se ne ricorda intellettualmente e spiritualmente per la forma che tale conoscenza lasciò impressa in lei, forma che è anche una conoscenza, o immagine spirituale o formale, che l'aiuta a ricordarsene, oppure per l'effetto prodotto. Ecco perché pongo queste apprensioni tra quelle della memoria, benché non appartengano alla fantasia (*Salita*, III, 14, 1).

Con ogni probabilità, si tratta del testo più importante fra tutti quelli attinenti alla memoria. Nonostante l'intento di chiarificazione che emerge dai numerosi incisi, non tutto risulta chiaro come si desidererebbe. Forse l'ultimo inciso complica un po' quello che è stato detto nel corso di tutto il paragrafo, ma per fortuna si chiarifica con quello che viene detto dopo. Le conoscenze o apprensioni spirituali collocate nella memoria o attribuite in generale ad essa, ma che non appartengono alla «fantasia», sono state infatti già analizzate da san Giovanni della Croce tra le apprensioni dell'intelletto e divise in due categorie: quelle increate e quelle delle creature (n. 2)².

² È singolarmente eloquente il fatto che nell'affrontare le «conoscenze spirituali»

Con un simile chiarimento viene compromessa ancora una volta la distinzione fra memoria spirituale e intelletto. Si arriva a dire che coincidono nell'oggetto o nelle «conoscenze» e apprensioni, secondo quanto già detto. Di conseguenza, la persistente simmetria nel trittico delle facoltà perde consistenza dottrinale. Ma non è questo il punto che ci interessa ora.

Sebbene venga di nuovo confermata, attraverso il testo citato, l'identificazione pratica fra immaginazione-fantasia-memoria sensibile o corporale, appare abbastanza sicura la distinzione fra una memoria sensibile e una memoria spirituale. La seconda sarebbe caratterizzata dalla capacità di ricordare; ecco perché la si ricollega alla «reminiscenza». Non è questo l'unico luogo dove Giovanni della Croce conferma questa funzione propria della memoria. Essa infatti non può ricordare quando si priva delle «conoscenze e forme che sono il mezzo della reminiscenza» (*Salita*, III, 2, 7).

Senza bisogno di approfondire i testi, si può concludere che il Santo presuppone e ammette una capacità di conservare e riprodurre immagini e ricordi che si riferiscono al passato. Egli parla con sufficiente chiarezza perché si possa sostenere che distingue, in questa funzione della memoria, una diversità dovuta alla presenza di una potenza spirituale e di un senso corporale interno. Ciò che viene presentato come un fatto o come una realtà ipotizzata non è definito sufficientemente sul piano dottrinale. Non è chiaro se l'Autore determina con precisione una memoria intellettuale o intellettuale. Tutt'al più si limita a proporre la memoria come conservazione e attuazione di forme intelligibili (conoscenze, apprensioni), ma senza precisare se si tratti di una realtà propria dell'intelletto possibile. Con ciò vogliamo dire che Giovanni della Croce non si spinge tanto avanti da pretendere di risolvere il problema filosofico di un qualcosa che è stato e continua ad essere discutibile.

della memoria rimandi al trattato su quelle dell'intelletto. Scrive: «Quali siano queste conoscenze e come l'anima debba regolarsi in esse per giungere all'unione con Dio, è stato detto a sufficienza nel capitolo 24 del libro secondo, dove ho trattato di esse come di apprensioni dell'intelletto» (*Salita*, III, 14, 2). Effettivamente, egli si occupò di proposito di questo tema nel secondo libro della *Salita*, anche se il riferimento non è esatto. Si trova nel capitolo 26. È difficile dubitare che il Santo identifichi nell'oggetto esaminato memoria e intelletto.

b. Memoria e intelletto

Con questa constatazione dovrebbe considerarsi risolta la questione della memoria come *potenza spirituale diversa dall'intelletto*. Se si mette in dubbio l'esistenza di una memoria intellettuale, non si prospetta nemmeno il problema. San Giovanni della Croce non lo dice esplicitamente, ma lo suggerisce con le sue affermazioni. Questo non significa però che esse possiedano un'intenzionalità e una portata filosofica. Nulla è così facile come verificare che la trama del suo sistema spirituale di purificazione e unione si appoggia, nella pratica, sullo schema delle tre facoltà spirituali dell'anima. La tesi formulata nel capitolo 6 del secondo libro della *Salita* non si contraddice mai e rimane inalterata: esse vengono infatti ripetutamente affiancate alle virtù teologali, e non solo in quest'opera: «Le tre virtù teologali, fede, carità e speranza, le quali si riferiscono nell'ordine alle tre facoltà di cui abbiamo parlato: intelletto, volontà e memoria» (*Cantico A*, 2, 7). Sempre nel *Cantico* troviamo: «I roseti sono le facoltà dell'anima: memoria, intelletto e volontà, le quali producono fiori di pensieri divini, atti di amore e di virtù» (*Cantico B*, 18, 5). Simile il testo della *Fiamma*: «Queste caverne sono le facoltà dell'anima: memoria, intelletto e volontà, che sono tanto profonde quanto sono capaci di beni grandi» (3, 18).

E se fosse rimasto qualche dubbio in merito, egli afferma esplicitamente che si tratta di «facoltà spirituali»: «...Nella quale l'anima tiene attivamente impegnate le facoltà spirituali che sono memoria, intelletto e volontà» (*Salita*, II, 14, 16). Più di scorcio, in un altro testo: «È come se dicesse che in tutte le facoltà spirituali dell'anima, memoria, intelletto e volontà, non vi siano conoscenze né affezioni particolari né qualunque altra considerazione» (*Cantico B*, 16, 20). Risulterebbe ozioso documentare ulteriormente una cosa ripetuta tanto spesso e così chiara. A meno che non si provi il contrario, ogni volta che si propone la trilogia simmetrica delle facoltà e la conseguente applicazione, si intende sempre da questo punto di vista³.

La questione non si basa sulla costante affermazione di una memoria, facoltà spirituale, parallela all'intelletto e alla volontà, ma piuttosto nel sapere se si tratta di un'accomodazione sche-

³ Circa le classificazioni delle facoltà, dei sensi interiori ed exteriori si può consultare il mio articolo *L'antropologia sanjuanista in Monte Carmelo* 69 (1961) 53-77.

matica di uso pratico che segue la maniera di parlare comune, o se risponde a una posizione dottrinale filosofica premeditata. Si è voluto semplificare considerando san Giovanni un tomista, un agostiniano o un baconiano. Non è il caso di cercare precedenti.

A rigor di termini, tutto induce a pensare che la distinzione tra intelletto e memoria sia reale. Ma superata la scorza del testo e dominando la panoramica del contesto, la risposta diventa più complessa. Non sono stati citati testi compromettenti, come quello della *Salita*, III, 14, 2, e i punti chiave nei quali si tratta di determinare l'oggetto proprio della memoria. Se è l'oggetto a distinguere e specificare realmente le facoltà, il panorama diventa oscuro.

Rileggendo i testi in cui facoltà e virtù teologali vengono collocate simmetricamente, la distinzione teorica in sé è condizionata dalla relazione fede-speranza. Forse si consolida a partire dall'ottica sanjuanista, come si vedrà più avanti. Nelle rimanenti applicazioni pratiche delle tre facoltà al processo di purificazione e di unione, la distinzione effettiva fra i loro oggetti rimane in dubbio. È nitida e permanente per quanto riguarda l'intelletto e la volontà, mentre è imprecisa e fluttuante per la memoria.

Se per indicare le funzioni proprie i termini sono abbastanza concreti e diversi da quelli dell'intelletto (ricordare, ritenere, sostenere, rammentare, svegliare, vegliare, far presa, ecc.), quando si tratta di individuare gli oggetti la terminologia diventa uniforme per entrambe le facoltà. È sufficiente paragonare, secondo quanto suggerisce l'Autore stesso, i capitoli corrispondenti del libro II (10-12) e III della *Salita*.

La distanza minima fra intelletto e memoria appare quando Giovanni della Croce si mette a determinare la peculiarità di ogni facoltà in relazione al suo oggetto proprio. Ecco alcuni esempi illustrativi. La purificazione radicale della notte passiva lascia l'intelletto nell'oscurità, arida la volontà e vuota la memoria (*Notte*, II, 3, 4). Il vuoto o la nudità è comune alle tre facoltà; pertanto non si indica nulla di proprio della memoria come accade invece per le altre due facoltà.

Quasi identica è la sua posizione nel presentare l'azione delle virtù teologali in questa opera di purificazione. Durante la notte l'anima gira vestita con il travestimento delle tre virtù teologali, perché «la fede oscura l'intelletto e lo svuota di tutta la sua intelligenza naturale». «In un modo del tutto simile la carità svuota e annichila gli affetti e le tendenze della volontà

verso qualsiasi cosa non sia Dio, e li pone solamente in lui». Naturalmente, la speranza compie la sua opera nella memoria, e cioè: la svuota e la separa da «ogni possesso di creatura» (*Notte*, II, 21, 11). Di nuovo la memoria è caratterizzata dal binomio possesso-vuoto che è senza dubbio un aspetto molto peculiare del pensiero sanjuanista, ma non sufficientemente specificato sul piano filosofico.

L'esempio più rappresentativo del *Cantico spirituale* è di segno contrario. Esso situa le tre facoltà nel momento del possesso, quando Dio si comunica all'anima e la imbeve completamente. Nell'unione trasformante del matrimonio l'anima beve «del suo Dio secondo la propria sostanza e le proprie facoltà spirituali; infatti, secondo l'intelletto, beve sapienza e scienza; e secondo la volontà, beve amore soavissimo; e secondo la memoria, beve ristoro e diletto nel ricordo e sentimento di gloria» (*Cantico B*, 26, 5).

Al lettore desideroso di sapere qualcosa di più concreto su queste espressioni così eteree viene spiegato subito dopo, punto per punto, il proprio della sostanza, dell'intelletto e della volontà (nn. 5-8). Come in appendice si aggiunge lo specifico della memoria che rimane in questa strana indeterminatezza: «Che secondo la memoria l'anima in tale stato beva del suo Amato, è chiaro; essa infatti è illuminata con la luce dell'intelletto in ricordanza dei beni che possiede e di cui gode nell'unione con l'Amato» (n. 9). È quasi una tautologia pura: «Illuminata con la luce dell'intelletto in ricordanza». Al posto di «ricordo» troviamo il cultismo «ricordanza», come nella citazione precedente. Tuttavia non si tratta di un ricordo del passato, ma del presente: dei beni che ora possiede e di cui sta godendo. Tutto questo definisce ben poco quello che differenzia la memoria dall'intelletto⁴.

Qualcosa di simile accade nella *Fiamma*, quando si paragona la situazione dell'anima e delle sue facoltà prima dell'unione e

⁴ I termini relativi alla capacità di ricordare sono poco usati da san Giovanni della Croce, se si eccettua il verbo stesso. In tre occasioni sostituisce «ricordo» con «ricordanza», evidente latinismo (*Salita*, III, 13, 6; *Cantico A*, 17, 4, 7; *Cantico B*, 26, 5, 6). Nei due ultimi testi (che si riducono ad uno solo, trattandosi di un testo non alterato nella seconda redazione) egli non fa riferimento a qualcosa di passato ma alla situazione presente. Nemmeno il termine «ricordo» è frequente. Si ripete per tutta la IV strofa della *Fiamma*, dal n. 2 alla fine, senza il significato proprio di evocazione e reviviscenza del passato, ma di qualcosa che si sta godendo nel presente. Appare con lo stesso significato nel II libro della *Salita* (26, 8-9). Solo a malapena questo termine può essere inteso nel senso corrente nell'altro punto dove compare (*Cantico B*, 20, 12).

una volta che vi è giunta. Concreti e precisi sono gli oggetti-operazioni dell'intelletto-volontà, ma la memoria, collocata allo stesso livello di facoltà spirituale, si limita a questo: «La memoria, poi, la quale da sé percepiva solo le figure e i fantasmi delle creature, mediante tale unione si cambia tenendo a mente gli anni eterni» (2, 34). Qualcosa di simile ci sarebbe da dire sull'applicazione delle caverne dei sensi alle tre facoltà (*Fiamma*, 3, 19-21 e 69).

E non manca d'importanza a questo proposito il fatto che in determinati momenti il Santo si limita a descrivere la peculiarità dell'intelletto e della volontà, quando la cosa normale sarebbe che proseguisse la trilogia simmetrica delle tre facoltà. Esempi significativi sono quelli di *Cantico B*, 14-15, 12-16 e *Fiamma*, 3, 81-83. Ancora più rappresentativi sono i tre luoghi classici e paralleli in cui egli studia intenzionalmente la relazione fra intelletto e volontà, conoscere e amare. Si trovano precisamente in contesti dove vengono analizzati le funzioni e gli oggetti delle tre facoltà⁵.

Dopo aver letto i testi precedenti e altri simili in chiave di rigore, non sarebbe arbitrario ridurre la memoria ad una funzione peculiare della capacità intellettiva. Non mancano accenni in proposito da parte dell'Autore, come quelli segnalati nei capitoli 14 e 34 del terzo libro della *Salita*. Persiste, in ogni caso, l'impressione che san Giovanni della Croce non voglia o non possa individuare un oggetto proprio e specifico della memoria spirituale che la differenzi sufficientemente dall'intelletto.

È nel trattato sulla purificazione passiva dell'anima che la memoria mostra chiaramente il fianco. La parte centrale del secondo libro della *Notte oscura* si dilunga in un'abbondante descrizione sulla purificazione dell'intelletto e della volontà, mentre la memoria rimane quasi al margine, come una comparsa senza importanza. La situazione testuale è la seguente: alla fine del capitolo 4 di questo secondo libro viene presentato lo schema della trilogia classica. Nel capitolo successivo sono analizzate minuziosamente le sofferenze purificatrici dell'intelletto per mezzo della contemplazione. Nel capitolo settimo (a partire dal n.

⁵ Si confrontino *Notte*, II, 17, 7, *Cantico B*, 26, 8 e *Fiamma*, 3, 49. Poco importa in questo caso che le ragioni addotte in favore della sua posizione siano convincenti o meno. Quello che importa sottolineare qui è come la memoria venga considerata separatamente in questo contesto.

1) si fa altrettanto nei confronti della volontà, finché, al termine, nel secondo paragrafo del capitolo ottavo, si introduce la volontà per liquidarla insieme all'intelletto con poche parole: «Poiché qui non solo l'intelletto è purificato dal suo lume proprio e la volontà dai suoi affetti, ma anche la memoria dai suoi discorsi e dalle sue conoscenze, conviene ugualmente annientarla circa tutte queste cose» (*Notte*, II, 8, 2).

È un semplice espediente perché sia completato tutto il programma di purificazione e nessuna facoltà rimanga in disparte. Ma ancora una volta si parla dell'oggetto peculiare della memoria con termini concettuali o propri dell'intelletto, cioè «discorsi e conoscenze». L'emarginazione quasi totale della memoria nella prima parte di questo libro si accentua nella seconda, quando si tratta di spiegare le ragioni e i motivi del processo di purificazione e dell'inflammazione amorosa prodotta dalla contemplazione. La descrizione è lunga e profusa, con un esplicito riferimento all'intelletto e alla volontà, dal capitolo nono al diciassettesimo, ma sulla memoria si trova appena un'allusione quando si parla delle miserie «in cui l'anima si vede» (*Notte*, II, 9, 7). È semplicemente un portare alla memoria la triste situazione di povertà e di abbandono in cui vive l'anima; qualcosa di simile alla «ricordazione dei beni di cui fruisce e di cui gode nell'unione». La prolungata assenza della memoria e la frattura della trilogia simmetrica abituale sono tanto più sintomatiche, in quanto le altre due facoltà si volgono insistentemente verso la purificazione e l'unione per tutte queste pagine di san Giovanni della Croce, specialmente a partire dal capitolo dodicesimo (*Notte*, II, 12, 6 e seguenti fino al capitolo 18); come se l'Autore non trovasse una corrispondenza tematica e pedagogica per la memoria.

Da quanto detto finora rimane in dubbio la presenza di una memoria intellettuale che possa distinguersi veramente dall'intelletto e dalle sue funzioni specifiche sul piano filosofico. Giovanni della Croce non si è posto il problema in questi termini e adotta un atteggiamento pratico che corrisponde a tesi accademiche. Egli sceglie uno schema tripartito perché, dal punto di vista funzionale, quadra bene con i suoi insegnamenti spirituali.

c. Memoria sensibile

È diffusa la convinzione che nell'ambito della *memoria sensibile* l'atteggiamento sanjuanista sia chiaro e preciso. Ma questo

appare un miraggio per chi si familiarizza con la terminologia fluttuante e ambivalente dell'Autore, in quanto suscita una moltitudine di problemi che questo breve appunto non può affrontare, limitandosi ai problemi più importanti.

C'è appena lo spazio per affrontare la questione di una memoria vincolata alla sfera corporea o sensibile, che ricorre con frequenza insistente in formule che non sembrano lasciare spazio a dubbi. «Sono le immagini e le rappresentazioni delle creature che la memoria custodisce e agita dentro di sé» (*Salita*, I, 9, 6). «Questa conoscenza... la rende semplice e pura da tutte le apprensioni dei sensi e della memoria» (*Salita*, II, 14, 11). «Questo senso della fantasia, unito alla memoria, è come un archivio e un ricettacolo dell'intelletto» (*ibid.*, 16, 2). «Di tutte le cose che udrà, vedrà, odorerà, gusterà o toccherà non faccia archivio né le conservi nella memoria» (*Salita*, III, 2, 14). «Sogliono presentarsi alla memoria e alla fantasia numerose e varie forme di immaginazioni» (*Cantico B*, 16, 4). «Non vi è neppure da temere se la memoria resta vuota dalle sue forme e figure, poiché Dio non possiede né forma né figura» (*Fiamma B*, 3, 52).

In questi testi la memoria appare insistentemente vincolata alla fantasia e all'immaginazione fino al punto di incrociarsi e sovrapporsi ad esse come se fossero cose identiche o molto affini. Il sospetto di una loro possibile confusione o identificazione si fa molto più forte rileggendo altri testi significativi. Ai due appena citati, nei quali fantasia e memoria vengono ugualiate, se ne possono aggiungere altri in cui il dittico è composto da memoria e immaginazione. «Per argenteo si intende la memoria con l'immaginazione... Né la memoria potrà collocare nella fantasia conoscenze e immagini capaci di rappresentarLo (Dio)» (*Salita*, II, 8, 5). «Non inferiore ai precedenti è il quinto danno... voler ritenere nella memoria e nella facoltà immaginativa dette forme e immagini» (*Salita*, III, 12, 1). «Mediante la quale — la speranza — la memoria si unisce con Dio in speranza, il che deve essere attuato disunendosi da tutto ciò che è immaginario» (*ibid.*, 3). «Sogliono presentarsi alla memoria e alla fantasia numerose e varie forme di immaginazioni» (*Cantico B*, 16, 4). Prima erano stati citati i testi relativi alla memoria intesa come «archivio e ricettacolo» di ricordi e forme o apprensioni, immagini e figure.

Un brano sintomatico della *Fiamma* finisce per confondere questo intricato panorama: «Tutte queste cose sono ricevute e

poste in questo senso dell'anima che, come ripeto, è la virtù e la capacità che l'anima ha di sentirlo, possederlo e gustarlo tutto... Al senso comune della fantasia accorrono con le forme dei loro oggetti i sensi corporali, ed essa funge loro da ricettacolo e archivio. Similmente questo senso comune dell'anima, che è il ricettacolo e l'archivio delle grandezze di Dio, è tanto più splendente e ricco, quanto più raggiunge questo elevato e insigne possesso» (*Fiamma*, 3, 69).

Due conseguenze appaiono chiare: la memoria è equiparata alla fantasia (per lo meno nella funzione di conservazione), la fantasia è considerata l'unico senso comune. Dall'esame completo del testo emerge la sensazione immediata che Giovanni della Croce arrivi ad una sostanziale unificazione di memoria, immaginazione-immaginativa e fantasia.

Esistono motivi perché una simile impressione si consolidi. Basterà ricordare alcuni testi rappresentativi, quali quelli che propongono la divisione sanjuanista fra i sensi corporali interni. In un primo momento egli scrive: «Ciò che si presenta per primo è il senso corporale interno, cioè la facoltà immaginativa e la fantasia». E poche righe più avanti: «Si deve dunque sapere che i sensi, dei quali parliamo qui in modo particolare, sono i due sensi corporali, cioè la facoltà immaginativa e la fantasia, i quali di solito si prestano mutuo soccorso» (*Salita*, II, 12, 1-2). Diversi capitoli più avanti, ricordando che sta trattando di questi sensi, aggiunge: «I sensi corporali interni, dei quali stiamo trattando, quali la facoltà immaginativa e la fantasia...» (*Salita*, II, 17, 4). Giovanni della Croce rimane fedele a questo binomio, dato per scontato, in altri passi vicini. «Verso questo senso della immaginazione e della fantasia si dirige solitamente il demonio con i suoi inganni» (*Salita*, II, 16, 4; III, 17, 9).

E non si tratta di una posizione iniziale, propria della *Salita*. Nella *Notte* infatti possiamo leggere: «Dio si comunica all'anima attraverso l'atto di contemplazione semplice cui non possono giungere i sensi né interni né esterni della parte inferiore; ecco perché la facoltà immaginativa e la fantasia non possono trovare appoggio in alcuna considerazione» (*Notte*, I, 9, 8). Il problema della memoria si trasferisce così al binomio immaginazione-fantasia, che appaiono come funzioni di una stessa facoltà o senso. Il testo fondamentale in merito è ben conosciuto. Spiegando la sua affermazione che la facoltà immaginativa e la fantasia «di solito si prestano mutuo soccorso», scrive:

«Perché l'una produce il ragionamento immaginando e l'altra forma l'immagine lavorando con la fantasia. E per il nostro intento è la stessa cosa trattare dell'una o dell'altra; perciò, quando non li nomineremo ambedue, si tenga per inteso quanto di essi abbiamo detto qui» (*Salita*, II, 12, 3). L'inciso «per il nostro intento» racchiude forse la chiave di tanti interrogativi sorti intorno a questa questione, perché sarebbe come voler esigere un rigore filosofico là dove esso non viene perseguito.

Di fronte ad una simile identificazione, espressioni come «fantasia immaginativa» (*Cantico A*, 29, 1) e altre simili non hanno nulla di strano. La loro intercambiabilità è perfettamente comprensibile. Alla luce di queste affermazioni sembra imporsi la riduzione di tutti i sensi interni a quello della fantasia, come senso comune, secondo il brano citato tratto dalla *Fiamma*. Contro tale semplificazione sembrano levarsi alcuni altri testi, in particolare dal *Cantico spirituale*, dove per due volte Giovanni della Croce cerca di fare una classificazione più completa. «In tutti i sensi e le facoltà corporali, quali la facoltà immaginativa e la fantasia» (*Cantico A*, 25, 6). Descrivendo i «borghi dell'anima», dice che sono «i sensi sensibili interni, come la fantasia, l'immaginativa, la memoria, nei quali si collocano e si raccolgono le fantasie e le immaginazioni e forme delle cose» (*Cantico A*, 31, 4). La comparsa della memoria in quest'ultimo testo, senza nesso grammaticale o per sintassi difettosa, crea difficoltà testuali più che interpretative. Anche nel caso che il testo originale sia riprodotto correttamente, ciò non interrompe il filo che identifica la «memoria» con la fantasia-immaginazione e fa di esse un binomio di funzioni nella stessa facoltà o senso. Le leggere alterazioni nel testo apportate dal *Cantico B* non mancano di significato, ma neppure modificano in maniera radicale il quadro generale⁶.

Anche alla fine di questa rassegna si impone la persuasione che Giovanni della Croce, riguardo ai sensi interni e alle loro funzioni, non sia interessato a seguire una determinata scuola. Il suo pensiero non coincide né con san Tommaso, né con Avi-

⁶ Può essere utile paragonare due luoghi paralleli delle due redazioni del *Cantico spirituale*. È l'unica opera dove la memoria viene designata in parallelo con l'immaginazione e la fantasia. Da qui si può suscitare la questione del testo autentico, soprattutto se si tiene conto della differenza tra le due redazioni. Ma non è questa la sede per affrontare un simile problema. Si confrontino *Cantico A*, 25, 6 = *Cantico B*, 16, 10; *A*, 29, 1 = *B*, 20, 4; *A*, 31, 4 = *B*, 18, 7.

cenna, né con Baconthorp. Gli basta che per il «suo intento» il meccanismo di questi sensi funzioni convenientemente in relazione alla loro purificazione e divinizzazione. La memoria, l'immaginazione e la fantasia formano un trittico che si completa e si presta mutuo soccorso «ordinatamente». Ma ad una simile semplificazione rimane il grave ostacolo di quel testo in cui l'Autore afferma che la memoria affonda le radici nel cervello (*Salita*, III, 2, 5).

d. «*Memoria futuri*»

Se Giovanni della Croce elude o evita i problemi filosofici, anche quando possono fare da supporto al suo «intento» pedagogico, è presumibile che tanto più li accantoni quando non concordano con le sue tesi. È quanto accade con *la questione della «memoria futuri»*. Egli non si interessa al problema filosofico fondato nell'affermazione classica che la memoria è del «passato in quanto passato». Il collegamento memoria-immaginazione in lui, come si è visto, è più pronunciato del comune. Conservare e riprodurre immagini o idee del passato, come presenti, è funzione propria della memoria. Il riferimento al passato è la ragion d'essere del ricordo, la peculiarità specifica della memoria.

L'accettazione di questa base filosofica non impedisce a Giovanni della Croce di parlare di cose future e di riferirsi ad esse come termine della memoria, così come parla di «ricordi del presente», ciò che abbiamo dimostrato con alcuni testi. Se l'espressione già menzionata «ricordo della gloria» ha un significato impreciso o equivoco rispetto al tempo, non si può dire lo stesso quando si parla di memoria e ricordo di cose future per la persona, come la morte (*Cantico B*, 11, 10; *Fiamma*, 1, 27ss) o la gloria futura (*Cantico B*, 39, 10). Il riferimento alla memoria del futuro è sempre presente in quello alle promesse, ai gemiti e alle ansie dell'anima, di così forte sapore sanjuanista. La tensione escatologica delle cinque ultime strofe del *Cantico B* e di alcuni commenti della *Fiamma*, come quello al quinto e sesto verso della prima strofa, al terzo della seconda e al terzo della quarta, si proietta chiaramente in un futuro costantemente ricordato dall'anima. Ma dove la dialettica o la tensione fra passato e futuro uniti dal ricordo appare più chiara ed insistente è senza dubbio nell'ultimo verso della strofa 38 del *Cantico B*,

perfettamente collegata con l'ansia iniziale della prima strofa, la quale per di più si apre col ricordo che «dovrà rendere conto di tutto, dal primo all'ultimo istante» (*Cantico B*, 1, 1).

Queste, ed altre simili costatazioni, permettono di provare che san Giovanni della Croce concede alla memoria, reminiscenza o ricordo delle «cose future», un posto di notevole importanza nella sua sintesi. Egli non fa che seguire la tradizione cristiana e la pedagogia del vangelo. I dati che offre non risolvono nessuna questione filosofica nei confronti della memoria. Di fronte al principio della memoria propria del passato in quanto tale, rimangono in piedi gli interrogativi formulati dalla stessa filosofia. Si può ammettere la memoria, in senso ampio, come attuazione e conservazione di forme intelligibili, che in quanto tali si compongono e ricordano. Si tratta più di un'attuazione dell'intelletto che di una memoria del futuro in senso stretto.

Se dal piano filosofico e concettuale si passa a quello psicologico, la problematica della memoria del futuro risulta ancora più complessa. Tutto sembra ridursi ad una specie di «habitus memoriae», vale a dire una certa capacità o attitudine a concepire con facilità e rapidità un determinato tipo di concetti in relazione logica con il tempo e lo spazio. Nella misura in cui la memoria psicologicamente significa persistenza del passato conosciuto, essa implica fissazione, conservazione, evocazione e riconoscimento, il che non sembra possibile rispetto al futuro in quanto futuro. Ciò non vuol dire che non esista una capacità di evocare e ricordare «concetti o immagini» del futuro per fissare norme e comportamenti di condotta. Si gioca dunque con concetti astratti, non con la persistenza di un qualcosa che non si è prodotto. Precisamente su questo piano del comportamento si situa Giovanni della Croce quando si riferisce al ricordo o alla memoria delle «cose future».

3. Applicazione spirituale

Rimangono numerosi interrogativi irrisolti sul piano filosofico — ontologico e psicologico — per mancanza di precisione nella terminologia e per mancanza d'interesse da parte dell'Autore nella spiegazione. L'applicazione sanjuanista della memoria al campo spirituale è così precisa e uniforme da rimanere intatta, qualunque siano le soluzioni date ai problemi filosofici

di fondo. La preoccupazione principale del Santo è quella di purificare la capacità umana di rinchiudersi nel singolare, contingente e imperfetto, per potersi realizzare in ciò che è perfetto e infinito.

Anche una parte della psicologia umana, vincolata alle funzioni che si è soliti attribuire alla memoria, ha bisogno di questa rettificazione catartica. È necessario cercare un modo concreto ed efficace per realizzarla. Partendo dalla considerazione pratica che lo guida costantemente, san Giovanni della Croce colloca la memoria fra quelle capacità o facoltà che costituiscono la «fortezza» dell'anima-uomo (*Salita*, III, 16, 2) e devono orientarsi definitivamente verso il possesso di Dio.

La memoria, come tutte le altre potenze e facoltà dell'uomo, opera e agisce in sincronia naturale con l'insieme o «patrimonio dell'anima», e quindi in interdipendenza dalle altre, specialmente l'intelletto e la volontà. Non esistono funzioni autonome o indipendenti. Quelle proprie della memoria si inquadrano nella cornice dell'affetto, del gusto, della gioia, della tendenza o inclinazione che determina il senso morale o spirituale dell'agire, per quanto in ultima istanza dipendano dalla volontà (*Salita*, III, 1, 1; III, 16, 2; III, 34, 1; ecc.).

Le funzioni e le operazioni della memoria possono essere ordinate a Dio o anche a ciò che non è lui, ovvero a ciò che è limitato, particolare e opposto a lui. Si tratta di cercare un mezzo efficace che orienti a Dio questa capacità di ricordare, ritenere e rivivere propria della memoria. Dal punto di vista pratico, nell'ambito del comportamento, l'effetto concreto di queste funzioni non è altro che quello di dominare, possedere, «far presa» sulle cose, sentimenti, desideri e sensazioni. Nella visione sanjuanista le forme, le immagini e le apprensioni sono in relazione con la memoria e si differenziano dal suo legame con l'intelletto precisamente per quanto vi è in esse di possesso e di dominio⁷.

Viene allora naturale domandarsi quale sia il mezzo più adeguato ed efficace per purificare questa tendenza al godimento e all'appetito di ciò che viene rivissuto come proprietà. E qui si colloca la soluzione originale di san Giovanni della Croce. Anche se può sembrare strana ad alcuni, essa si mantiene sempre

⁷ Fra tanti testi in merito si possono consultare i seguenti: *Salita*, II, 6, 1-3; III, 5, 3; III, 8, 5; III, 11, 1; III, 12, 3; III, 15, 1; *Notte* II, 9, 7-8; II, 21, 11; *Cantico* B, 1, 13-14; *Fiamma*, 27-28, ecc.

ferma e costante. Se ciò che provoca la chiusura della memoria in se stessa, senza lasciar spazio a Dio, è il possesso delle cose che non sono Dio, basterà svuotarla di tale possesso. Così ragiona il Santo.

Ora, il possesso pieno e gratificante di Dio è qualcosa che si spera, e si spera perché non si possiede. Conseguenza inevitabile: ciò che può veramente purificare e svuotare la memoria è la speranza. Non è un controsenso, come potrebbe sembrare in apparenza, per il fatto che la memoria si riferisce al passato e la speranza si proietta nel futuro. Esse non solo non si contraddicono, ma nella posizione sanjuanista sono dialetticamente necessarie l'una all'altra e si condizionano a vicenda.

Si tratta di un punto sufficientemente chiaro e documentato che non richiede lunghe dimostrazioni. Ragiona il Santo: quello che si vede e si conosce è ciò che si possiede; di ciò che non si ha o non si possiede non c'è speranza, perché altrimenti non sarebbe speranza (*Salita*, II, 6, 2-3). Se la memoria implica il possesso e la speranza la negazione dello stesso, risulta chiaro che fra di esse non c'è un'opposizione ontologica ma una correlazione dialettica, di modo che più si possiede meno si spera e, al contrario, meno cose si possiedono più grande è la capacità di sperare. Un testo fondamentale del Santo basterà a rendere chiaro il suo pensiero:

Dato che noi sosteniamo che l'anima si unisce a Dio mediante la memoria nella speranza, bisogna osservare che quanto meno si possiedono le altre cose, tanto più capacità e più attitudine si hanno nello sperare quel che si spera e di conseguenza tanta più speranza; e quanto più cose si possiedono, tanto meno capacità e attitudine si hanno nello sperare e, di conseguenza, tanto meno speranza; e ancora che, secondo quanto detto, quanto più l'anima esproprierà la memoria di forme e cose memorizzabili che non sono Dio, tanto più porrà la memoria in Dio e tanto più la manterrà vuota per sperare da lui che riempia la sua memoria (*Salita*, III, 15, 1).

Un'altra conseguenza importante del confronto dialettico memoria-speranza riguarda la povertà assoluta. Giovanni della Croce stabilisce di fatto un legame intimo ed inseparabile fra memoria, povertà e speranza. Se la povertà radicale è la carenza di ogni genere di beni, compresi quelli spirituali, e la memoria è la facoltà che crea possesso e dominio, fra le due si stabili-

sce un'incompatibilità che non può essere risolta nell'ambito spirituale, se non svuotando questa capacità di possesso. Essendo la speranza il mezzo efficace per ottenere ciò, è chiaro che la speranza ha la potenzialità decisiva di produrre il vuoto affettivo e la nudità effettiva. Fra povertà e speranza si crea, dunque, un vincolo insolubile.

Anche se la tensione dialettica fra memoria e speranza non scompare totalmente in questa vita nella misura in cui perdurano l'anelito e il gemito in attesa dell'altra, tuttavia, una volta che l'anima è arrivata all'unione trasformante, la memoria si sente imbevuta di Dio in modo tale da non provare alcun vuoto. Non esiste di fatto il vuoto spirituale: via via che viene eliminato il ricordo-possesto delle cose, l'anima si riempie di Dio. Arriva un momento in cui la vita trascorre in «ristoro e diletto nel ricordo e sentimento di gloria» (*Cantico B*, 26, 5). La memoria non rimane né oziosa né vuota. Dio produce in essa certi tocchi o ricordi di valore incomparabile. Uno solo di questi ricordi è più prezioso di molte altre conoscenze e considerazioni delle creature (*Salita*, II, 26, 8-9).

Il «ricordo di Dio» non ha nulla a che vedere con lo sforzo di rammentare, ricordare o rivivere il passato, perché è presenza, azione, tocco divino nell'anima, «la quale è colei che è ricordata e mossa». «Molti sono i modi con cui Dio suscita il ricordo di sé nell'anima; sono così tanti che se dovessimo contarli non finiremmo mai» (*Fiamma*, 4, 4). Le pagine finali della *Fiamma* sono un canto che si eleva a questo divino ricordo di Dio nell'anima. Ciò che essa prova e conosce «in questo ricordo dell'eccellenza di Dio» è assolutamente indescrivibile (*ibid.*, 10 e 17). Impotente ad esprimerlo, il Santo abbandona la partita.

Il vuoto della memoria purificata delle immagini e dei ricordi concreti è stato del tutto colmato. Il ricordo non è sforzo né evocazione del passato; è la presenza del bene supremo ancora contemplato nella speranza. In pratica la tensione dialettica fra memoria e speranza è terminata: «Perché, se è vero che in questo stato così elevato l'anima si trova tanto più conforme e appagata, quanto maggiore è la trasformazione di amore di cui gode, cosicché non sa né osa chiedere niente per sé... dato che vive ancora nella speranza, per cui può provare un certo vuoto, geme ancora in proporzione a quanto le manca per il possesso completo dell'adozione dei figli di Dio, quando il suo desiderio si acquieterà nella consumazione della sua gloria» (*Fiamma*, 1, 27).

CONTESTI CULTURALI

Quest'ultima sezione introduce alla problematica importante, ma ancora poco studiata, dell'incidenza della cultura come tale sulla concezione della teologia spirituale. Tre studi dall'impostazione molto diversa ci permettono di farci un'idea della questione.

La Dottoressa Benedetta PAPASOGLI studia la nozione di «fondo del cuore» nella letteratura spirituale del Seicento francese. Durante questo breve periodo assistiamo a un cambiamento di significato molto suggestivo dell'evoluzione della mentalità di un'epoca. Mentre l'inizio del secolo raccoglie l'espressione dalla tradizione mistica anteriore che vedeva nel «fondo» il luogo della presenza e della nascita di Dio in noi, sotto la spinta giansenista si passa alla nozione morale che vede Dio «unico spettatore in un teatro deserto» ove si muovono i mostri delle passioni.

Seguendo poi la storia dell'espressione «*puritas cordis*» nelle opere spirituali, P. SECONDIN pone il problema dell'acculturazione di espressioni che si impongono ad una visione spirituale, per poi scomparire quasi lungo i secoli. Che cosa corrisponde oggi, nei nuovi spazi culturali, alla nozione di «*puritas cordis*»? Il problema rimane aperto ed è paradigmatico per molte altre nozioni simili.

P. VALVERDE pone il problema dell'acculturazione spirituale a proposito del pensiero di P. Teilhard de Chardin. Senza

voler giustificare tutti gli aspetti di un pensiero originale e ricco, bisogna comunque esaminare il rapporto che si instaura fra un pensiero profondamente imbevuto dello spirito scientifico e tecnico proprio del nostro tempo e la fede cristiana che si vuole coerente con una tradizione nata ed espressa in altri contesti culturali. Tale preoccupazione si ricollega in realtà con una delle tendenze profonde della Chiesa conciliare e post-conciliare.

IL «FONDO DEL CUORE»
DALLA MISTICA ALL'ETICA
NEL SEICENTO FRANCESE
Benedetta Papasogli

Nel Seicento francese, l'espressione «fondo del cuore» è un grande *tópos* che ricorre con insistenza sotto la penna di tutti: sarebbe difficile attribuirgli un'area d'uso, assegnarlo ai mistici o ai maestri di politica, o alla metafisica preziosa del discorso mondano sull'amore. Diviene così l'occasione per riflettere su un diverso senso dell'uomo, presente in aspetti diversi della cultura del tempo. E in particolare su due linguaggi vogliamo fermare qui l'attenzione: quello di autori spirituali e mistici, affini al di là delle divergenze, e quello di autori legati in vario modo al movimento giansenista.

1. Nell'«ambiente devoto»

Nel cosiddetto «ambiente devoto»¹, cioè nel primo ambiente che abbia sentito efficacemente in Francia il fervore della riforma cattolica e la fioritura dell'esperienza mistica, il termine «fondo» è prima di tutto un tentativo di traduzione: trasmette la pregnanza di valori che era nel tedesco medievale «grunt», da Eckhart in poi, e in particolare nell'opera di un autore molto caro al Seicento francese, Tauler². Ricorrevano in quei testi le espressioni corrispondenti al latino *apex* a cui faranno eco la «cima», la «punta», la «fine pointe» dei nostri spirituali se-

¹ Cfr. L. Cagnet, *La spiritualité moderne. L'essor (1500-1650)*, Parigi, Aubier, 1966; Id., *Les origines de la spiritualité française au XVII^e siècle*, Ed. du Vieux Colombier, Parigi 1949.

² Cfr. C. Champollion, *La place des termes «Gemuet» et «Grunt» dans le vocabulaire de Tauler* in AA.VV., *La mystique rhénane*, P.U.F., Parigi 1963, pp. 179-192.

centeschi; ma di gran lunga più familiare era il «grunt», che, prima di applicarsi all'interiorità umana, serbava intatta la sua gamma d'uso concreto: atto a indicare la terra, il suolo, il fondo del Reno o di una cisterna, le profondità dell'acqua, le fondamenta di un edificio e finalmente il «fondo del cuore», regno nascosto ove si penetra in solitudine.

Non vogliamo qui riassumere la complessità teologico-spirituale del concetto di «fondo del cuore» o «fondo dell'anima»³. Ne accenneremo solo alcuni motivi, affidandoci soprattutto al linguaggio delle immagini. Un grande tema che già i mistici precedenti legavano ai simboli di intimità — il cuore, il seno, il fondo, il centro — era quello della nascita di Dio nell'anima: la ricerca di un luogo, nella topografia psicologica, ove si esprimesse simbolicamente un processo di generazione, lo schiudersi di una nuova e misteriosa vita⁴. Se il fondo del cuore è il centro della persona, là dove è impresso il sigillo dell'immagine divina, là dove avviene l'innesto della grazia, ad esso bisogna applicare lo scorcio impressionante di Giovanni della Croce: «Il centro dell'anima è Dio»⁵. E la presenza di una vita inesauribilmente rinnovata sarà adombrata spesso, anche dai francesi del Seicento, da François de Sales a Fénelon, nell'immagine di un'acqua viva che dallo strato più interiore irrorava per intero l'edificio dell'essere.

Ecco allora, del tutto naturalmente, un secondo aspetto: quell'acqua viva si espande, diviene mare, oceano, abisso: ai simboli di intimità si allea, o si sostituisce, un immaginario di spazi immensi. *Grunt* e *abgrunde* mescolano i loro significati nell'immagine di un fondo senza fondo ove si addentra sempre più colui che ha intrapreso di rientrare in se stesso. Ciò che attende il viandante dell'interiorità è una disappropriazione di sé, una perdita, un esodo: quell'esperienza insieme soave e violenta che esprime, con tutto l'antico vigore secentesco del suo significato, il verbo «ravis»⁶. Nel linguaggio di Benoît de Canfeld co-

³ Cfr. la voce *Fond de l'âme*, di Fischer e Jetté, in *DSAM V* (1964) 650-666. Sul termine «fondo», cfr. M. Sandaeus sj, *Pro Theologia mystica clavis*, Ex officina Gualteriana, Coloniae Agrippinae, anno Societatis Jesu Seculari MDCXL (riprod. anastatica, Ed. de la Bibliothèque S.J., Lovanio 1963).

⁴ Cfr. Ch. A. Bernard, *Théologie symbolique*, Téqui, Parigi 1978, pp. 221-226; trad. it., *Teologia simbolica*, Ed. Paoline, Roma 1984², pp. 251-258.

⁵ *Fiamma viva*, 1, 3.

⁶ Cfr. P. Dumonceaux, *Langue et sensibilité au XVII^e siècle: évolution du vocabulaire affectif*, Droz, Ginevra 1975, pp. 72ss.

me di Jean de Saint-Samson, lungi dall'essere una misura ultima, la più stabile delle basi, il fondo è una segnaletica dell'oltre, con una forte connotazione metafisica, fino all'affermazione caratteristica della cosiddetta mistica astratta: la «vita di là dal fondo è immersione nell'abisso increato» dell'essenza di Dio.

Questi motivi vanno d'altronde coniugati con una gerarchia di valori antropologici, di cui è espressione la distinzione fra l'*apex* e il fondo. Ad esempio nell'opera di Constantin de Barbanson, o più tardi di Malaval, e di molti altri, i due termini non si alternano semplicemente come sinonimi. La «vetta», la regione «alta» dello spirito è immagine della facoltà conoscitiva; il «fondo» o «centro» muove, al contrario, la volontà; il primo è il polo di un movimento di «elevazione», il secondo di «raccoglimento»⁷; attraverso il primo passa l'aspirazione verso un Dio trascendente, nel secondo fa la sua dimora il Signore presente. Scriverà Malaval: «La volonté entre dans ce secret cabinet de Dieu, et là elle le possède, et elle en jouit à son aise tandis que l'entendement et la mémoire sont à la porte qui prennent part à sa joie (...) sans remuer, dans un profond silence (...)»⁸.

Ed ecco che si addensa a poco a poco intorno all'immagine del «fondo» tutta una dialettica della condizione umana e della trasformazione spirituale. Già Constantin de Barbanson chiama «fondo» la «parte inferiore e sensibile»⁹, chiamata a rinnovarsi perché un «nuovo fondo» possa nascere; Surin, dopo aver descritto le tre dimore dell'ascesa spirituale, ci introduce in una quarta dimora che è al di sotto di tutte le altre, «cantina profonda» e «luogo tenebroso»¹⁰, strana dimora dalla doppia definizione: «cella» di soavità o «prigione» di solitudine, ove la notte mistica è vissuta come appagamento o assaporata come una coppa di umiliazione e desolazione. In quel sotterraneo l'uomo è abbandonato, nudo, ai suoi antichi leoni, alla sua debolezza radicale, e tuttavia può applicare a sé una parola del libro di Giobbe che Surin traduce «mon bien vient d'un lieu pro-

⁷ Cfr. Constantin de Barbanson, *Les secrets sentiers de l'amour divin*, Kinckius, Colonia 1623; citiamo però l'edizione moderna, Desclée e C., Parigi 1932, p. 185.

⁸ F. Malaval, *Instructions familières sur l'Oraison mentale*, Warin, Parigi 1693, p. 244.

⁹ *Op. cit.*, p. 239.

¹⁰ J.-J. Surin, *Catéchisme spirituel*, nuova ed., Rusand, Lione-Parigi 1834, I, pp. 391-392.

fond»¹¹. Nella visione di Surin, sempre fortemente dialettica e drammatica, e che tende ad accostare i contrari fino a uno *choc*, a una scintilla, il più basso e il più alto sono vasi comunicanti; il lago dei leoni e l'appartamento nuziale appaiono, ancor più che contigui, quasi i due volti di una unità.

Dunque una tematica molto ricca si articola, in fasi diverse della spiritualità secentesca, intorno all'immagine del «fondo», filtrata attraverso l'intensa suggestione simbolica di quei contrasti del suolo e dell'abisso, della posizione stabile e delle grandi acque, del sotterraneo e della stanza nuziale, del centro e dell'infinito. Nel mistero del «fondo» la vita di Dio si schiude — anche a prezzo di ineffabili spoliazioni, di una sorta di passaggio attraverso gl'inferi — come una realtà interiore all'essere dell'uomo. Si interiorizzano e si attualizzano nella nozione di «fondo» i diversi valori del tardo-latino «*profundus*» (abissalità di Dio, abissalità degli inferi e, secondo la visione agostiniana, abissalità del cuore ove si gioca il dramma della salvezza)¹². Dirà Lallemant¹³, in equilibrio fra tante prospettive, che il «fondo» è un pozzo interrato e fangoso ove tuttavia, continuando a scavare, s'incontra la polla limpida: la fecondità del «fondo del cuore» si dischiude pienamente nell'orizzonte del mistero pasquale.

2. Intorno a Port-Royal

È intorno a Port-Royal che avviene uno slittamento, dapprima impercettibile, nell'impiego dell'immagine che ci interessa. Nel linguaggio giansenista, quel «fondo del cuore» che alcuni mistici avevano visto come una radice affondata nel mistero della divina essenza, viene compreso soprattutto come luogo di una opzione, rifiuto o accoglienza all'innesto del cuore nuovo. Il fondo si determina per un sì o per un no¹⁴: è una libertà chiamata

¹¹ *Ivi*. A proposito del «fondo», cfr. anche *ivi*, II, pp. 237-240, ove Surin sviluppa una simbologia particolarmente precisa e minuziosa.

¹² Cfr. il bel libro di P. Mantovanelli, *Profundus. Studio di un campo semantico dal latino arcaico al latino cristiano*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1981.

¹³ Cfr. *Doctrines spirituelles*, nuova ed., Lecoffre-Gabalda, Parigi 1908; trad. it., *Dottrina spirituale*, Ed. Paoline, Roma 1985.

¹⁴ Cfr. Saint-Cyran, *Du Coeur nouveau in Théologie familière, avec divers autres petits traités de dévotion*, Muguet, Parigi 1669.

a decidersi, un intimo vacare alla scelta più drammatica dell'esistenza: «Il n'y a qu'une simple vue de l'esprit et un simple aveu du coeur entre la vie éternelle et la mort éternelle»¹⁵.

Altri possono raccontare le ascese o i naufragi, contare e descrivere i lenti gradini del progresso intimo; qui, tutto è sospeso a un cenno, a quel passo su un crinale sottile. Siamo d'altronde nell'ambito di una teologia della predestinazione, di una spiritualità della «grazia a caro prezzo»¹⁶, del piccolo e solitario gregge di eletti: quel passo a chi sarà dato compierlo? e chi saprà con certezza di averlo compiuto?

Giacché ciò che avvolge gli spazi del cuore non è tanto la caligine di quella nube che è insieme segno della presenza di Dio e della sua trascendenza, e dunque non un'effettiva oscurità bensì un'aurora profonda. Ma sono le tenebre di una conoscenza confusa, impossibile, Pascal direbbe di un «assoupissement surnaturel»¹⁷; l'uomo si accorge di avere in sé uno sconosciuto, un iniconoscibile: malato di una «malattia segreta»¹⁸, accecato da «una nube spessa di passioni»¹⁹, rimane incerto circa la propria disposizione fondamentale che intravede solo attraverso congetture, ipotesi, segni.

Nasce allora un atteggiamento nuovo nei confronti del «fondo». I contemplativi, i mistici si immergevano nella loro dimora notturna, senza cercarvi altro che l'Ospite irraggiungibile eppur presente, più intimo del loro intimo. Qui, l'uomo s'interroga con angoscia di fronte al proprio mistero. Invece di chiudere gli occhi, tenta di acuire lo sguardo: vorrebbe notizie dell'io segreto che abita in lui, e dal quale dipende la sua sorte eterna.

Bisogna risfogliare alcuni celebri testi di Pascal, per costatarne come la nozione di «fondo» — tuttora trepida e aperta nel discorso di Saint-Cyran — vada chiudendosi in un anello di buio. Se antichi autori avevano parlato di un tesoro nascosto, e alluso a un «nobile fondo senza fondo»²⁰, Pascal capovolge quell'avvaloramento, identificando il «vilain fond» con la corruzione

¹⁵ Testi inediti di Saint-Cyran pubblicati in J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran, avec ses écrits de piété inédits*, Vrin, Parigi 1963, p. 435.

¹⁶ Impieghiamo l'espressione familiare a D. Bonhoeffer, in *Sequela*, Queriniana, Brescia 1971 (titolo originale *Nachfolge*, Kaiser, Monaco 1937).

¹⁷ *Pensées*, Br. 194, Laf. 432.

¹⁸ Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran, op. cit.*, pp. 251-252.

¹⁹ *Ivi*.

²⁰ Cfr. Champollion, *art. cit.*, p. 190.

ne della natura inutilmente mascherata dalle regole del vivere sociale: «Dans le fond, ce vilain fond de l'homme, le *figmentum malum* est couvert, n'est pas ôté»²¹.

Anche nelle *Pensées* il «fondo del cuore» continua a designare spesso le tendenze profonde, decisive, della volontà²²; ma se ricorreva in Saint-Cyran l'espressione «dal fondo del cuore»²³ per indicare l'autenticità della ricerca, dell'implorazione, del gemito, Pascal la sostituisce con «cercare con tutto il cuore»²⁴, riserbando di preferenza l'immagine del fondo per potenti figurazioni in nero ove esprime la coscienza di una «miseria» — una condizione di alienazione da Dio e da se stessi — tragica e insanata: «...Il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir...»²⁵.

E tuttavia il fondo, riempito di fantasmi e di fango, è pur sempre il luogo umano originariamente capace dell'amore di Dio²⁶. Il vuoto di quella capacità infinita è, nella visione pascaliana, la grande immagine apofatica, analoga in qualche modo al simbolismo negativo dei mistici. Non per niente torniamo ad avvertire, di fronte alle immagini pascaliane dell'interiorità, qualcosa della vertigine che desta la sua contemplazione dell'infinito. Ecco che il fondo, stampato dall'orma della corruzione, si dilata anch'esso verso l'incommensurabile: «Je vois mon abîme d'orgueil, de curiosité, de concupiscence...»²⁷, e la dottrina agostiniana dei due amori viene ad offrire struttura teologica a questo orrore-attrazione del vuoto, a questa allucinazione della solitudine: «L'amour pour soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté; et ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment»²⁸.

²¹ *Pensées*, Br. 453, Laf. 211.

²² Cfr. Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Colin, Parigi 1970, p. 128.

²³ *Du Coeur nouveau*, op. cit., p. 120.

²⁴ Cfr. *Pensées*, Br. 194, Laf. 432.

²⁵ *Ivi*, Br. 131, Laf. 622.

²⁶ E in effetti, è nel «fondo» che avviene l'incontro salvifico: «Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation; c'est un Dieu qui remplit l'âme et le coeur de ceux qu'il possède; c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère, et sa miséricorde infinie; qui s'unit au fond de leur âme...» (*Pensées*, Br. 556, Laf. 449).

²⁷ *Pensées*, Br. 553, Laf. 919.

²⁸ Lettre à Monsieur et à Madame Périer à l'occasion de la mort de M. Pascal le père, 17 ott. 1651.

In tal modo, due espressioni diverse della cultura spirituale del Seicento — l'antropologia dei mistici e quella di Pascal — si ricongiungono nella percezione di un fondo senza fondo, di una segnaletica di infinito che scava, nella terra del cuore, vuoto ed abisso. Solo che su quel trono misterioso, ove sedeva l'amore di Dio, si è assiso il suo nemico: l'amor proprio; l'immagine del fondo muta il proprio avvaloramento, serbando la traccia di una nobiltà originaria, una inconoscibilità in cui è il rapporto con Dio a «fondare» il mistero dell'uomo; e acquistando, d'altronde, un'ambivalenza che rimarrà — nel discorso cristiano e in quello laico — caratteristica dei moralisti classici.

Facciamo ancora un passo avanti. Sempre più spesso il «fondo del cuore» significherà l'uomo nella sua oscura complessità psicologica e morale, identificando in particolare ormai non tanto la volontà quanto l'involontario che la determina. Ecco Nicole (l'anti-mistico, come lo chiama Bremond) impiegare un lessico pascaliano, privato tuttavia di ogni fremito metafisico, tradotto sul piano di uno studio del comportamento e del contrasto fra palese e segreto, fra effetto visibile e causa invisibile: «Il y a dans l'homme une sensibilité prodigieuse capable de mouvements démesurés de tristesse, d'amour, de joie, de crainte, de désespoir; et une insensibilité étonnante capable de résister aux objets les plus terribles. (...) Ces mouvements violents naissent d'un fond inconnu, et d'un abîme caché. Nul ne sait précisément les ressorts qu'il faut faire agir pour les exciter. (...) La violence et l'inégalité de ces mouvements sont en même temps les preuves du dérèglement de l'homme et les marques de sa grandeur»²⁹.

Insomma Nicole si stupisce dei segreti dell'affettività, o dei misteri della memoria (siamo sempre in un solco agostiniano), quanto altri si stupivano dell'anima nella sua capacità infinita, nella sua proporzione al mistero di Dio. Uno stesso «abisso» copre insieme le profondità dell'inconscio e quelle dello spirito: uno stesso velo avvolge entrambe, penetrato con pienezza soltanto dallo sguardo dell'ultimo Giudice: «Ce discernement ne se pouvant faire que par la pénétration d'un certain fond qui est dans le coeur, et qui n'est connu avec évidence que de Dieu seul»³⁰.

I mistici avevano visto nel fondo il luogo del trasformante

²⁹ *Essais de morale*, Desprez et Desessarts, Parigi 1714, I, pp. 137-138.

³⁰ *Ivi*, III, p. 170 (*Traité de la charité et de l'amour-propre*).

abbraccio di Dio e della nascita dell'uomo nuovo. Si delinea qui invece l'immagine tipicamente giansenista di Dio spettatore: unico spettatore in un teatro deserto. Sotto i suoi occhi si svolge il gran gioco delle passioni, con regole e molle nascoste, guidato dalla regia dell'amor proprio — «le monstre que nous renfermons dans notre sein»³¹ — il quale deforma la vita etica, sostituisce all'io «l'idea che l'uomo si fa di se stesso»³², al reale un insieme di simulacri, così che il gran teatro del mondo trova la sua proiezione in una messa in scena interiore³³. Ancora in Pascal, il «fondo» era un luogo di nudità, di verità oscura, il centro di una tragica presa di coscienza: qui, si direbbe che dal fondo, soggetto alla tirannia del «mostro», sorga la volontà dell'inganno: nella dimora profonda abita quel Proteo volubile, e c'è da chiedersi a prezzo di quale estenuante discernimento, di quale implacabile lavoro di analisi sia possibile smascherarlo.

In tal modo, ripiegamento morale e analisi dell'io, con infiniti sondaggi verso le radici intenzionali degli atti, tendono a sostituire quella coscienza di sé che accompagna la contemplazione. E una curiosità turbata ed inquieta nei confronti della complessità della psiche viene affidata come retaggio dal moralismo secentesco alla cultura moderna. È noto come intorno alle analisi dell'amor proprio si gettino nel Seicento le prime premesse ad una moderna psicologia del profondo³⁴. Nel *Dictionnaire universel* di Furetière alla voce *Fond* si trova fra l'altro «Fond signifie quelquefois absolument profondeur...». E appunto il termine «profondeur» andrà subendo a poco a poco una impressionante trasvalutazione: ma ci fermiamo qui sulle soglie di un complesso capitolo che meriterebbe studi nuovi e più vasti³⁵.

³¹ *Ivi*, p. 124.

³² *Ivi*, p. 5.

³³ Cfr. le bellissime analisi del trattato *De la connaissance de soi-même* (*Essais de morale*, III).

³⁴ Cfr. per esempio P. Masson-Oursel, *La Rochefoucauld devant l'inconscient* in *Psyché*, 4 (1947), pp. 143-149; P. Bénichou, *La idea de inconsciente en el clasicismo francés* in *Logos* (Buenos Aires), II, 3 (1943), pp. 1-27; Id., *Morales du grand siècle*, Gallimard, Parigi 1948, passim. Cfr. ancora B. Tocanne, *L'idée de nature en France dans la deuxième moitié du XVII^e siècle*, Klincksieck, Parigi 1978, tutta la parte dedicata a *La nature humaine*, in particolare le pp. 140-165.

³⁵ Uno svolgimento un po' più ampio di questi temi è in B. Pappasogli, *Dal «sacré» al «secret»: l'immagine del «fondo del cuore» tra mistica e moralistica* in *Micromégas*, XIII, 2-3 (1986), pp. 3-41.

«PURITAS CORDIS»:
SPUNTI PER UNA RILETTURA
ACCULTURATA
Bruno Secondin ocarm

Le varie esposizioni ascoltate, ricche di competenza e cultura, suscitano una domanda: quanto di tutto questo oggi si riesce a vivere, cioè quanto di questo patrimonio storico ha la forza di guidare e motivare la vita spirituale di noi viventi oggi? Ha ricordato di recente Giovanni Paolo II nell'esortazione apostolica *Christifideles laici*: «Solo all'interno e tramite la cultura, la fede cristiana diventa storica e creatrice di storia» (CfL 44).

In questo mio intervento ho sullo sfondo proprio questa preoccupazione: come «imparare» a «vivere», come incarnare oggi quello che la tradizione spirituale ci offre. Riflettiamo qui in particolare sul tema della «puritas cordis». Ci sono degli autori classici su questo argomento: pensiamo solo a Cassiano per la tradizione monastica e al gesuita Lallemant per l'epoca moderna. Quanto del loro insegnamento «classico» si può ritenere ispirativo per il vivere spirituale di oggi?

«Peu de termes ont connu de telles fluctuations de sens et de résonance que le mot pureté, passant de la vogue au discrédit», così scrive Michel Dupuy a conclusione del suo articolo su *Pureté-Purification* nel *Dictionnaire de spiritualité*¹. In effetti questa parola, *purità*, ha nel tempo cristiano antico un significato ampio, che evoca l'incontro e l'unione con Dio, in un orizzonte di liturgia e culto; col tempo è finita ad interpretazioni più ridotte come l'indifferenza, l'amore puro in prospettiva di mistica astratta ed anche in senso psicologico, e infine al ben

¹ Dupuy M., *Pureté-Purification*: II. *Chez les spirituels* in *DSAM* XII/2 (1986) 2637-2652, qui 2651.

ristretto senso di esclusione di difetti sensuali e sessuali. Oggi è espressione quasi scomparsa nell'uso corrente dei testi spirituali.

Anche il termine *cuore* sappiamo che non ha avuto sorte migliore: pure esso oggi è ridotto a concezioni molto povere e sentimentali. È impoverimento grande rispetto all'antropologia antica in cui occupava un ruolo notevole, raccogliendo in sé molteplici significati e complesse funzioni della persona: l'uomo interiore, la sede dell'intelligenza, degli affetti, dei pensieri, della religione, della sapienza, della memoria e perfino dell'incontro contemplativo con Dio, e altri ancora.

Vogliamo anzitutto far riferimento agli aspetti più importanti della dottrina classica: non potendo andar oltre una certa misura di sviluppo, ci limiteremo ad accenni veloci, per concludere con delle domande di nuovi orizzonti teologici e culturali e nuovi percorsi esistenziali e spirituali.

1. La beatitudine biblica

La sesta beatitudine in Matteo recita: «*Beati puro corde, quoniam ipsi Deum videbunt*» (Mt 5,8) (in greco: *katharoi tēi kardīai*).

Gli studi classici di Dupont sulle beatitudini², come pure quelli di molti altri esegeti del vangelo di Matteo, hanno mostrato chiaramente che per capire il senso di quella «*puritas cordis*» bisogna rifarsi non solo alla specifica natura delle beatitudini matteane, ma anche alla tradizione ebraica, veterotestamentaria e intratestamentaria.

Da cui risulta evidente che si sovrappongono vari significati:

— Il significato *profetico*: la «purezza» richiesta è quella di una condotta conforme alla volontà di Dio, vale a dire la rettitudine del cuore nei confronti di Dio e nei confronti del prossimo. Il richiamo all'Antico Testamento è anzitutto quello del salmo 24,3-6, salmo processionale: «Chi salirà la montagna del Signore...». In esso incontriamo il nesso fra esigenze verticali e orizzontali, fra gli «innocenti di mani e puri di cuore» e la «ricerca del volto del Signore» (v. 6)³.

— Il significato *sacerdotale*: meglio illuminato dal rapporto col salmo 51, in cui il pio israelita supplica per una purificazione pro-

² Cfr. J. Dupont, *Le Beatitudini*, II, Ed. Paoline, Roma 1977, 873-947.

³ Cfr. parall. Sal 15,1-3; Ger 4,14; Is 1,18 e 6,7.

fonda e totale, non puramente morale: «Crea per me, o Dio, un cuore puro...» (v. 12). Si tratta di «un atto creatore, perché un cuore purificato sarà nel medesimo tempo un cuore nuovo»⁴.

— Il significato *globale*: secondo il lavoro redazionale di Matteo — che Dupont analizza a lungo cercando le consonanze su questo concetto: in particolare per lui Mt 15,1-20 e 23,25-26 — il significato che bisogna dare alla «puritas» è sovrapponibile a quello che si dà alla «giustizia» (*dikaiosynē*). Cioè il senso della sottomissione leale del cuore alla volontà di Dio, non in prospettiva morale e formale, ma di perfetta sincerità nei riguardi di Dio, e in primo luogo nei confronti del Figlio, Gesù Cristo.

Ma senza dubbio l'espressione (personalistica) «puri di cuore» (o in astratto *puritas cordis*) acquista significati molto più complessi alla luce di tutto il discorso biblico sulla *purità* sia essa di genere rituale, esteriore, formale, sia essa più profonda riguardante la personalità morale dell'uomo, e quindi, intenzionale, psicologica o anche contemplativa e mistica. In questo secondo orizzonte il peso del secondo termine, «il cuore», è preponderante, in quanto centro della stessa personalità.

In forma sintetica possiamo dire circa la nozione di *puro/im-puro*: sia l'Antico Testamento che il giudaismo tendono ad accentuare il contrasto tra i due ambiti, dettando leggi sui reciproci rapporti e mostrando progressivamente l'emergere di una speranza escatologica verso una «comunità santa» (era il sogno dei farisei)⁵. Nel Nuovo Testamento si tende ad evacuare, fino a far cadere, la nozione di purità rituale, per ribadire che l'uomo ha accesso a Dio solo mediante il sacrificio purificatore del Cristo e l'accoglienza nella fede della parola che rigenera. Ma tale rigenerazione deve raggiungere la profondità del volere e dell'esistenza e manifestarsi principalmente nell'ambito della fede, speranza e carità (1Tm 1,5). L'esito escatologico si caratterizza per questa purità totale e definitiva, che è una vera consacrazione in conformità al modello per eccellenza di giustizia e purità, per «vederlo come egli è» (1Gv 3,2).

Possiamo vedere come già dentro l'ambito biblico, secondo circostanze polemiche o contesti liturgici o tendenze più radicali, si sono diversificati i significati che si davano all'espressione «*puritas cordis*». Abbiamo di fatto un evidente esercizio

⁴ J. Dupont, *Le Beatitudini*, II, 946.

⁵ Cfr. J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, Parigi 1967, pp. 354-355.

di rilettura, una «contestualizzazione» di valori paradigmatici, dei quali il significato non è la somma di tutte le sfaccettature, ma la capacità di dare senso ai percorsi di fede specifici di ogni interprete. È un esempio di vera e propria inculturazione.

2. Presso gli autori spirituali

Si tratta di una storia ricostruita solo parzialmente⁶, e certo ancora da studiare in tutta la sua evoluzione: ma senza dubbio la «*puritas cordis*» è uno dei grandi temi dell'esperienza spirituale, almeno per buona parte della spiritualità dell'era cristiana.

Il riferimento biblico il più delle volte è all'espressione della beatitudine matteana da noi ricordata: «Beati i puri di cuore perché vedranno Dio» (Mt 5,8). In tal caso si accentua in particolare l'orientamento teocentrico della frase, cioè «il vedere Dio». Ma di frequente il riferimento a molti altri testi biblici sul «cuore puro» — si privilegia in particolare il richiamo a Paolo: cfr. 1Tm 1,5 — fa prevalere la preoccupazione antropologica della «*puritas cordis*», con la conseguente analisi allora dei gradi, della progressività, della pienezza di questo percorso ideale.

Possiamo solo elencare alcuni *temi* più propri dello sviluppo.

a. *Purità e contemplazione*. V'è anzitutto un importante filone che presenta il valore della purità del cuore come quello di disposizione, di situazione spirituale adeguata per vedere Dio, per incontrarsi e unirsi con lui che è «essere puro», che è la «stessa purità». In tal caso si tratta della relazione tra la purità e la contemplazione. Potremmo citare a questo riguardo Clemente d'Alessandria, Origene, Gregorio Nisseno, Tommaso d'Aquino, ma anche Eckhart, Maria Maddalena de' Pazzi e molti altri. Famosa è la frase di *Imitatio Christi*: «Simplicitas intendit Deum; puritas apprehendit et gustat» (II, 4, 3). Ma con la crisi quietista in buona parte si abbandonerà questa espressione di «purità divina». Anche questo è un effetto di nuove situazioni culturali, che bloccano un linguaggio e lo rendono estraneo.

⁶ Per una bibliografia specifica sul tema nella tradizione, cfr. per es. J. Raasch, *The Monastic Concept of purity of heart and its Sources in Studia Monastica* 8 (1966) 7-33, 183-213; 10 (1968) 7-56; 11 (1969) 269-314; 12 (1970) 7-42.

b. *Cosa si purifica*. Più problematico è il settore di riferimento di questa «purificazione/purità»: per alcuni si riferisce solo alle passioni, per altri deve giungere fino ai pensieri e alle immagini, per altri deve giungere ancor più in profondità, fino alla perfetta espropriazione per poter aderire a Dio in radicale purità⁷. L'abolizione dell'immagine interiore o fantasma legato alle creature, e quindi soggetto alla «temporalità», è il punto più comunemente sottolineato in Occidente, dai vittorini in poi, compresi Eckhart e Giovanni della Croce. Meno evidente concordanza c'è per l'eliminazione della riflessione, anche se le testimonianze risalgono ancora ad Evagrio Pontico e giungono ad accumularsi nel grande secolo francese.

Ma siccome la nozione di «pura contemplazione» sembra relegare l'esperienza di Dio nel campo noetico, allora per altri sarebbe meglio parlare dell'*amore puro*: una sezione anche qui importante della tradizione spirituale, che non è affatto monopolio dei quietisti e delle polemiche allora diffuse, ma ben anteriore ad essi. Il concetto di «amore puro» ha sullo sfondo l'intenzione di cercare e servire Dio senza «interessi personali», perché attirati e sedotti dall'amore di Dio come puro dono. Possiamo così dire che ci si muove in una prospettiva di continuità tra purità di cuore e visione ed esperienza mistica.

c. *Spostamento al piano morale*. Altri autori spirituali preferiscono invece concentrarsi nella linea dell'agire: si domandano quale sia l'agire buono e fecondo al quale Dio acconsente. Abbiamo così lo spostamento dal piano contemplativo a quello dell'agire morale, l'articolazione fra i mezzi e il fine: ed emerge l'importanza del tema della «purità di intenzione», rapportata al fine. Va richiamato al riguardo il trattato di Rabanus Maurus *De puritate cordis*⁸, dove in sostanza questa «puritas» ha il senso di conversione a Dio e insieme di carità. Si fa un gran parlare intorno al XVI-XVII secolo di questo «occhio della nostra intenzione» che «deve essere puro»⁹. La scuola ignaziana lo svilupperà in molti modi, ma per lo più nel registro morale (es. de Caussade, Nouet e altri).

⁷ Cfr. il concetto di «extasis» in Dionigi l'Areopagita o la *Reynicheit* di Ruusbroec, *Noces spirituelles*, 1, 3, éd. Reypens, *Werken*, I, Tiel 1944, p. 133.

⁸ Rabanus Maurus, *De puritate cordis*, PL 112, 1289.

⁹ Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, n. 169.

Altro ambito in cui il discorso della «purezza» si profila ancora meno eccelso è quello delle categorie della purificazione distinta per tappe e gradi, lotta al peccato fino alle sue radici, rapporto con altre categorie come illuminazione, perfezione, ecc. Oggi siamo restii ad accettare i gradi o gli stadi tradizionali come tre fasi vitali successive; preferiamo considerarli tre approcci concettuali di una medesima trasformazione, sempre più profonda e totale.

Ma certamente anche in questo campo il concetto di purezza può cambiare: «Se la purezza non esclude che il peccato, la purificazione è un primo passo (anche se lo si deve spesso ripetere). Se la purezza esclude anche gli affetti e le immagini, se essa costituisce l'ultima disposizione alla visione beatifica, allora la purificazione è lo sforzo di tutta la vita»¹⁰. In quest'ultimo senso si approssima il concetto di purezza a quello di «vuoto». Quel «vuoto» che Dio riempirà è concetto caro a molti spirituali, dalla scuola renano-fiamminga fino a quella carmelitana e a quella francese. Purché nel vuoto non si mescoli lo scivolamento verso l'agnosticismo, ma esso sia invece frutto dell'azione di Dio che tutto possiede e tutto trasforma continuamente¹¹.

d. *Cuore e occhio*. Questi due sensi sono in stretto legame già nel testo della beatitudine, ma senza dubbio nella tradizione spirituale sia greca che latina è abbondante il materiale al riguardo, e spesso il richiamo biblico è proprio quello della beatitudine citata. È Gregorio di Nissa forse il maestro per i greci di questa interpretazione che ha sullo sfondo tutto il pentagramma dei «sensi spirituali»: l'acutezza e il potere di penetrazione delle realtà celesti avviene attraverso lo speciale senso spirituale chiamato specificamente *tò dioratikón*¹². Anche per Agostino lo scambio fra cuore puro e occhio puro è frequente e proprio sulla base del citato testo di Matteo: l'attività dell'«occhio del cuore», dell'«occhio interiore» è sempre ordinata alla «visione di Dio» (Mt 5,8), anche se non sempre in senso di conoscenza mistica. Citiamo una sua espressione: «Nostro compito impegnativo in questa vita è dunque quello di guarire gli occhi del cuore affinché Dio sia veduto: per questo si celebrano i mi-

¹⁰ M. Dupuy, *Pureté-Purification*, art. cit., 2650.

¹¹ Cfr. Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, 17, 4.

¹² Cfr. A. Solignac, *Oculus* in *DSAM XI* (1982), 594.

steri santi, è predicata la parola di Dio; per questo le esortazioni morali della Chiesa..., per questo tutti i frutti divini e le sante Scritture»¹³.

Nel periodo medievale si ha nei grandi cistercensi un approfondimento notevole del tema. Ricordiamo in particolare Guglielmo di Saint-Thierry con l'immagine dei «due occhi dell'anima» (cfr. *Cant.* 1, 14), quello della ragione e quello dell'amore, infine unificati¹⁴. Ma anche presso il gruppo dei vittorini, come Ugo o Riccardo, il tema torna, anche se con meno forza esperienziale rispetto ai cistercensi. Infine il tema si riprende nella mistica renano-fiamminga e in quella carmelitana, in particolare Giovanni della Croce. Si veda per quest'ultimo, ad esempio, la trasformazione totale dell'*occhio del senso* e di quello *dello spirito* per la luce della grazia divina, nel commento al versetto *abissus abissum invocat* (Sal 41,8, Volgata)¹⁵.

e. *Custodia del cuore* (*phylakè kardías*). È questo un altro filone che andrebbe seguito. Esso s'innesta nella frase biblica dei Proverbi: «Con cura vigila sul cuore, perché da esso sgorga la vita» (4,23). Si tratta della concezione del cuore come centro orientativo e direzionale di tutta la persona: intelligenza, coscienza morale, saggezza.

Nella tradizione spirituale, particolarmente quella orientale a partire dai Padri del deserto e fino alla tradizione esicastica, questo spunto biblico ha dato origine a molte prospettive di cui alcune ben lontane dalla fonte. Guardia del cuore e guardia dello spirito sono a volte intercambiabili, anche perché al fondo c'è un'antropologia semitica che poneva la sede dello spirito (*noûs*) nel fondo del cuore materiale e insieme un riflesso di mentalità filosofiche greche che localizzavano intelletto e pensiero nel cuore fisiologico. Si capisce allora come lotta e vigilanza contro immaginazioni (*phantasiai*) e pensieri (*loghismoi*) impuri si verificano nel cuore e siano concepite come forma di combattimento spirituale: questo si verifica in particolare «alla porta del cuore».

In questo contesto la *puritas cordis* appare come vigilanza e combattimento, quindi in senso più ascetico, e insieme come

¹³ Agostino, *Sermones*, 88, 5.

¹⁴ Guillaume de Saint-Thierry, *Commentaire du Cantique*, éd. J. Déchanet, *SCh* 82, Cerf, Parigi 1962, 112-114.

¹⁵ Giovanni della Croce, *Fiamma* B, 3, 71.

risultato e frutto pervaso di umiltà, quindi come esperienza mistica almeno incipiente (così per es. in Filoteo il sinaita). Il passaggio dalla lotta e vigilanza alla *invocazione del nome* (di Gesù) come controffensiva e come acquisizione della tranquillità, dell'attenzione dello spirito (*prosoché*) e della sobrietà (*nêpsis*) non tarda a venire. Notiamo però che questa tradizione della custodia del cuore è più specifico tema della tradizione anacoretica e solitaria, mentre non è rilevato nella tradizione cenobitica basiliana o studita.

Nell'ambiente occidentale si trovano tracce abbondanti di questa dottrina della custodia del cuore, specialmente negli autori influenzati dalla spiritualità orientale, per esempio Rufino di Aquileia. Sorprendentemente Cassiano, che, come si sa, ha messo tutto lo scopo (*scopós*) della perfezione monastica nella *puritas cordis*, non fa gran uso di questo concetto.

Molti sono gli autori medievali che riprendono il tema ora con allusioni più ascetiche e moraleggianti, come Beda Venerabile, Gregorio Magno, Benedetto, Bonaventura; ora con proiezioni più ampie e perfino contemplative come in Bernardo¹⁶, Gerardo di Liegi cistercense¹⁷, il catalano F. Ribot in un testo poco noto, ma molto citato tra i carmelitani¹⁸. L'attenzione si fa più intensa per alcuni secoli a partire dal 1500: Francisco de Osuna, Louis de Blois, Luis de Granada, Luis de la Puente, Louis Lallemant, Jean Rigoleuc, ecc. sono tutti rappresentanti di questo tema spirituale, che però assume sovente la tonalità e l'articolazione di un mezzo di purgazione ascetica del cuore, che prepara quindi alla «*puritas cordis*» più specifica.

Per Lallemant la *puritas cordis* è il terzo principio della vita spirituale, ma soprattutto elemento costitutivo, assieme alla docilità allo Spirito, di un'autentica esperienza di unione con Dio: «Quando il cuore è arrivato ad una completa purificazione, Dio con la sua santa presenza e il suo amore occupa l'anima e tutte le potenze: memoria, intelletto, volontà. Così la purezza del cuore

¹⁶ Bernardo, *Sermo de diversis*, 17: «De triplici custodia manus, linguae, et cordis», PL 183, 583-587.

¹⁷ Gerardo di Liegi, *De doctrina cordis*, tradotta più volte: cfr. Standaert M., *Gerard de Liège* in DSAM VI (1965) 276-279.

¹⁸ Si tratta del testo F. Ribot, *De institutione primorum monachorum*, di cui si prepara l'edizione critica. Per una prima conoscenza cfr. Chandler P., *Ribot* in DSAM XIII (1987) 537-539.

conduce all'unione con Dio, alla quale normalmente non conducono altre vie»¹⁹.

Nel bilancio conclusivo che P. Adnès fa alla voce relativa del *Dictionnaire de spiritualité*²⁰, si nota come sia fine prossimo di questo esercizio spirituale il controllo dell'immaginazione, dei pensieri e delle passioni, ma anche a volte fine ultimo realissimo il raggiungimento della *puritas cordis*. E per questa ragione il tema della «custodia del cuore» sembra particolarmente sviluppato nelle spiritualità di tipo contemplativo, centrate sull'orazione e orientate al raggiungimento dell'unione con Dio. Sovrapponibile, sembra, per certi aspetti anche alla spiritualità più recente della *mortificazione*; ma questa tuttavia abbraccia qualcosa di meno ampio e totale, secondo lui. E conclude con una punta di amarezza: «L'expression *garde du coeur* a aujourd'hui quelque peu vieilli et risque même d'induire en erreur à cause de la signification presque exclusivement affective qu'a prise le mot *coeur* dans les langues modernes, alors que pour les anciens le *coeur* était synonyme avant tout d'esprit, et même d'intelligence et d'intellect»²¹.

Conclusione aperta

In conclusione, alla fine di questi nostri appunti sul lungo travagliato iter di questo concetto di *puritas cordis*, attraverso alcuni parenti stretti della sua spiritualità — ma si dovrebbero aggiungere altre categorie per essere completi: per es. quella di *cordis affectus*²² —, risulta che esso è stato un grande tema della spiritualità, in senso più contemplativo in Oriente, in senso forse meno contemplativo e certamente progressivamente più ascetico in Occidente. Esso è anche stato *reinterpretato* all'interno e sotto la spinta di nuovi linguaggi teologici e di nuove antropologie. Ogni stagione ecclesiale e spirituale gli ha dato sensi nuovi e prospettive specifiche, progressivamente tendenti verso lo psicologicismo, a quanto pare, o almeno al moralismo.

Ma ora che cosa resta? Poco, a quanto dicono gli stessi spe-

¹⁹ L. Lallemand, *Doctrine spirituelle*, DDB, Parigi 1979, III pr., p. I, c. 2,1; cfr. IV pr., c. II, art. 1,1; trad. it., *Dottrina spirituale*, Ed. Paoline, Roma 1985.

²⁰ P. Adnès, *Garde du coeur* in *DSAM VI* (1966) 100-117.

²¹ *Ibid.*, 116s.

²² Cfr. la voce *Cor et Cordis affectus* in *DSAM II/2* (1953) 2278-2307.

cialisti; secondo loro anche a causa dell'eccessiva concentrazione sulla concezione della purezza come castità, negli ultimi secoli. Vale la pena cercare altre categorie «antropologiche» che riescano ad esprimere i contenuti centrali e gli orientamenti più tipici illustrati attraverso la tradizione? Oppure ci dobbiamo limitare a ripetere il passato con esattezza scientifica o a rimpiangere la perdita di un patrimonio prezioso?

La tradizione spirituale della *puritas cordis* è caduta per ragioni antropologiche o piuttosto per ragioni teologiche, cioè per riferimento ad uno specifico concetto di Dio, oggi ormai fuori cultura? Non è secondario analizzare lo specifico concetto di Dio implicato in questa espressione e nell'esperienza spirituale correlativa.

Io mi domando per esempio: come si potrebbe cercare di comprendere la *puritas cordis* dall'ottica della teologia della liberazione? La capacità di ascoltare con tutta intensità il «grido del povero», come lo ascolta il cuore di Dio, e di compromettersi con la sua liberazione, come fa Dio, può avere qualche analogia con la *puritas cordis*? È un settore da esplorare.

Il vertice della *puritas* sembra essere in termini spirituali la «ferita del cuore», in quanto «guarisce», e cioè unifica nell'amore unico dell'Unico, facendo esplodere un amore totale per chi ha «un cuore ferito e umiliato» (Sal 51,19)²³. Si potrebbe richiamare questa categoria qui, come di un nuovo capitolo esplicativo della *puritas cordis*? Il povero umiliato non è disprezzato da Dio, egli anzi volge lo sguardo preferenziale proprio verso «un popolo umile e povero» (Sof 3,12), egli è «Dio degli umili, il soccorritore dei derelitti, il rifugio dei deboli, il protettore degli sfiduciati, il salvatore dei disperati» (Gd 9,11). Possiamo ritrovare forse qui la «*puritas cordis*» nel senso proprio dei profeti?

Altro esempio, ma in linea col precedente: l'enfasi della *crisologia della pro-esistenza* — vale a dire l'*esistere-per-gli-altri* di Cristo, idea particolarmente enfatizzata da Bonhoeffer — può forse aprire nuovi concetti di «*puritas cordis*» come totale, radicale e mistica solidarietà per gli altri, per essere «viventi in Cristo-pro-esistente» in maniera mistica?

Il concetto hegeliano di Dio come Assoluto e quello di Tillich di Dio come il *totalmente Altro* possono da noi essere presi

²³ Cfr. Y. de Andia, *Dieu voit le coeur - le coeur voit Dieu* in *Communio* (franc.), 13 (1988), n. 5, 23-40.

come nuovi criteri di un discorso acculturato su questa «*puritas cordis*»? Certamente si sa che questa nozione aveva anche sullo sfondo uno specifico concetto di Dio come «atto puro», «suprema purità», «purità per essenza», ecc. Il modo di concepire l'esigenza della *puritas cordis* dipende dall'idea che si ha della santità di Dio, cioè se riferito al contrasto sacro/profano o alla perfezione morale.

Inoltre mi domando se la tradizione interpretativa della *puritas cordis* non sia segnata troppo dalle riflessioni e risonanze maschili; meno studiate sono forse le risonanze femminili: ep-pure sarebbe da aspettarsi il contrario. Probabilmente c'è un'esplorazione da ampliare per un equilibrio migliore.

Paradossalmente dopo tanta e tanto grande tradizione spirituale sulla *puritas cordis*, rimane più ispirata ancora la beatitudine biblica, meno evoluta e forse anche per questo meno inquinata da categorie posteriori che sembrano oggi «obsolete».

L'ANTROPOLOGIA DI
PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Carlos Valverde sj

Questa relazione incomincia con una domanda: con quale diritto si accetta Pierre Teilhard de Chardin in un Simposio sui maestri di spiritualità? Ebbene, c'è un fatto indiscutibile: l'enorme influenza che il suo pensiero ha avuto sulla Chiesa della seconda metà del XX secolo. Sono già state fatte valutazioni su questa realtà e qui non le ripeteremo¹. Si sa che, soprattutto nel quindicennio dopo la sua morte (1955) e la pubblicazione delle sue opere (1956ss), Teilhard fu autore molto letto in tutte le lingue di cultura e commentato in innumerevoli saggi, articoli e libri.

Ma non vi è dubbio che la sua presenza e la sua influenza più significativa si verificò nel concilio Vaticano II che si svolgeva precisamente negli anni della fortuna teilhardiana. Il cardinale Garrone ricorda che il nome di Teilhard risuonò frequentemente nell'aula conciliare e che le sue idee furono presenti in molti padri conciliari².

Il documento conciliare più teilhardiano — valga l'espressione — è la costituzione *Gaudium et spes*. Si potrebbe stabilire un manifesto parallelismo fra molti aspetti dell'antropologia e della cristologia di questa costituzione e l'antropologia e la cristologia di Teilhard. Non occorre dire che il Concilio si ispira ad altre fonti più teologiche e fa esposizioni molto più com-

¹ Cfr. George Maxime, *Le Concile et Teilhard. L'éternel et l'humain*, Neuchâtel 1963; Ignace Lepp, *Die neue Erde. Teilhard de Chardin und das Christentum in der modernen Welt*, Friburgo 1962; Jean Daniélou, *Signification de Teilhard de Chardin in Études*, 312 (1962) 145-161.

² Garrone Cardinale, *Le Concile: orientations*, Parigi 1966, p. 198.

plete³; da parte nostra intendiamo studiare proprio l'antropologia di Teilhard, inseparabile dalla sua cristologia.

1. Il magistero spirituale di Teilhard

Possiamo tentare in primo luogo un riassunto, almeno approssimativo, dei tratti che caratterizzano quella che possiamo definire la «spiritualità teilhardiana».

a. *L'amore per la materia*

In primo luogo vi è l'accettazione entusiasta della materia come elemento di benedizione e di speranza, «la santa materia»⁴. Gli uomini hanno ceduto, talvolta, alla tentazione di contrapporre la materia e lo spirito come Male e Bene. Un manicheismo che non è mai stato approvato dalla Chiesa. La materia è una enigmatica potenza bifronte. Da una parte è il fardello, la catena, il dolore, il peccato, l'infermità, la minaccia delle nostre vite; quello che turba, che si patisce, che ferisce, che tenta, che invecchia. Dall'altra è l'allegria fisica, il contatto esaltante, lo sforzo virilizzante, il piacere di crescere; la materia ci alimenta, ci innalza, ci vincola agli altri e con l'universo, è la vita che ci invade. Ci risulta insopportabile essere spogliati: «Nolumus exspoliari sed supervestiri» (2Cor 5,4). In realtà la materia, così com'è, racchiude in sé anche una potenza spirituale. Si tratta di sapersi porre in relazione con essa in modo santo: è un piano inclinato. Per il peccato originale ci sentiamo tirati verso il basso; per l'Incarnazione ci sentiamo attratti verso l'alto. Da una parte la materia ci trascina verso l'abisso del piacere e dell'egoismo; dall'altra ci stimola verso l'ampliamento delle prospettive, verso la rinuncia all'assaporamento dei piaceri, verso il gusto di bellezze sempre più spirituali. Si potrebbe parlare di materia carnale e materia spirituale. È compito umano dominare la pri-

³ Danno alcune indicazioni concrete sull'influenza di Teilhard sul Concilio José María Bustamante, *El fenómeno cultural Teilhard de Chardin* in *Ciclo de conferencias en torno a Pierre Teilhard de Chardin*, Università di Santander 1967, pp. 25-57; Juan de Sahagún Lucas, *Aportación del P. Teilhard de Chardin al Concilio Vaticano II* in *Burgense* 23/1 (1982) 197-216; George Maxime, *Le Concile et Teilhard. L'éternel et l'humain*, Neuchâtel 1963.

⁴ *Le Milieu Divin* (= MD), Parigi 1957, p. 121; trad. it., *L'ambiente divino*, Il Saggiatore, Milano 1975².

ma per accettare, con sempre maggior amore e gusto, la seconda, e con questa e attraverso questa elevarsi verso lo spirito, verso l'Alto.

Nelle acque del Giordano, simbolo delle potenze della terra, Cristo si immerge. Egli le santifica e, come dice san Gregorio di Nissa, ne emerge innalzando con sé il mondo. Immersione ed emersione, partecipazione alle cose e sublimazione, possesso e rinuncia, pericolo e fascino: ecco il movimento duplice ed unico che può salvarci dalle provocazioni della materia⁵.

b. *L'amore per il mondo*

L'anima umana, l'uomo, è inseparabile nella sua nascita e nella sua maturazione dall'universo in cui è nato. Riceve influenze cosmiche, materiali, psichiche, spirituali da tutti e quattro i punti cardinali. Ora, l'universo considerato nel suo insieme — materiale e umano — ha un fine e non si è mai fermato nel suo cammino. Questo fine, secondo Teilhard, consiste nel raggiungere un certo stadio superiore di coscienza.

L'universo, nel suo complicatissimo processo evolutivo di milioni di anni e fra innumerevoli tentativi, ha raggiunto esiti ogni volta migliori nel progresso della coscienza in mezzo a una rete inimmaginabile di rischi e di possibilità di insuccesso. Questo sembra indicare che il mondo, nel suo fondo, è diretto da una potenza sovranamente padrona degli elementi che lo compongono.

Possiamo, allora, e dobbiamo confidare nell'universo che ci circonda e amarlo, visto che le sue energie portano verso stadi sempre migliori se noi ci lasciamo condurre. Ciascun elemento del cosmo, ogni uomo, è comprensibile nel mondo soltanto a partire dal tutto e nel tutto che gli appartiene e al quale appartiene.

Il Cristo risuscitato del vangelo è l'Omega o termine finale e pienezza della creazione, come appare nella teologia di san Giovanni e di san Paolo. La sua potente energia irradiante sul cosmo conferisce ad ogni cosa la sua intelligibilità definitiva e il suo definitivo potere di azione e reazione. La presenza reale del Verbo incarnato nel mondo penetra tutto come un elemento universale. È la grazia, compresa con un'intensità e un'estensione

⁵ Cfr. MD, pp. 121-129.

maggiore di quella che solitamente viene riconosciuta. Cristo si è introdotto nella materia e nel mondo visibile. Muore nel mondo e, quando risuscita, prende possesso effettivo delle sue funzioni di Centro universale. Adesso irradia su tutto l'universo una coscienza e un'attività sovrane. Cristo re sarebbe il Cristo «amictus mundo», il Cristo universale, il Centro supremo «in quo omnia constant»⁶.

c. *L'accettazione della scienza e del progresso*

È chiaro che quando dice di accettare il mondo, Teilhard si riferisce in primo luogo all'accettazione del cosmo in quanto totalità e alla fiducia totale nei suoi sforzi. Ma non si tratta solo di questo. Teilhard è stato «un uomo che crede di sentire appassionatamente con il suo tempo»⁷ e di conseguenza è in profonda sintonia con le scienze della natura che caratterizzano la nostra cultura e che cercano di conoscere e dominare il mondo.

Teilhard è convinto che gli uomini d'oggi, più che atei, sono uomini che non hanno incontrato il vero volto di Dio. «Per quanto si dica, il nostro secolo è religioso, probabilmente più religioso di tutti gli altri. (...) Ciò che accade è che non ha ancora incontrato il Dio che possa adorare»⁸. Se si riuscisse a dimostrare che il Dio cristiano, o meglio il Cristo del vangelo, di san Paolo e di san Giovanni, e la teologia derivata da queste fonti non sono opposti alla scienza, né si intimoriscono di fronte ad essa ma la rispettano perché ne rispettano l'autonomia, e la ammirano perché giungono a scoprire il mistero nascosto nelle sue profondità; se si facesse rilevare inoltre che dove termina la scienza naturale incomincia la filosofia, e dove termina la filosofia incomincia la teologia, in perfetta coerenza e senza alcuna contraddizione, molti pregiudizi e timori infondati svanirebbero, per il bene della scienza e della teologia. Pochi uomini hanno capito bene, come Teilhard, la possibilità e l'importanza di vedere e far vedere il valore della scienza ai teologi e il valore della teologia agli scienziati.

⁶ Cfr. *MD*, pp. 41ss., e *Mon Univers* in *Oeuvres*, IX, pp. 63ss.

⁷ *MD*, p. 25.

⁸ Lettera del 10 dicembre 1952, cit. in Claude Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin*, Parigi 1958, p. 448.

d. *La cristificazione di ogni azione umana*

L'uomo contemporaneo è diventato adulto. Questa maggiore età consiste nel fatto che l'uomo ha preso coscienza della sua vocazione umana e del suo destino, il quale altro non è che costruire l'umanità. L'uomo è salito fuori dalla stiva della nave sulla quale navigava, ha raggiunto la tolda e il ponte di comando, ha impugnato il timone e vuole dirigere la nave. È disposto a correre tutti i rischi perché le cose vadano meglio, perché vi sia progresso. «Ubbidire alla necessità di cooperare a un grande successo che lo supera»⁹.

Il cristiano non può essere ostile né indifferente né estraneo a questo impegno colossale. Anzi deve considerarlo proprio, perché nulla di quanto è umano gli è estraneo. Se il cristiano non fa proprio l'impegno umano, se sceglie la fuga dalle realtà terrene per rifugiarsi nel puro spirituale, se le sue speranze sono soltanto trascendenti, il fosso che separa cristianesimo e umanità si farà sempre più invalicabile.

La soluzione definitiva viene enunciata da Teilhard in questa proposizione: «Ogni sforzo coopera a compiere il mondo in Cristo Gesù»¹⁰. La spiegazione di questa tesi è molto semplice. Il mondo non è compiuto. Non esiste un cosmo ma una cosmogenesi, non esiste un'umanità ma uno stato di noogenesi o emergenza di coscienza, non esiste un Cristo totale già perfetto ma una cristogenesi. Ora, ogni realtà in cui viviamo è creata per l'uomo; ogni uomo è per Gesù Cristo; quindi ogni realtà è per portare alla pienezza il Cristo totale. Ognuna delle nostre azioni sulla realtà, fino a quelle apparentemente più volgari, per la ripercussione più o meno lontana e diretta che ha sul mondo spirituale, concorre a perfezionare il Cristo nella sua totalità mistica. La mia azione continua l'azione creatrice di Dio; attraverso di essa entro in comunione con Dio stesso; il successo è un successo di Dio.

La vita interna, anche nelle sue sfere più naturali, è santificabile. In virtù della creazione e ancor più dell'Incarnazione nulla vi è di profano per chi sa guardare. Tutto è sacro per colui che sa distinguere, in ogni creatura, la particella che va sottomessa all'attrazione di Cristo, per colui che riconosce la connessione,

⁹ Cit. in É. Rideau, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Parigi 1965, p. 64.

¹⁰ MD, p. 41.

anche fisica e naturale, che collega la sua azione con l'edificazione del regno celeste.

Non possiamo abbandonare il progresso ai figli del secolo, agnostici o empi. Devono essere anche i cristiani quelli che nei campi del pensiero, dell'arte, dell'industria, del commercio, della politica costruiscono la struttura della società umana. Solo così eviteremo l'accusa di «inumani» o di «disertori» che a volte è stata lanciata contro i fedeli di Cristo.

2. L'antropologia di Teilhard

Questa spiritualità che va da Cristo al mondo e dal mondo a Cristo — qui appena accennata — presuppone, come è ovvio, una determinata concezione dell'uomo, un'antropologia con caratteristiche molto peculiari. È un'antropologia che parte dai dati sperimentali e fenomenologici proposti dalle scienze naturali, e che per questo vede l'uomo non come un essere isolato o «estraneo» al mondo, non come un'eccezione nel processo evolutivo, ma precisamente come il termine «non terminato» che l'evoluzione del cosmo intero andava cercando.

Questa antropologia è espressa in termini positivisti, perché Teilhard scrive pensando principalmente ai «gentili», cioè agli uomini dell'era scientifica e positivista che non capiscono il linguaggio metafisico o teologico. Proprio questo genere letterario ha creato non poche difficoltà d'interpretazione perché inevitabilmente, in alcune occasioni, si fa ambiguo e confuso. Non è compito facile esprimere verità filosofiche e teologiche in un linguaggio positivista.

a. *Il primato dell'uomo*

L'uomo è sorto dal cosmo nel processo evolutivo che prese inizio migliaia di milioni di anni fa. Ma il fenomeno umano è qualcosa di tanto singolare e di tanto nuovo nel complesso evolutivo, nell'imponente albero della vita, che s'impongono una domanda e un'accurata indagine su di esso. Dal punto di vista somatico appare soltanto come un salto morfologico infimo rispetto agli antropoidi¹¹ e tuttavia, dal punto di vista psicolo-

¹¹ Secondo le ultime ricerche della genetica «nello scimpanzè si trovano ventiquat-

gico, si verifica un'incredibile rottura di tutte le sfere della vita donde scaturisce tutto il paradosso umano. L'uomo non è solo istinto come tutti gli animali, ma anche riflessione; capacità della coscienza di essere presente a se stessa, capacità di conoscere un oggetto come tale, cioè come distinto dal soggetto; capacità non solo di conoscere ma anche di conoscersi, non solo di sapere ma di sapere che sa, e perciò di rettificare e di progredire; capacità di formare concetti astratti, di raziocinio, d'invenzione ragionata, di matematica, di scienza, di arte, d'illusioni e speranze, di angosce, di amore, di creatività, del miracolo del linguaggio e, soprattutto, di libertà. Tutto ciò gli rende possibile di trascendere la natura e dominarla. L'insieme di queste esperienze gli dà coscienza di essere una persona, di possedere un valore universale e una dignità assoluta¹².

Questa singolarissima situazione e superiorità dell'uomo nel cosmo, o meglio nella cosmogenesi, ci fa presentire che egli è la chiave dell'universo. In realtà, tutto il processo evolutivo dalla polvere cosmica o, come diremmo oggi, dal *Big-bang* o esplosione iniziale, è stato un'ascesa o accrescimento di coscienza, e la coscienza raggiunge la sua pienezza, arriva ad essere autocoscienza nell'uomo. E quando dal punto di vista somatico l'uomo è già sostanzialmente compiuto nell'*Homo sapiens*, continua la crescita della coscienza mediante la co-riflessione e la socializzazione. L'evoluzione cosmica era alla ricerca dell'uomo: quando lo incontra intraprende, nella società e mediante la società, un

tro paio di cromosomi e nell'uomo ventitré. Uno studio preciso di ciascuno di questi cromosomi mostra che tredici paia sono identici nello scimpanzè e nell'uomo. Uno dei cromosomi più lunghi nell'uomo, il cromosoma 2, non esiste nello scimpanzè. È il risultato della saldatura di due piccoli cromosomi dello scimpanzè, da cui proviene il passaggio da ventiquattro a ventitré, per questa mutazione che si chiama robertsoniana» (Jules Carles, *Monogénisme ou Polygénisme. Les leçons de la génétique* in *Études*, mars 1983, 359).

¹² Il metodo fenomenologico utilizzato da Teilhard si limita a verificare i dati che appaiono (il fenomeno). Per questo egli evita di parlare del principio generatore o *causa* dei dati superiori e immateriali che l'uomo realizza. Quello che in filosofia e in teologia chiamiamo *anima* o *spirito*. Però avverte espressamente che si sta limitando alla descrizione del fenomeno e che lascia la porta aperta in modo che «il pensatore spiritualista, per ragioni di ordine superiore, e allo stesso tempo ulteriore della sua dialettica, possa collocare l'operazione "creatrice", e "l'intervento speciale" a cui essa aspira. Che vi siano, per il nostro spirito, piani differenti e successivi di conoscenza, non è forse un principio universalmente accettato dal pensiero cristiano nella sua interpretazione teologica della realtà?» (*Le phénomène humain* in *Oeuvres*, I, p. 186, nota; trad. it., *Il fenomeno umano*, Il Saggiatore, Milano 1980). Su questo tema vedi le interessanti osservazioni di Pierre Smulders, *La vision de Teilhard de Chardin*, Parigi 1964, pp. 71-97. Smulders avverte che tutta l'opera di Teilhard è orientata a far risaltare la supremazia dello spirito.

processo di perfezionamento psichico indefinito che, se consideriamo l'evoluzione nel suo insieme, porta gli uomini verso una sempre maggiore verità e un maggior bene.

Se le cose stanno così, è partendo dall'uomo e solo dall'uomo che si può comprendere il perché e il come dell'evoluzione quale ce la presenta la ricerca scientifica. «Improvvisamente l'uomo si trova situato su un asse principale dell'universo. Ed ecco che per una generalizzazione quasi necessaria di questo primato, si aprono davanti a me prospettive ancora più vaste. Se l'uomo è la chiave della terra, perché la terra, a sua volta, non sarà la chiave del mondo?»¹³. L'immensa avventura della cosmogenesi confluisce nella terra e la terra nell'uomo e in lui raggiunge la sua mèta. Per questo, dall'uomo e solo dall'uomo si può interpretare correttamente tutto il processo cosmogonico.

Non pochi scienziati e ricercatori del mondo astrofisico difendono oggi la stessa tesi di Teilhard, da loro enunciata con il nome di principio antropico. Tale principio sostiene che il processo evolutivo universale trova il suo miglior successo nella vita così come si incontra sulla terra e nella vita dell'uomo; all'uomo, pertanto, tutto sarebbe stato ordinato sin dal principio. Per strano che possa sembrare, soltanto in questo punto insignificante del cosmo che è la terra è apparsa la vita e, nel tronco della vita, quell'autocoscienza o coscienza riflessa che è l'uomo. Perlomeno, con i dati oggi a nostra disposizione, dobbiamo pensare così.

b. *Il processo perfettivo dell'uomo*

Ho già accennato che per Teilhard l'uomo si perfeziona psicologicamente e spiritualmente nella società e per la società. La complicatissima rete di comunicazioni che l'uomo stabilisce in essa, infinitamente superiore a quella dei suoi parenti infraumani, rende possibile la co-riflessione e di conseguenza la crescita delle idee, i valori, i progetti, la scienza, il diritto, l'etica, la religione, in una parola, la cultura. L'amore, ovvero l'unione di sintesi che è dono, non soffoca né neutralizza, né confonde gli elementi umani, ma li superpersonalizza e li superdifferenzia perché «l'unione differenzia».

L'uomo si perfeziona mediante un processo dialettico: 1) con-

¹³ *Comment je crois* in *Oeuvres*, X, p. 127.

centrazione su di sé o, ciò che è lo stesso, assimilazione di valori umani; 2) decentrazione verso gli altri mediante molteplici relazioni e, soprattutto, attraverso l'amore; 3) supercentrazione sull'Assoluto, perché solo se esiste un Centro infinito di verità, di bene e di amore è possibile mantenere il coraggio per lottare e sperare¹⁴.

Questo Assoluto dal quale l'uomo riceve influenza e attrazione non può essere una potenza impersonale, come la immaginano i monisti. Deve essere un Essere personalizzato che ci costituisca ogni volta più umani, una Superpersona capace di attrarre e portare tutti gli uomini alla pienezza¹⁵.

Teilhard, per coerenza, colloca come principio e termine del processo evolutivo e perfettivo, del cosmo e dell'uomo, in un primo momento il Dio dei filosofi, in un secondo momento il Cristo risorto, Alfa e Omega della creazione: è il Cristo risorto colui che salva l'uomo e la creazione intera. Fatto uomo fra gli uomini nel seno di Maria Vergine, si introduce nel *phylum* umano per rendere possibili l'elevazione e la crescita della coscienza verso mète prima insospettate. Avendo trionfato sulla morte, è seduto alla destra di Dio Padre onnipotente per essere il punto di convergenza della creazione e il fuoco di attrazione di tutti gli uomini.

In primo luogo apparve la materia, dopo la materia la vita, dopo la vita l'uomo razionale, dopo l'uomo razionale l'uomo divinizzato dalla grazia soprannaturale diffusa sulla terra dal Cristo risorto. Attraverso il vangelo, la Chiesa, i sacramenti e i cristiani questa grazia si irradia sull'umanità. L'uomo, nella sua vita spirituale di persona e nel corso della storia, ha come missione ineludibile di collaborare liberamente al trionfo della grazia di Cristo che è anche il trionfo dell'evoluzione, affinché alla fine «Cristo sia tutto in tutte le cose», secondo l'espressione di san Paolo.

Il compito morale dell'uomo cristiano di oggi è operare una consacrazione universale. Teilhard considera uno scandalo che la Chiesa e il mondo, pur essendo fatti l'una per l'altro, rimangano separati per mancanza di comprensione e per irrigidimento. Tutto l'impegno di Teilhard è di unire queste due realtà;

¹⁴ Così sintetizza uno dei migliori commentatori di Teilhard, P. Émile Rideau nel suo *La pensée du P. Teilhard de Chardin*, Parigi 1965, pp. 454-455.

¹⁵ Cfr. *Le phénomène humain* in *Oeuvres*, I, pp. 282ss. *Comment je crois* in *Oeuvres*, X, pp. 134ss.

tutto il suo messaggio si orienta al congiungimento delle due energie: la linfa pagana della terra e lo zampillo dello spirito cristiano. O in altre parole: la sintesi dell'impulso terreno in avanti e dell'impulso cristiano verso l'alto.

c. *La consumazione mistica dell'uomo*

La mistica, come stato in cui l'*homo viator* raggiunge la propria pienezza, non è estranea al pensiero teilhardiano. Al contrario, solo attraverso l'unione nell'amore con gli uomini e con Cristo si realizza l'uomo. Se si eccettuano le opere strettamente scientifiche di Teilhard, quasi tutte le altre hanno un orientamento molto chiaro: aprire strade perché gli uomini si lascino illuminare e attrarre da Gesù Cristo e così incontrino in lui la loro plenitudine. Egli è assolutamente convinto che per l'uomo non c'è plenitudine maggiore di quella in Gesù Cristo.

Il cristiano ha già conosciuto la via. Occorre che la percorra. Che ami la terra e il mondo non per godere di essi con egoismo, ma per renderli più puri. Che cerchi l'equilibrio fra l'attuare e il patire, fra il possesso del mondo e il suo abbandono, fra il gusto delle cose e il loro disprezzo. Che raggiunga la propria divinizzazione attraverso l'assimilazione al punto Omega, termine della maturazione sociale e spirituale della terra, nel quale egli non verrà annientato ma si troverà in una plenitudine di personalizzazione mediante l'amore. Accedere all'ambiente divino è aver incontrato l'Unico necessario, sperimentare con uguale verità che si ha necessità di tutto e che non si ha necessità di nulla¹⁶.

Purezza, fede, fedeltà, carità, dolcezza, speranza: ecco le principali virtù incaricate di introdurci nell'ambiente divino e di assicurare la nostra crescita. Se è vero che devono essere esercitate nell'azione, esse raggiungono il loro massimo sviluppo nella contemplazione che, pur sotto un'apparenza di immobilità, è la forma di vita più elevata e più intensa¹⁷.

«Vogliamo che cresca attorno a noi l'ambiente divino? Raccolgiamoci e alimentiamo attentamente tutte le forze di unione, di desiderio, di preghiera che la grazia ci presenta. Per il

¹⁶ MD, pp. 143-146.

¹⁷ Su questo tema cfr. Henri de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Parigi 1962, pp. 317ss; trad. it., *Il pensiero religioso di padre Teilhard de Chardin*, Morcelliana, Brescia 1965.

solo fatto che la nostra trasparenza aumenta, la luce divina che non cessa di irradiare su di noi irromperà con più forza»¹⁸.

Dell'efficacia di questa purezza silenziosa, capace di attrarre la divinità nel mondo, l'esempio più eloquente è quello di Maria di Nazaret: «Ecco espressa nella sua forza e nella sua realtà la potenza della purezza che fa nascere la divinità in mezzo a noi»¹⁹.

3. Conclusione

Abbiamo cercato di delineare alcune delle direttrici fondamentali della spiritualità e dell'antropologia teilhardiana. La brevità di una relazione non permette uno studio più dettagliato e più completo, come sarebbe auspicabile.

Tutti sanno che alla spiritualità e all'antropologia di P. Teilhard de Chardin sono state fatte molte e importanti obiezioni. Egli però non ha preteso esporre un metodo di progresso spirituale, come ad esempio gli *Esercizi* di sant'Ignazio o il *Cammino di perfezione* di santa Teresa o la *Guida dei peccati* di Fra Luigi di Granada. Né la sua opera è un trattato completo di spiritualità. I temi del peccato, dell'alienazione umana, della conversione, della misericordia di Dio sono quasi del tutto assenti. Per questo il dogma della redenzione appare meno rilevante di quello dell'Incarnazione o della risurrezione. Le Beatitudini, poi, troverebbero poco spazio nell'insieme della sua opera. Teilhard considera di più il Cristo risorto e ricapitolatore che il Gesù di Betlemme, di Nazaret o di Gerusalemme, senza che questo voglia dire che li escluda. Cita la Bibbia, ma poco. La sua spiritualità proviene più da un'intuizione con la quale afferra la coerenza del materiale con lo spirituale, dello spirituale con il cristico. Il primato dato dall'universo illuminato da Cristo fa passare in secondo piano temi importanti della spiritualità.

È chiaro che una concezione spirituale con simili caratteristiche non è per tutti. Il peccatore, colui che soffre, colui che si angustia, colui che teme, colui che sperimenta l'ingiustizia umana non può consolarsi pensando che, «nel suo più alto grado di estensione, la dottrina della croce è quella a cui aderisce

¹⁸ MD, pp. 167-168.

¹⁹ *Ibid.*

ogni uomo persuaso che di fronte all'immensa agitazione umana si apre un cammino verso un'unità e che questo cammino *sale*»²⁰. È vero che l'*ambiente divino* dedica tutta la seconda parte alla «divinizzazione delle passività», ma la sua prospettiva d'insieme è più quella dei misteri gloriosi.

Il merito principale sia dell'antropologia che della spiritualità teilhardiana consiste, senza dubbio, nell'aver scoperto e messo in risalto la speranza e l'ottimismo che sono contenuti nella materia, nel cosmo, nell'uomo, e nella fede cristiana, e soprattutto nella persona di Gesù Cristo. È questo aspetto a conferire loro ancora grande importanza e attualità. Nella società del dopoguerra in cui egli visse, dominata dal sentimento tragico e assurdo della vita e della morte così come lo proponevano gli esistenzialisti, l'ottimismo umano di Teilhard era per gli uomini una corrente d'aria ossigenata e fresca, profumata con la fragranza della speranza.

Nelle società industrializzate posteriori, le nostre, si è diffuso ovunque lo scetticismo positivista e agnostico che nega la possibilità di dare un senso alla vita umana. È il dramma più angoscioso di molti uomini d'oggi: il non sapere perché vivono. Il cosiddetto «postmodernismo» è un triste deserto, perché è la negazione di ogni verità definitiva sull'uomo, di ogni valore universale e permanente, della possibilità di un'interpretazione coerente e veritiera del mondo, dell'uomo, della storia e di Dio. La frase con la quale Umberto Eco termina il suo famoso romanzo *Il nome della rosa* è sommamente espressiva dell'atteggiamento dell'uomo d'oggi: «Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus»: dell'antica rosa non ci rimane altro che il nome, non abbiamo che nude parole. Come se volesse dire: dell'illusione che abbiamo avuto di trovare un senso pieno di speranza alla vita umana non ci resta che il ricordo; possiamo soltanto pronunciare parole prive di un significato in grado di orientarci nel tutto della realtà e della vita.

Di fronte a questo nominalismo molto più radicale e desolante di quello del secolo XIV, l'antropologia di Teilhard, nonostante i suoi difetti, continua ad essere uno dei cammini più luminosi per comprendere l'uomo e per dargli motivi per vivere, lavorare e sperare.

²⁰ MD, p. 116.

CONCLUSIONE



ATTIVITÀ E PASSIVITÀ NELLA VITA SPIRITUALE

Charles André Bernard sj

Se vi è un campo in cui si pone con acutezza il problema antropologico, è proprio quello dei rapporti tra l'azione di Dio nella vita spirituale e quella dell'uomo. Se infatti ci poniamo dalla parte dell'uomo, è chiaro che, da un lato, egli è ricettivo in rapporto alla grazia delle virtù e dei doni di cui Dio lo arricchisce e, dall'altro, egli stesso deve mettere in opera quei doni accordati in vista di una partecipazione sempre più piena alla vita divina.

Dal punto di vista della vita spirituale che implica una certa coscienza e gradi di esperienza molto vari, il problema si pone a differenti livelli che, per maggior chiarezza, è bene precisare.

Il livello più studiato dai teologi è il livello ontologico: sono sufficientemente note le discussioni numerose e delicate che si sono intrecciate intorno ai rapporti tra natura e soprannaturale. In realtà, nel campo della vita spirituale da noi studiato, possiamo non prendere partito a priori su questa questione così dibattuta. Quel che ci interessa è il problema dell'attività e della passività nell'ordine dell'esperienza spirituale. Per noi la questione si circoscrive intorno al punto seguente: nell'ordine dell'esistenza concreta di colui che si mette alla ricerca di Dio, come si presentano questi momenti di attività e di passività?

A questo livello esistenziale, bisogna riconoscere un momento attivo, quello dell'operazione etica e teologale. È chiaro, infatti, che il comandamento dell'amore deve iscriversi nella vita concreta e che bisogna sempre esercitare le virtù di fede, di speranza e di carità.

Tutti gli autori però sono concordi nel pensare che nella vita

spirituale cristiana si ha il dovere di considerare un momento passivo, quello che viene comunemente designato come il momento mistico: ad esso si ricollegano la dottrina dei doni dello Spirito Santo e la descrizione degli stati passivi nell'orazione; del resto, l'unione a Dio occupa gran parte dei racconti autobiografici mistici, fornendo così la base della dottrina dei grandi autori mistici.

Il nostro intento si precisa dunque: che cosa si vuol dire esattamente quando si parla di stati passivi nell'orazione o nella vita mistica? Questi stati escludono forse ogni forma di operazione dell'uomo spirituale, lasciando così il campo libero alla grazia di Dio che si sostituirebbe in qualche modo all'attività della coscienza? O, al contrario, permane qualche operazione mistica? Se si deve concedere una simile partecipazione della coscienza, sotto quale forma si presenta? In breve, che cosa vogliono dire i mistici quando parlano di riposo, di sospensione delle potenze o ancora di mozioni dello Spirito?

1. La fase attiva

Qualunque siano le loro precisazioni ulteriori, tutti i maestri spirituali concordano nel ritenere che gli inizi della vita cristiana implicano una cooperazione del soggetto. È così che, in linea generale, si ammette che i doni soprannaturali presuppongono una natura concreta nella quale si inseriscono e le cui strutture innate o acquisite restano operanti. Non verrebbe in mente a nessuno negare la permanenza dell'attività razionale nell'ordine della fede o della libertà per accettare o rifiutare le mozioni dello Spirito. E nessuno avrebbe la pretesa di credersi al riparo da ogni peccato e dall'infedeltà all'amore.

In quest'ordine della vita etica, d'altronde, conviene insistere sul fatto che l'urgenza del comandamento dell'amore si impone a tutti e si traduce con l'esigenza di conformazione della volontà umana alla volontà divina espressa dalla legge evangelica.

Citiamo su questo punto soltanto la dottrina estremamente ferma di santa Teresa d'Avila. Per lei, come per sant'Ignazio e san Giovanni della Croce, l'unione sostanziale a Dio non può essere che un'unione delle volontà. Non si può di conseguenza, in nessun momento della vita spirituale o mistica, trascurare l'e-

sigenza etica: «Tutta l'ambizione di chi comincia a dedicarsi all'orazione — scrive la Santa — (e che nessuna di voi lo dimentichi, perché è molto importante), dev'essere di lavorare, di determinarsi e di disporsi, con la maggior cura possibile, a rendere la propria volontà conforme a quella di Dio; e, come dirò in seguito, siate certissime che proprio in questo consiste la più grande perfezione che si possa raggiungere nel cammino spirituale. Chi più perfettamente osserverà questo principio, più riceverà dal Signore e più lontano andrà su questo cammino. Non pensate che vi siano altri enigmi o cose sconosciute e ignorate: tutto il nostro bene consiste in questo»¹.

Insistendo sulla necessità per il mistico di conformare la sua volontà a quella di Dio, gli autori classici si premuniscono contro la tentazione della trasgressione etica. A questa non sono certo sfuggiti quelli che si sono appellati alla libertà dello Spirito (Begardi, Fratelli del libero Spirito, o quietisti). Alcuni hanno perfino cercato il patronato di san Giovanni della Croce che scrive sul frontespizio della *Salita al Monte Carmelo*: «Qui non vi è più strada, perché per il giusto non vi è più legge», dimenticando di finire la frase: «perché è per se stesso la propria legge»: la legge, infatti, sgorga allora dalla presenza in lui dello Spirito di santità, dello Spirito di Cristo.

Vi è anche un altro punto in cui lo spirituale deve fornire uno sforzo costante di applicazione: quello della preghiera contemplativa. Per quanto evidente possa essere questo punto, corroboriamolo con la testimonianza di san Giovanni della Croce il quale consiglia: «Sforzati di rimanere sempre alla presenza di Dio, che sia reale, immaginaria o unitiva, per quanto lo permette l'attività»²; e ancora: «Non mancare mai all'orazione e quando troverai aridità o difficoltà, persevera in essa, perché spesso Dio vuol conoscere cosa c'è nell'anima e questo non si manifesta con la facilità e il gusto»³. Anche se Dio può anticipare la nostra iniziativa, non vi è esempio di vita profonda senza applicazione costante alla ricerca di Dio nella preghiera.

Ma quest'ultimo appello alla nostra attività ci introduce in realtà nel problema della ricettività e della passività: la preghiera,

¹ Santa Teresa d'Avila, *Dimore II*, cap. unico, 8.

² San Giovanni della Croce, *Grados de perfección*, n. 2, in *Obras completas*, BAC, Madrid 1982¹¹, p. 65.

³ *Ibid.*, n. 9.

infatti, implica accoglienza, apertura e disponibilità all'azione di Dio.

Il primo movimento, e per così dire l'essenza della preghiera, è il mettersi alla presenza di Dio. Che cosa vuol dire? Non un'evocazione dell'idea di Dio, ma l'esperienza di una ricettività radicale nei confronti di una realtà trascendente che, abitualmente, è anche una realtà personale. Per il cristiano, in particolare, Dio è libertà viva e amante, amore misericordioso che perdona e si dona. Mettersi alla sua presenza significa mettersi in una disposizione di ascolto e di ricettività fondamentale nei confronti di ciò che potrà manifestarsi alla coscienza orante.

Ci si sbaglierebbe molto se ci si aspettasse da questo mettersi alla presenza di Dio un progresso della nostra coscienza oggettiva. Piuttosto bisogna considerare la funzione della preghiera in analogia all'operazione della percezione sensibile.

Attraverso quest'ultima il mondo s'impone alla mia attenzione. Ora, il nostro rapporto al mondo, quale lo sperimentiamo nella percezione immediata, comporta due aspetti complementari: da un lato scopriamo la presenza singolare e insostituibile delle cose nella loro esistenza attuale; dall'altro, essa ci offre il punto di partenza di una conoscenza che potrà divenire scientifica. Similmente, quando con la preghiera mi metto alla presenza di Dio, il mondo spirituale diviene in certo modo reale per me: ciò che la fede nella presenza universale di Dio afferma, diventa il termine della mia attenzione ricettiva. Così, la preghiera dà al senso di Dio un peso di realtà spirituale. Se poi delle conoscenze particolari si aggiungono a questo senso di Dio, non faranno che renderlo più luminoso ma non ne cambieranno il carattere fondamentale di adesione ad una realtà trascendente che s'impone alla mia attenzione.

L'effetto principale di questo senso di Dio è di proiettare ogni considerazione particolare su uno sfondo d'infinito. Allora i giudizi che dobbiamo portare nell'ordine dell'azione o in quello della speculazione si relativizzano necessariamente perché non possono manifestare adeguatamente l'infinitudine della volontà e dell'essere di Dio. Come dice Isaia: «I miei pensieri non sono i vostri pensieri e le mie vie non sono le vostre vie, oracolo di Jhwh» (Is 55,8). Pregare nella contemplazione o nell'azione situa sempre la coscienza davanti al senso dell'infinito del mistero e delle disposizioni di Dio.

Inoltre, e questo punto non è meno importante per farsi un'idea giusta del problema spirituale, parlare del senso di Dio significa introdurre una dimensione affettiva essenziale nell'ordine dell'attività orante. Pregare, infatti, non è porre davanti a sé Dio come un oggetto, ma situarsi davanti a lui nell'ordine vitale. Ora, ogni situazione vitale produce nella nostra coscienza una risonanza affettiva. Ho sufficientemente mostrato altrove che la sfera affettiva è coestensiva alla sfera vitale partendo dal livello biologico fino al livello spirituale⁴.

La conseguenza qui è decisiva: parlare di dimensione affettiva della preghiera vuol dire introdurre in essa una dimensione di passività.

Una volta posto questo principio di ricettività, siamo subito rimandati ad un aspetto dialettico complementare: in realtà, questa ricettività dell'atteggiamento orante poggia su aspirazioni trascendenti che caratterizzano la coscienza umana. Poiché la preghiera è un fenomeno universale, la sua attuazione si iscrive nella struttura aperta dello spirito umano. Abbiamo detto che suscita una risonanza affettiva! La fenomenologia ci insegna allora che questa affettività si orienta secondo vettori-differenti ma legati: le aspirazioni alla luce, alla bellezza, alla vita e, per noi cristiani, all'amore interpersonale.

Nel parlare di aspirazioni trascendenti, noi diciamo due cose. Prima di tutto, che queste aspirazioni si fondano sull'illimitatezza dello spirito e non sono strutture predeterminate oggettivamente; propriamente parlando, esse non esigono, ma si manifestano come desiderio e tendenza: esiste un'affettività spirituale naturale che la tradizione agostiniana chiama il cuore e che testimonia la tendenza verso Dio⁵. In secondo luogo, se Dio, per grazia, vuole donarsi all'uomo, questo dono sarà il compimento di tutti i desideri. In questo modo, la vita cristiana si ricollega alla natura e, correlativamente, la riflessione sulla vita spirituale e mistica è capace di articolarsi ad una riflessione antropologica incentrata sulle aspirazioni trascendenti della coscienza umana.

⁴ Cfr. *Teologia affettiva*, Ed. Paoline, Roma 1985, pp. 34-126.

⁵ Cfr. sopra, Grossi V., «Il "cor" nella spiritualità di sant'Agostino», pp. 125ss.

2. L'esperienza della passività

Prima di passare alle determinazioni più precise dei rapporti tra attività e passività in quel campo spirituale dove il problema si pone con maggiore acuità, e cioè il campo mistico, diamo qualche esempio dell'esperienza della passività.

Insistiamo innanzi tutto su un carattere dell'esperienza che è praticamente comune a tutti i mistici: la subitanità dell'avvenimento e la sua trascendenza in rapporto ad una eventuale preparazione.

Così troviamo già in Platone questa descrizione della presenza dell'Idea: «Improvvisamente, non per sforzo di pensiero, ma grazie ad un'esperienza che supera l'intelletto, io lo vedo, cioè lo sento come esistente, come presente, attraverso un contatto ineffabile»⁶. Al culmine della contemplazione, si passa dagli sforzi dell'esercizio al dono del contatto con una realtà che si offre. Tutta la tradizione mistica vedrà nella passività, attestata dalla subitanità di un contatto analogo alla percezione sensibile, il tratto distintivo della sua esperienza.

Ma da dove viene, da chi viene questo dono? I saggi contemplativi sono muti su questo punto; ma possiamo trovare in Filone, che ci fa partecipi di un'esperienza personale, come un'anticipazione degli sviluppi della mistica cristiana: «Se Dio — egli scrive — distilla le sue acque come neve, se irriga, vengono frutti compiuti, interi ed è una fecondità senza pari. Non temo di riportare qui un'esperienza personale, che mi è familiare essendosi ripetuta venti volte. Avevo deciso certi giorni di seguire la redazione ordinaria dei trattati filosofici, vedevo esattamente gli elementi della composizione, ma non incontravo che un pensiero impotente e sterile; senza risorse, ho abbandonato la partita, stigmatizzando la presunzione del pensiero, ma molto impressionato dal vigore dell'Essere da cui dipendeva che il seno dell'anima sia aperto o chiuso. Al contrario, ero venuto, certi giorni come vuoto. Improvvisamente fui riempito di queste idee sparse come neve e invisibilmente seminate dall'alto, al punto di uscire da me (*korybantân*) sotto l'effetto della possessione divina, di non riconoscere più nulla, né il luogo dov'ero, né i

⁶ Platone, *Le Banquet*, 212a, citato da Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Parigi 1936, p. 262.

testimoni, né me stesso, né ciò che si poteva dire o scrivere a questo proposito»⁷. Notiamo che il termine che abbiamo tradotto con «fare l'esperienza» è la parola greca *pathôn*, «subendo», e che definisce in qualche modo la nozione di passività.

Come è chiaro dal contesto, ma ciò si trovava già in un frammento di Aristotele, la passività contemplativa si situa dapprima in opposizione con l'esercizio intellettuale dello studio (*mathôn*).

Inoltre, l'esperienza filoniana porta due precisazioni importanti. Da una parte, si origina in Dio; e questa origine è tanto più patente, quanto più le disposizioni del soggetto apparivano negative; sarebbe forse sollecitare troppo il testo il riconoscer vi un'anticipazione della dottrina della grazia preveniente e illuminante, come la descrive per esempio Guglielmo di Saint-Thierry? D'altra parte, essa si iscrive nello psichismo del soggetto: si presenta come un'esaltazione sacra (*korybantiân*) che sfocerà in ciò che in seguito verrà chiamato con un'espressione ben poco felice «estasi»⁸.

Ciò che Filone descriveva in modo generale, verrà ripreso con molta più precisione nelle descrizioni della vita di orazione, e proprio nel contesto dell'orazione mentale, così importante a cominciare dalla fine del Medioevo, si porrà il problema della passività: l'orazione passiva verrà contrapposta alla meditazione attiva.

Un primo testo di santa Teresa d'Avila ci introduce nel dibattito. Parlando dell'orazione propria delle *Quinte Dimore*, ella scrive: «Non pensate che, come nella dimora precedente, questa preghiera sia sonno (delle facoltà); dico sonno perché sembra che l'anima sia come addormentata, né sembra dormire completamente, né si sente sveglia. Qui, essendo in un sonno pieno e profondo in rapporto alle realtà del mondo e a noi stessi (perché veramente l'anima resta come senza sentimento durante il poco tempo che dura questa orazione e non si può discorrere neppure se lo si volesse), qui dunque non è necessario sospendere artificialmente il discorso.

E quando ella ama, se lo fa, non comprende come, né ciò che ama, né ciò che vorrebbe; in breve, ella è come qualcuno com-

⁷ Filone, *De Migratione Abrahami*, nn. 33-35, in Cazeaux, *Philon d'Alexandrie*, Cerf, Parigi 1983, pp. 115-117.

⁸ La parola «estasi» dovrebbe essere tradotta con «uscita da sé», nell'ordine sia noetico sia etico o attivo. Soltanto più tardi essa designerà di preferenza un fenomeno psicologico.

pletamente morto al mondo per vivere maggiormente in Dio. Così è una morte gustosa, uno sradicamento dell'anima da tutte le operazioni che potrebbe produrre stando nel corpo; una morte deliziosa, perché anche se sembra che l'anima si separi dal corpo, è per meglio dimorare in Dio, di modo che io non so se le resti vita per respirare»⁹.

Per il nostro intento, alcune osservazioni basteranno al fine di trarre il maggior profitto da questo insegnamento teresiano.

Notiamo in primo luogo l'approssimazione del linguaggio quando si tratta di descrivere operazioni mistiche: le espressioni «sembra» o «come» indicano l'inadeguatezza del nostro linguaggio comune, elaborato a partire dalla nostra esperienza intramondana, per significare stati spirituali il cui proprio è precisamente indicare una rottura con il mondo, sia nell'ordine della conoscenza sia in quello dell'amore: bisogna uscire dal mondo e da se stessi, e perfino allentare i legami con il corpo, strumento della nostra presenza nel mondo.

Le traduzioni non rilevano quel che è pur chiaro nel testo spagnolo, e cioè che bisogna considerare un duplice piano: quello della conoscenza e quello dell'amore. Nel primo, la rottura avviene tra il discorso, che alcuni sospendevano artificialmente volendo *no pensar nada*, e un altro tipo di operazione mentale attestato da una certa coscienza dello stato di cui la memoria conserva il ricordo. Quanto agli atti d'amore, se esistono, non passano più attraverso un rapporto con il mondo: Dio viene raggiunto direttamente anche se in modo molto confuso, almeno in queste *Quinte Dimore* di cui parliamo. Più tardi le operazioni saranno più sottili e maggiormente suscettibili di una certa oggettivazione.

In realtà, le descrizioni che santa Teresa fa nelle *Seste Dimore* dei diversi movimenti estatici¹⁰ comportano poche conoscenze particolari, e piuttosto un senso più illuminato di Dio e del suo Regno: ciò su cui insiste santa Teresa è la dilatazione dei desideri e la dimensione affettiva che comportano le forme superiori dell'unione a Dio. Ella giunge perfino a descrivere stati di giubilazione straordinaria: allora le facoltà che erano state sospese sono unite al Signore e godono di questa unione¹¹.

⁹ Santa Teresa d'Avila, *Dimore V*, 1, 3-4.

¹⁰ Gli stati estatici, rapimenti, voli, slanci, sono descritti in diversi libri: *Vita, Relazione n. 5, Dimore VI*.

¹¹ *Dimore VI*, 6.

Non serve moltiplicare le descrizioni di questi stati passivi; esse non cambierebbero i dati del problema che ci accingiamo ad analizzare. Aggiungiamo però un'ultima descrizione di san Giovanni della Croce sul risveglio di Dio nell'anima, perché porta una nuova precisazione: egli descrive uno stato che investe non più le facoltà ma la sostanza dell'anima. Scrive così nella *Fiamma viva*: «Dio risveglia l'anima in tanti modi diversi, che se ci mettessimo a raccontarli non finiremmo mai. Ma il risveglio che qui l'anima vuol dare a intendere è che il Figlio di Dio opera in lei, e, mi sembra, è uno dei più elevati e che le fa il maggior bene. Perché questo risveglio è un moto che il Verbo fa nella sostanza dell'anima»¹². La menzione della sostanza dell'anima ci rimanda ora non più ad operazioni di conoscenza o d'amore, ma ad impressioni vitali; secondo l'interpretazione data da san Giovanni della Croce di un'espressione del vangelo di Giovanni: «Tutte le cose sono vita in Lui» (Gv 1,3-4), è a questa vita divina che tutte le cose partecipano.

3. La coscienza mistica davanti a Dio

Partendo dalle brevi descrizioni or ora riportate, quali domande possiamo porre che ci permettano di precisare i dati del problema sollevato in questo studio?

Una prima domanda riguarda il contesto in cui si iscrivono le nozioni di passività e di attività; queste nozioni astratte, infatti, devono essere riferite all'esperienza spirituale. Poi, se ammettiamo un momento di passività, dobbiamo chiederci se questo momento elimina ogni attività della coscienza. Infine dovremo esaminare i tratti di questa coscienza la quale opera fin negli stati passivi e che fanno di questi ultimi delle determinazioni di una coscienza personale.

Per quanto riguarda il contesto spirituale, è chiaro che l'idea di passività si trova introdotta in funzione del modo ordinario dell'attività della coscienza. Nell'ordine dell'orazione, per esempio, il processo ordinario parte dalla percezione esteriore, per mezzo dei sensi o dell'immaginazione di una realtà data nella Scrittura o nella creazione: su di essa si esercitano le funzioni della memoria e dell'intelligenza discorsiva e, da questo processo

¹² San Giovanni della Croce, *Fiamma viva*, 4, 4.

di elaborazione, nasce la scelta o l'adesione della volontà. Quando si instaura, invece, il modo passivo della contemplazione, il primo processo è sospeso e la volontà è mossa direttamente dalla grazia divina, e questa mozione si accompagna ad una conoscenza generale e amorosa di Dio, come precisa san Giovanni della Croce.

Bisogna notare che questa esperienza singolare non comporta una scelta etica che porti sulla trasgressione di una norma oggettiva. Se così fosse, e la tentazione non ne è rara, l'istanza etica riprenderebbe tutti i suoi diritti e porrebbe il problema di una scelta da risolvere secondo le condizioni ordinarie della vita morale. In questo senso la passività non può essere integrale; e la psicoanalisi ci ha insegnato che un certo numero di opzioni particolari non facevano che manifestare l'esistenza di pulsioni inconscie che sfuggono anch'esse al processo razionale della libera condotta.

L'introduzione del tema psicoanalitico ci permette senza dubbio di affrontare meglio ora la seconda domanda che ci ponevamo, e che concerne la possibilità di una modalità attiva della coscienza negli stati passivi.

Quale punto di paragone ci fornisce il processo psicoanalitico? Non certamente la sua intenzione fondamentale di ridurre la sfera spirituale a stato sublimato di un'energia affettiva, la *libido*, sessuale nel suo fondo, ma uno schema che ci permetta di cogliere il ruolo importante e, quando sarà trasportato nell'ordine soprannaturale della carità, il ruolo decisivo svolto dall'istanza affettiva nella configurazione generale della coscienza.

L'affettività, infatti, come indica il suo nome, comporta un elemento fondamentale di passività: noi reagiamo in modo vitale all'impatto di un ambiente, che si tratti della natura, del mondo delle persone, di quello dei valori o del mondo soprannaturale e divino, soltanto se prima ne percepiamo la presenza e se questa ha per noi un senso vitale.

Non è escluso che questo senso assuma per esprimersi le vie dell'attività razionale e del linguaggio comune, ma è molto più interessante per noi constatare che possa chiamare in causa altri procedimenti conoscitivi, come la simbolizzazione e la reminiscenza, o pressioni affettive che restano inoggettivabili ma efficaci.

La nozione di reminiscenza può senza dubbio aiutarci a realizzare ciò che può essere una passività cosciente. Chi non ha

fatto l'esperienza banale della ricerca di una parola dimenticata? Il desiderio di ritrovarla mette in movimento meccanismi che non sono alla nostra intera discrezione. Una parola sorge poi subitaneamente dal fondo della memoria? È possibile che sia soltanto approssimativa, ma attesta che le associazioni si stanno mettendo a posto; finalmente emerge l'evidenza.

All'anima in ricerca, Dio è già presente: nel suo supporto verbale quasi sempre, ma più misteriosamente come colui «nel quale noi abbiamo la vita, il movimento e l'essere» e che, di conseguenza, esercita per così dire una pressione costante per imporsi alla coscienza. Inoltre, può anche ricordarsi di noi! Cioè agire nella nostra coscienza con la sua grazia. Siamo allora molto vicini ad una memoria attuale di Dio: essa non è altro che il disvelamento della sua presenza attiva, in quanto egli ci infonde continuamente, con la grazia, le virtù teologali¹³.

Proprio un simile processo abbiamo verificato nelle situazioni spirituali passive descritte precedentemente. Uno slancio affettivo sgorgato dal profondo si manifesta come sentimento di presenza e si accompagna ad una conoscenza generale. Negli stati più luminosi intervengono spesso una simbolizzazione o una reminiscenza che si sforzano di particolareggiare la conoscenza generale. L'importanza del simbolo in questo campo proviene dal fatto che esso veicola una carica affettiva che accentua il dinamismo dell'unione e rimane aperto ad un'abbondanza di senso.

Nell'ordine soprannaturale della vita cristiana, l'istanza affettiva è rappresentata dalla carità infusa nei nostri cuori dallo Spirito Santo: «Se qualcuno mi ama...». Questa è la condizione indispensabile per entrare e perseverare nella vita mistica. Ma non è soltanto la carità a comportare un momento affettivo! La fede e la speranza non si comprendono senza di esso: ciò è chiaro per la speranza fondata sul desiderio del possesso eterno di Dio: lo è anche per la fede, adesione alla parola di Dio e a Dio stesso: «Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre» (Gv 6,44).

Non si può dunque negare alla vita mistica di implicare una coscienza di sé personale che appartiene all'istanza intellettuale e comporta sempre una certa conoscenza, per vaga che sia.

¹³ Sulla memoria di Dio, cfr. art. *Mémoire* in *DSAM X* (1980) 991-1008 e *Mnēmō Theōi*, *ibid.*, 1407-1414.

Aggiungiamo che essa si mette alla ricerca di determinazioni più chiare e per questo ricorre al contenuto della fede che la memoria spesso si incarica di mettere a sua disposizione.

Avendo mostrato che la coscienza spirituale, e in particolare la coscienza mistica, è una coscienza totale che ingloba tanto l'istanza intellettuale quanto l'istanza affettiva — il cuore nel senso agostiniano —, sforziamoci ora di precisarne le caratteristiche.

La nozione indispensabile per cogliere l'originalità del cammino spirituale segnato dal carattere di passività è quella dell'infinitudine della sua intenzionalità.

Non si tratta soltanto, allora, della potenza obbedienziale indefinita dello spirito, la quale è la condizione di possibilità della vita mistica, ma di una infinitudine percepita che contribuisce a suscitare il senso della passività.

Nell'ordine della conoscenza, il senso generale di Dio, o la percezione di misteri particolari, si operano sempre su uno sfondo di luce infinita. La luce di contemplazione porta con sé l'attestazione che l'infinitudine percepita supera la capacità dello spirito. Quest'ultimo non può dunque illudersi di comprendere il mistero, di esserne possessore o anche di disporre della sua percezione. La realtà spirituale che lo supera non può essere che data. E questo vale ancor più nell'ordine dell'amore: ogni amore infatti sperimenta la sua dipendenza nei riguardi della libertà dell'essere amato; quanto più questo principio si applica a Dio, il quale non può essere amato altrimenti che in virtù del dono della carità e che manifesta la sua presenza quando vuole. Ma varrebbe ugualmente, e forse anche di più, per la partecipazione alla forza di Dio o alla sua vita. Percepire che Dio infonde fiducia o che permette di agire molto al di là delle capacità personali si accompagna sempre ad un senso dell'infinitudine divina. Quanto alla partecipazione alla vita, come potrebbe manifestarsi a partire dalla nostra stessa vitalità di cui l'esperienza non fa che affermare la caducità? Essa non può provenire che da Dio, sorgente originaria e infinita della vita. Sempre il sentimento di passività deriva dalla percezione che la realtà spirituale che si disvela si situa al di là della capacità dello spirito.

Si comprende meglio allora il carattere di subitanità dell'avvenimento mistico come testimonianza dell'iniziativa divina. È noto che Karl Barth insorgeva contro ciò che gli sembrava essere la pretesa dei mistici di concepire Dio a loro disposizione;

in realtà il mistico cristiano concepisce la sua esperienza unicamente come grazia di cui deve riconoscere la gratuità assoluta.

Come si esercita concretamente l'iniziativa divina? I modi di concepirla possono essere differenti. In generale, la si chiamerà grazia: preveniente, illuminante, unificante. La si potrà anche rapportare ad una mozione dello Spirito e si insisterà allora sul rapporto personale alla Trinità. O ancora, seguendo il Cantico dei Cantici, si riconoscerà nel rapporto sponsale con il Verbo di Dio il fondamento di itinerari molteplici la cui espressione userà il simbolismo degli amori umani.

L'iniziativa di Dio, tuttavia, suscita una risposta della coscienza. Come concepirla?

Nel suo saggio su *L'approche philosophique de la mystique*, Ladrière indica perfettamente la successione dei due momenti: «La vita umana diviene vita cristiana per il dono che le è fatto della vita stessa di Cristo. Ed è questo dono a dare alla vita cristiana il suo principio di crescita e ad aprirla sempre di più, se essa vi consente, a tutto ciò che significa ed implica la partecipazione al Mistero. In quanto essa procede da questo dono, è agita. In quanto è in tal modo sollecitata a rendersi sempre più ricettiva, mediante quello che fa, a ciò che le viene attraverso questo dono, è attiva»¹⁴. Appare evidente in questa descrizione il senso fondamentale della ricettività cristiana e della cooperazione umana.

Quando, nel seguito dell'articolo, Ladrière cerca di precisare la modalità propriamente mistica della vita di fede, si richiama all'esperienza dell'incontro personale. Con essa, appare chiaramente il duplice momento di dono e di accoglienza: «La persona è precisamente questa realtà che si attesta in verità nel modo in cui essa appare, in cui si rende effettivamente presente e afferrabile, e nello stesso tempo si ritrae nella sua singolarità incomunicabile. Essa è tutta intera in ognuno dei suoi gesti e sempre infinitamente più lontano. Essa è presente nella sua stessa insondabilità. Ora la modalità di donazione propria della presenza non è affatto quella del concetto. Non è nemmeno quella della sensibilità, sebbene abbia quel carattere di immediatezza e di evidenza che appartiene alla donazione sensibile. La presenza si dà nel sentimento. (...) È in qualche modo abbando-

¹⁴ Ladrière Jean, *Approche philosophique de la mystique* in Jean-Marie Van Cangh, *La Mystique*, Desclée, Parigi 1988, p. 89.

nandosi all'altro, lasciandosi afferrare dalla prossimità della sua presenza che si accede alla rivelazione del suo essere, in ciò che ha di unico e di invincibilmente separato»¹⁵. D'altro canto, il sentimento cosmico ci permetterebbe un altro tipo di accesso all'idea di accoglienza: sarebbe quello di assunzione attiva¹⁶.

Mi sembra che si possa prolungare questa descrizione molto valida come approccio, considerando più strettamente l'idea di passività nella sua dimensione propriamente mistica che caratterizza la coscienza affettiva all'opera nell'esperienza di unione.

Temo allora che i termini di «ratifica» e di «assunzione attiva» non evitino sufficientemente il pericolo della possessività. Abbiamo sufficientemente insistito sul fatto che la grazia divina opera radicalmente al di là della capacità della nostra coscienza, per non scartare l'idea che l'uomo possa assumere la realtà nuova che gli si presenta: il mondo divino non si presenta, come può fare il cosmo, alla nostra investigazione, né Dio come realtà personale si trova legato alla nostra ratifica. Mi sembra dunque che il termine di adesione rispetti maggiormente il carattere di gratuità e di trascendenza dell'influenza di Dio nell'anima. Poiché questa grazia investe una coscienza personale per illuminarla, fortificarla, infiammarla d'amore e conferirle la vita, questo equivale a riconoscere una forma di cooperazione umana all'azione di Dio. Se vogliamo, come di dovere, salvaguardare la sovrana libertà del Dio che si propone alla nostra conoscenza e al nostro amore, la concepiremo come un'adesione ad un'azione divina preveniente, accompagnatrice, incessantemente rinnovata e infine appagante.

Conclusioni

Dall'insieme della presentazione appena fatta riguardo al problema dei rapporti tra attività e passività nella vita spirituale, possiamo ora concludere che è vano volere una separazione assoluta tra i due aspetti: conviene considerarli due momenti di una relazione dialettica la cui importanza relativa varia secondo lo sviluppo della vita spirituale.

La dialettica fondamentale si stabilisce fin dal principio: la

¹⁵ *Ibid.*, p. 99.

¹⁶ *Ibid.*, p. 101.

grazia come nuovo dono di Dio si inserisce in una natura di cui rispetta le strutture operative; ma la preghiera, che traduce la coscienza di vivere in presenza di Dio, instaura un primo momento di ricettività e di apertura.

Normalmente questa preghiera si appoggia sulla rivelazione oggettiva contenuta nella Scrittura e nella dottrina. In essa si attuano dunque le virtù teologali secondo il processo ordinario dell'attività di conoscenza e di amore. La vita etica, con le sue esigenze operatorie, accaparra una gran parte delle energie dell'uomo spirituale.

Il fenomeno contemplativo, e in particolare la vita mistica, introduce al contrario un movimento di passività la cui novità ed intensità sono percepite quali mezzi per introdurre l'anima in una coscienza nuova segnata dall'abbandono della modalità attiva della vita spirituale e da una docilità sempre più grande alle mozioni dello Spirito. È chiaro che una simile esperienza è sufficientemente caratteristica per indurre abbondanti descrizioni e suscitare una letteratura che precisa gli atteggiamenti da adottare perché essa rimanga autentica.

Una prima dialettica si instaura dunque nell'ordine della conoscenza tra l'attività discorsiva e la semplicità dello sguardo contemplativo.

Su questa prima dialettica viene a innestarsi quella che regola le relazioni tra conoscenza e amore: il momento affettivo diviene preponderante e condizione della percezione contemplativa.

Infine, per quanto concerne la libertà, il movimento di adesione si sostituisce sempre più abitualmente alla libertà di scelta, senza mai però giungere all'annullamento di essa.

INDICE DEI NOMI

- Abramo, 48, 49, 50, 73
 Adamo, 39, 42, 45, 53, 72, 76, 130, 136, 138
 Adnès P., 333
 Agnese di Gesù, 277
 Agostino di Ippona, 18, 125-142, 154, 166, 170, 172, 173, 175, 180, 199, 204, 211, 217, 218, 330, 331
 Alatorre A., 225
 Albertz R., 39
 Alessandro di Hales, 164, 167, 169, 170, 174
 Alonso di Orozco, 225
 Álvarez B., 209
 Ambrogio, 138
 Ancilli E., 128, 167
 Andia Ysabel de, 16, 62, 104, 334
 Anna di Gesù, 276
 Anselmo d'Aosta, 217
 Antonio, 98, 99, 103, 116 (padre del deserto)
 Antonio di Padova, 164, 167, 168, 169
 Aristotele, 17, 166, 203, 357
 Arnaldo di Bonneval, 217
 Arnou R., 91
 Aronne, 48
 Aubineau, 79, 80, 84
 Avicenna, 309
 Azorín, 235

 Baconthorp, 310
 Balbi R., 54
 Balthasar H. U. von, 256

 Báñez Domenico, 275
 Bardy G., 174
 Baron R., 165, 173
 Barth K., 46, 362
 Baruzi J., 269, 290, 292
 Bataillon M., 97, 225
 Bazelaire L. de, 224
 Beauvoir S. de, 269
 Becker J., 58
 Beda Venerabile, 217, 332
 Beirnaert L., 33
 Bénichou P., 324
 Benoît de Canfeld, 318, 332
 Berchman R. M., 71
 Bernard Ch. A., 13, 17, 23, 318
 Bernardino di Laredo, 214
 Bernardo di Chiaravalle, 102, 171, 200, 211, 217, 218, 332
 Bernini G. L., 267, 269
 Bertini G. M., 279
 Bertrand D., 18, 20, 62, 95, 240
 Bérubé C., 97
 Beulay R., 117
 Beyerlin W., 45, 58
 Bianchi U., 63
 Bigi V. C., 187, 189, 191, 192, 194
 Bird P., 47
 Bizzotto A., 169
 Blommestijn H., 19, 143, 145
 Boccali L., 168
 Boisset, 240
 Bonaventura da Bagnoregio, 19, 144, 164, 167, 171, 175, 178-194, 206, 208, 211, 217, 218, 332
 Bonhoeffer D., 321, 334

- Bossuet, 24
 Bouet-Dufeil E., 270
 Bougerol J. G., 171, 178
 Brady I., 165
 Brandon S., 42
 Bravo B., 240
 Bremond, 323
 Bretón J., 209
 Bretón S., 59
 Brezzi P., 179
 Brill E. J., 78
 Buber M., 41, 50, 51
 Bustamante J. M., 337

 Calati B., 221
 Calveras J., 240
 Canévet M., 18, 61, 77
 Carles J., 342
 Caro Baroja J., 224
 Cascant J., 38
 Cassiano, 96, 325, 332
 Cassiodoro, 217
 Castro A., 264
 Caussade J.-P. de, 329
 Cazeaux, 357
 Cazelle, 44
 Cenacchi G., 190
 Champagne R., 255
 Champollion C., 317, 321
 Chandler P., 332
 Châtillon J., 165, 169
 Chauvet F., 179
 Chiara d'Assisi, 167, 168, 270
 Cipriano, 126, 139, 141, 217
 Clemente d'Alessandria, 328
 Clemente Romano, 126
 Clements, 47
 Codina P. A., 257
 Cognet L., 317
 Conrad E. W., 59
 Constantin de Barbanson, 319
 Coombs J. H., 45
 Cordonnier, 240, 243
 Costacurta B., 15, 20, 37, 54
 Coste R., 174
 Couilleau Gueric, 117
 Craigie P. C., 57
 Crisógono de Jesús, 216
 Crouzel H., 18, 24, 61, 63, 66, 74,
 174

 Cuénot C., 339
 Cuervo J., 226

 Dabrowski K., 241
 Daniélou J., 86, 90, 336
 Davide, 115, 298
 Davide di Augsburg, 163, 164, 167,
 170, 171, 172, 173, 174, 175
 Déchanet J., 145, 151, 165, 331
 Deissler A., 38
 De La Peza E., 125, 127
 Delumeau J., 54
 Derausseau L., 58
 Diana d'Andalò, 270
 Didimo il Cieco, 64
 Di Napoli G., 181, 190, 194
 Dionigi l'Areopagita, 62, 104, 105,
 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112,
 113, 115, 116, 123, 124, 329
 Doll P., 39
 Dufort J.-M., 54
 Dumonceaux P., 318
 Duncker P., 42
 Dupont J., 326, 327
 Dupuy M., 164, 325, 330

 Eckhart (Maestro), 50, 317, 328, 329
 Eco U., 347
 Einhorn W. J., 171
 Elia, 204
 Eliseo, 216
 Epifanio, 73
 Eraclito, 72
 Eriksson, 17
 Esser C., 168
 Etchegoyen G., 270
 Eunomio, 71
 Eva, 76
 Evagrio Pontico, 62, 64, 95-103, 329
 Evain F., 241, 244, 255
 Ezechiele, 285, 298

 Fatica L., 63
 Fénelon F., 318
 Ferrer A., 213
 Fessard G., 97
 Festugière A. J., 224, 356
 Fichtner J., 38
 Filone, 17, 64, 74, 356, 357
 Fischer L., 50, 318

- Fornaro I., 169
 Fossum J., 38
 Fozio, 66
 Francesco Borgia, 243, 261
 Francesco d'Assisi, 144, 164, 166,
 167, 168, 172, 175, 176, 177, 180,
 191, 193, 217, 270
 Francesco di Sales, 270, 318
 Francisco de Osuna, 19, 144,
 195-220, 332
 Frankl V., 17, 271
 Fredriksson H., 57
 Frère Jean, 77
 Fuente M. de la, 209
 Furetière, 324

 Gabriele di S. Maria Maddalena,
 222, 223
 Gandhi, 50
 García L., 240
 García Calderón V., 226
 García de Toledo, 275
 García Rodríguez B., 226
 García-Villoslada R., 239
 Gardin G. A., 169
 Garrigou-Lagrange R., 223
 Garrone, 336
 Géhin F., 98
 Gerardo di Liegi, 332
 Geremia, 59, 229
 Gerken A., 179
 Gerson Giovanni, 211, 217, 218, 240
 Geyer C. F., 180
 Giacobbe, 40
 Gilson E., 179, 181
 Giobbe, 56, 57, 217, 319
 Giordano di Sassonia, 270
 Giovanna (madre di Girolamo Gra-
 ziano), 279
 Giovanna di Chantal, 270
 Giovanni Crisostomo, 217, 270
 Giovanni della Croce, 18, 19, 51, 61,
 98, 206, 213, 223, 225, 227, 237,
 238, 257, 260, 261, 264, 265, 268,
 269, 275, 276, 277, 281-293,
 294-314, 318, 329, 330, 331, 352,
 353, 359, 360
 Giovanni d'Avila, 19, 144, 209, 221,
 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232,
 233
 Giovanni evangelista, 18, 207, 210,
 217, 338, 339
 Giovanni il Battista, 126
 Giovanni Paolo II, 193, 325
 Girolamo, 63, 69, 208, 217
 Girolamo Graziano della Madre di
 Dio, 270, 275, 276, 277, 278, 279,
 280
 Giuliano di Eclano, 140
 Giuliano di Spira, 167, 175, 176, 177
 Giustino, 114
 Gniecki Cz., 166, 167, 168, 173,
 177
 Godet J. F., 168
 Goncalves L., 239
 Görg M., 43, 44
 Graen H. S., 169
 Granero J. M., 243
 Gregorio di Nazianzo, 34, 198, 217,
 218
 Gregorio di Nissa, 20, 52, 61, 64,
 77-94, 114, 328, 330, 338
 Gregorio Magno, 196, 202, 211, 213,
 216, 217, 218, 332
 Gribomont J., 131
 Grossi V., 18, 62, 125, 133, 134,
 137, 138, 355
 Guglielmo di Saint-Thierry, 19, 143,
 144, 145-162, 165, 167, 171, 172,
 174, 176, 177, 217, 331, 357
 Guillaumont A., 95, 97
 Guillaumont C., 95
 Gutiérrez A. M., 276

 Haag H., 38
 Hamman A., 114
 Harper R., 265
 Haskin H., 165, 166
 Hausherr I., 95, 97, 98, 99
 Heerinckx J., 169, 171
 Hehn, 44
 Herp E., 211
 Hevenesi P., 97
 Hirschberger R., 47
 Huerga A., 16, 19, 144, 232
 Hugo de Balma, 197, 200, 205, 217,
 218

 Iammarrone L., 179, 180, 185, 187,
 192, 194

- Ibáñez Pietro, 275
 Ieroteo, 111
 Ignazio di Antiochia, 111, 124
 Ignazio di Loyola, 15, 18, 19, 20,
 25-36, 62, 95-103, 237, 239-256,
 257, 260, 261, 329, 346, 352
 Ireneo di Lione, 24, 63, 67, 70, 114
 Isacco, 73, 75
 Isacco il Siro, 62, 116, 117, 118, 119,
 122, 123, 124
 Isaia, 57, 229, 354
 Isaia di Sceti, 116, 117, 118, 124
 Isidoro, 217
 Ivo di San Vittore, 217

 Janzen W., 38
 Jean de Saint-Samson, 319
 Jereczek B., 227
 Jeremias J., 327
 Jetté, 318
 Jiménez Duque B., 275
 Juan de Angeles, 213
 Jung C. G., 17

 Kant I., 207
 Koch R., 45, 46
 Kolvenbach P.-H., 15, 20, 25
 Kozlowski C., 241

 Lachat, 24
 Ladrière J., 363
 Laín Entralgo P., 231
 Lajar L. L., 168
 Lallemand L., 320, 325, 332, 333
 Lang B., 38
 Lasić D., 165, 167
 Lazzaro, 66
 Lepp I., 265, 270, 336
 Leroy O., 277
 Lethel F. M., 116
 Leuba J., 270
 Levinas E., 57
 Lind M., 57
 Llana M., 225
 López Ibor J., 224
 López Santidrián S., 19, 144, 195,
 196, 214, 220
 Lorenzo di Cepeda, 274
 Loretz O., 41, 44
 Lossky V., 104

 Lubac H. de, 345
 Luca evangelista, 68, 126
 Lucien-Marie de St. Joseph, 282
 Ludolfo di Sassonia, 96
 Luigi di Blois, 332
 Luigi di Granada, 14, 144, 221, 225,
 226, 227, 228, 231, 232, 233, 332,
 346
 Luigi di León, 225
 Luis de la Puente, 332
 Lutero M., 104

 Maag V., 40
 Maas F., 50
 Mager A., 221
 Mailleux G., 168
 Malaval F., 319
 Mannoni P., 55
 Mantovanelli P., 320
 Mardocheo, 285
 Maria Battista, 274
 Maria di San Giuseppe, 274
 Maria Maddalena de' Pazzi, 328
 Marion J.-L., 116
 Massimo il Confessore, 24, 113, 114,
 115, 116
 Masson-Oursel, 324
 Matanić A., 16, 19, 144, 163
 Matteo evangelista, 68, 326, 327, 330
 Mauro L., 178, 180
 Maxime G., 336, 337
 Maxsein A., 125, 127
 Meershoek G. R. A., 127
 Melani G., 179
 Menéndez Pidal R., 231
 Méridier L., 79, 81, 84
 Mertens V., 163
 Metodiod d'Olimpo, 66, 67
 Mettayer A., 54
 Meures F., 241
 Miller J., 44, 53
 Miller P. O., 57
 Morales M., 232
 Moreau J., 224
 Morra C., 194
 Mosè, 48, 49, 52, 58, 59, 60, 88,
 90, 107, 115, 122, 203, 204, 210,
 217
 Muzj M. G., 20

- Naum, 285
 Nemetz A., 180
 Neuville D. de, 275
 Nicole, 323
 Noth M., 40
 Nouet, 329

 Olimpia, 270
 Oliverio Ferraris A., 54, 55
 Ongaro F., 223
 Orcibal J., 321
 Origene, 19, 24, 61, 63-76, 172, 173, 328

 Pacho E., 19, 238, 294
 Pannenberg W., 38
 Paolo di Tarso, 18, 32, 51, 64, 72, 92, 109, 135, 159, 173, 204, 229, 249, 260, 338, 339, 344
 Papasogli B., 15, 315, 317, 324
 Pascal B., 27, 321, 322, 323, 324
 Pasini D., 54
 Pelagio, 133
 Pelayo de San Benito, 209
 Pelland G., 20, 24
 Penido T. M., 222
 Périer, 322
 Piazzoni A. M., 165
 Pieretti A., 182
 Pietras H., 76
 Pietro apostolo, 229
 Pietro d'Alcántara, 210
 Pietro Lombardo, 144, 165, 170
 Pizzani U., 129
 Plat S., 58
 Platone, 17, 64, 65, 69, 74, 114, 166, 356
 Plotino, 17, 65, 91, 92, 105, 109
 Polanco, 96, 239
 Pompei A., 178
 Poppi A., 169
 Porfirio, 134, 135
 Poulain A., 222
 Pratesi R., 170
 Prini P., 181, 182, 193
 Priscilliano d'Avila, 64
 Procopio di Gaza, 67
 Pseudo-Dionigi, 104, 122, 205, 217, 218
 Pseudo-Ippolito, 114

 Quasten, 133
 Queralt A., 245

 Raasch J., 328
 Rabano Mauro, 329
 Rachele, 40
 Rad G. von, 43, 57
 Rahner H., 73, 95, 97, 101, 102
 Rahner K., 255
 Rayez A., 163, 171
 Ribot F., 332
 Ricard R., 231
 Riccardo di San Vittore, 171, 176, 197, 208, 212, 217, 331
 Rideau É., 340, 344
 Rigobello A., 169
 Rigoleuc J., 332
 Rindone E., 174
 Riou A., 114, 115
 Rivera de Ventosa E., 180
 Rizzacasa A., 182
 Rogers, 17
 Rojas A., 209
 Roldan A., 275
 Rufino di Aquileia, 65, 332
 Ruh K., 163
 Ruiz F., 19, 238
 Ruiz-Jurado M., 19, 237, 239, 255
 Ruiz-Salvador G., 283
 Ruusbroec, 50, 329

 Saenz de Argandona P. M., 64
 Sahagún Lucas J. de, 337
 Saint-Cyran J., 320, 321
 Sala Balust L., 228
 Salomone, 85
 Samuele, 66
 Sancha Carrillo, 228, 229, 230
 Sandaeus M., 318
 Sara, 49, 50
 Saul, 66
 Saussure F. de, 26
 Saxer V., 132
 Scapin P., 169
 Scheffczyk L., 38, 39
 Schlink E., 46
 Schmidt K. L., 38, 41
 Schmidt W. H., 44, 47, 48
 Schreiber B., 167
 Schubart W., 263

- Secondin B., 17, 325
 Segarra J., 19, 237, 257
 Sellier Ph., 322
 Seybold, 42
 Sieben H. J., 174
 Simonetti M., 67
 Sirgado Ganho de Lourdes, 169
 Sisto, 141
 Smulders P., 342
 Solignac A., 125, 127, 173, 330
 Stamm J., 41, 44, 46
 Standaert M., 332
 Stefano, papa, 141
 Steggink O., 19, 20, 238
 Stelzenberger J., 125, 127, 130
 Stolz A., 221, 222, 226
 Surin J.-J., 319, 320
 Symons A., 264

 Taulero, 317
 Teilhard de Chardin P., 315,
 336-347
 Teodoro Studita, 114
 Teresa d'Avila, 18, 19, 20, 216,
 221, 222, 225, 230, 237, 238, 260,
 261, 263-280, 346, 352, 353,
 357, 358
 Tertulliano, 23, 24, 132
 Tettamanzi D., 38
 Thomas R., 149
 Tillich, 334
 Tocanne B., 324

 Tommaso d'Aquino, 223, 232, 309,
 328
 Tommaso da Celano, 167, 175, 176,
 208
 Tomson P., 38
 Touraille J., 114, 117

 Ugo di San Vittore, 165, 167, 171,
 176, 217, 218, 331
 Underhill E., 264

 Valverde C., 315
 Van Canghai J.-M., 363
 Vansteenbergh E., 206
 Vasse D., 100
 Velado B., 232
 Vergote A., 266, 267, 269
 Verheecke M., 241
 Vincenzo Ferrer, 217

 Waaijman K., 15, 37, 38, 42, 44, 45
 Waschke E. J., 45, 47
 Weil S., 265
 Weiss M., 57
 Westermann C., 38, 39, 40, 42, 44,
 46, 47
 Wildberger H., 39
 Wittgenstein L., 207
 Wolf H. W., 38

 Zavalloni R., 16, 19, 144, 178
 Zenger E., 58

INDICE

<i>Elenco dei partecipanti</i>	pag.	5
<i>Sommario</i>	»	7
<i>Abbreviazioni</i>	»	11
PRESENTAZIONE (<i>Charles André Bernard sf</i>)	»	13
1. I metodi	»	14
2. I problemi principali	»	17

L'ANTROPOLOGIA DEI MAESTRI SPIRITUALI

Parole di benvenuto del Rettore magnifico della Pontificia Università Gregoriana ai partecipanti al Simposio di Spiritualità (<i>Gilles Pelland sf</i>)	»	23
Linguaggio e antropologia. Il «Diario spirituale» di sant'Ignazio di Loyola (<i>Peter-Hans Kolwenbach sf</i>)	»	25
1. Lingua e parola	»	26
2. Il linguaggio nel «Diario spirituale»	»	28
3. La presenza della «loquela»	»	33
Conclusioni	»	35

PRIMA SEZIONE

IL MESSAGGIO BIBLICO

«Imago Dei» nella Bibbia (<i>Kees Waaijman oarm</i>)	»	38
1. La creazione dell'uomo: l'ombra proiettata da Dio	»	39
2. L'identità regale: il re rappresentante di Dio in terra	»	42

3. L'uomo visto da Dio e perciò responsabile	pag.	44
4. L'uomo creato come partner dell'alleanza divina	»	47
5. Il dinamismo mistico dell'immagine di Dio	»	49
Dalla paura al timore di Dio (<i>Bruna Costacurta</i>)	»	54

SECONDA SEZIONE

LA RIFLESSIONE PATRISTICA

La duplice antropologia spirituale di Origene (<i>Henri Crouzel sf</i>)	»	63
La nozione di desiderio nelle «Omellerie sul Cantico dei Cantici» di Gregorio di Nissa (<i>Mariette Canévet</i>)	»	77
<i>Terminologia</i>	»	77
1. Il desiderio, facoltà naturale del vivente	»	78
2. Desiderio e movimento	»	80
3. Libertà del desiderio	»	81
4. Chi incomincia? L'attrazione reciproca	»	82
5. La visibilità dell'oggetto, fonte del risveglio del desiderio	»	84
6. La visibilità attraverso le lodi	»	87
7. Desiderio e godimento	»	87
8. Desiderio e partecipazione	»	88
9. Desiderio e dono della vita	»	89
10. Capacità e intensità crescenti del desiderio: il Verbo e lo Spirito	»	90
11. Desiderio e oblio	»	92
12. Conclusione	»	93
Il ruolo dell'intelligenza nella vita spirituale. Evagrio Pontico e Ignazio di Loyola (<i>Dominique Bertrand sf</i>)	»	95
1. Evagrio e Ignazio	»	95
2. Somiglianze	»	96
3. L'intelletto evagriano e la lotta contro i pensieri	»	98
4. L'equilibramento ignaziano	»	100
5. L'intelligenza e la storia della spiritualità	»	102
La teologia negativa e la croce (<i>Ysabel de Andia</i>)	»	104
1. La teologia negativa	»	105
a. La conoscenza e l'inconoscenza	»	105
b. L'estasi	»	108
c. Negazione ed estasi	»	110
2. La croce	»	111
a. L'eros crocifisso e il simbolo della croce	»	111

<i>b.</i> Teologia negativa e cristologia	pag.	113
3. La crocifissione, l'umiltà e la contemplazione. La crocifissione dell'intelletto nelle «Omellerie ascetiche» di Isacco il Siro	»	117
<i>a.</i> L'azione e la contemplazione	»	117
<i>b.</i> L'umiltà	»	121
Conclusioni	»	123
II «cor» nella spiritualità di sant'Agostino (<i>Vittorino Grossi osa</i>)	»	125
<i>Premessa</i>	»	125
1. Il termine «cor» nella tradizione latina	»	126
2. L'importanza della cronologia nella questione agostiniana dell'uomo «cor»	»	127
3. L'espressione «oculus cordis»	»	128
<i>a.</i> L'«oculus cordis» facoltà epistemologica	»	128
<i>b.</i> «Cor»-«conscientia»	»	129
<i>c.</i> Il rapporto del «cor» col desiderio (la comunione con Dio)	»	130
<i>d.</i> La misericordia e l'amicizia (la comunione col proprio simile)	»	132
1) Il ricupero antropologico dell'uomo anima-corpo	»	132
2) La misericordia	»	136
<i>La misericordia del «doctor» (il teologo)</i>	»	138
<i>e.</i> L'amicizia	»	141
Conclusioni	»	142

TERZA SEZIONE

SAGGI DOTTRINALI DEL MEDIOEVO

«Imago Dei» in Guglielmo di Saint-Thierry (<i>Hein Blommestijn ocarin</i>)	»	145
1. La somiglianza naturale	»	146
2. La somiglianza volontaria	»	152
3. La somiglianza perfetta: l'unità di spirito	»	156
La «hominis compositio» tra la Scuola vittorina e la prima Scuola francescana (<i>Athanasius Matanić ofm</i>)	»	163
1. I Vittorini e il risveglio dell'interesse antropologico nel secolo XII	»	165
2. Davide di Augsburg e i primi maestri francescani	»	167
3. Alcune osservazioni e costatazioni di terminologia	»	173

4. L'applicazione della dottrina dell'«uterque homo» a san Francesco d'Assisi	pag.	175
L'antropologia dell'«Itinerarium mentis» (Roberto Zavalloni <i>ofm</i>)		
1. Approccio metodologico dell'«Itinerario»	»	178
2. Presupposti antropologici dell'«Itinerario»	»	179
3. Aspetti strutturali dell'«Itinerario»	»	183
4. Elementi di sintesi e di valutazione	»	187
La nozione di raccoglimento in Osuna (Saturnino López Santidrián <i>sj</i>)		
1. Nomi e descrizioni del raccoglimento	»	195
2. Le tre tappe: aspetti negativo e positivo del raccoglimento	»	195
3. Fondamenti dell'antropologia spirituale	»	196
4. Il raccoglimento come metodo di preghiera	»	197
5. Teologia scolastica e mistica: cammino di giorno e cammino di notte	»	199
6. Applicazione dei principi antropologici e teologici	»	202
a. Non solo intelletto	»	204
b. Soprattutto la volontà	»	204
c. L'amore come causa di conoscenza	»	205
d. L'uso particolare del linguaggio	»	206
7. Sviluppo della preghiera in povertà	»	207
a. Il ruolo della coscienza («sindéresis»)	»	207
b. Entrare dentro di sé o elevarsi al di sopra di sé	»	208
c. I tre modi di silenzio	»	209
d. L'importanza dell'amore e le consolazioni spirituali	»	210
8. La purificazione delle tre facoltà	»	212
a. L'intelletto	»	212
b. La volontà	»	213
c. La memoria	»	213
d. L'Umanità di Cristo e la memoria	»	214
9. Formule di raccoglimento	»	214
10. Il duplice spirito	»	216
11. Le fonti	»	217
Conclusione	»	218
L'introspezione negli autori spirituali del secolo XVI.		
L'antropologia mistica in Giovanni d'Avila e Luigi di Granada (Alvaro Hueriga <i>op</i>)		
	»	221

1. «Quaestio disputata», «quaestio vexata»	pag.	221
2. Introspezione e mistica	»	223
3. Pensare a Dio	»	224
4. L'«Audi, filia»	»	227
5. La «Guida dei peccatori»	»	231

QUARTA SEZIONE

IL «SIGLO DE ORO» SPAGNOLO

L'antropologia di sant'Ignazio di Loyola (<i>Manuel Ruiz-Jurado sf</i>)	»	239
1. Presentazione del problema	»	239
2. Il composto umano strutturato	»	241
3. La dimensione percettivo-intuitiva	»	244
4. Dimensione intellettuale-razionale	»	246
5. Dimensione affettivo-tendenziale	»	248
6. Dimensione operativa	»	251
7. Abbozzo di un'antropologia sintetica ignaziana	»	253
La dinamica delle settimane degli «Esercizi spirituali» ignaziani paragonata con la dinamica del «Cantico spirituale» di san Giovanni della Croce e con le «Dimore» di santa Teresa (<i>Joan Segarra sf</i>)	»	257
Mistica affettiva e affettività mistica in Teresa di Gesù (<i>Otger Steggink ocarin</i>)	»	263
1. Quanto affettiva è la mistica in Teresa di Gesù?	»	264
2. Quanto mistica è l'affettività in Teresa di Gesù?	»	270
3. Amicizia con gli uomini	»	275
4. Tratti di affettività femminile	»	278
Riconciliazione finale nell'antropologia di san Giovanni della Croce (<i>Federico Ruiz ocd</i>)	»	281
1. Riconciliazione generale	»	283
a. Perdono	»	284
b. Ricompensa	»	285
c. Trasformazione	»	285
2. Riunificazione antropologica	»	287
a. Riabilitazione totale	»	288
b. Potenziamiento	»	288
c. Dagli oggetti alle mediazioni	»	289
3. Restaurazione?	»	290
a. Partecipazione della sensibilità	»	291
b. Sensibilità spontanea	»	291

c. Una difficoltà dottrinale	pag.	292
d. «Di primo slancio»	»	293

La memoria in san Giovanni della Croce (<i>Eulogio Pacho oca</i>)	»	294
1. Il problema	»	295
2. Livello filosofico	»	297
a. Unità o duplicità della memoria?	»	298
b. Memoria e intelletto	»	302
c. Memoria sensibile	»	306
d. «Memoria futuri»	»	310
3. Applicazione spirituale	»	311

QUINTA SEZIONE

CONTESTI CULTURALI

Il «fondo del cuore». Dalla mistica all'etica nel Seicento francese (<i>Benedetta Papasogli</i>)	»	317
1. Nell'«ambiente devoto»	»	317
2. Intorno a Port-Royal	»	320

«Puritas cordis»: spunti per una rilettura acculturata (<i>Bruno Secondin ocarm</i>)	»	325
1. La beatitudine biblica	»	326
2. Presso gli autori spirituali	»	328
Conclusione aperta	»	333

L'antropologia di Pierre Teilhard de Chardin (<i>Carlos Valverde sj</i>)	»	336
1. Il magistero spirituale di Teilhard	»	337
a. L'amore per la materia	»	337
b. L'amore per il mondo	»	338
c. L'accettazione della scienza e del progresso	»	339
d. La cristificazione di ogni azione umana	»	340
2. L'antropologia di Teilhard	»	341
a. Il primato dell'uomo	»	341
b. Il processo perfettivo dell'uomo	»	343
c. La consumazione mistica dell'uomo	»	345
3. Conclusione	»	346

CONCLUSIONE

Attività e passività nella vita spirituale (<i>Charles André Bernard sj</i>)	»	351
1. La fase attiva	»	352

2. L'esperienza della passività	pag.	356
3. La coscienza mistica davanti a Dio	»	359
Conclusione	»	364
<i>Indice dei nomi</i>	»	367